

# TRADITIONS ÉCRITES, COLLECTIONS ET PROCESSUS DE NORMATIVITÉ

édité par

Guillaume DUCŒUR  
*Université de Strasbourg*

et

Céline REDARD  
*Université de Strasbourg*



Université de Strasbourg

2025

**TRADITIONS ÉCRITES, COLLECTIONS  
ET PROCESSUS DE NORMATIVITÉ**

édité par

**Guillaume DUCŒUR**  
*Université de Strasbourg*

et

**Céline REDARD**  
*Université de Strasbourg*

Université de Strasbourg

2025

## Normativités bouddhiques et collection de subhāṣita Pour une terminologie de l'édit royal de Bhabra

Guillaume DUCŒUR  
*Université de Strasbourg*

Parmi les premiers Européens à s'être intéressés aux écrits bouddhiques de langue dite pāli, Simon de La Loubère (1642-1729) affirmait dans son ouvrage de 1691, qu'il rédigea en tant qu'envoyé extraordinaire de Louis XIV (1638-1715) auprès du roi du Siam Rāmathibodi III (1632-1688), que « les livres Balis sans date et sans nom d'auteur, n'ont pas plus d'autorité que toutes les traditions dont on ignore l'origine »<sup>1</sup>. Aussi, du fait de son expansion pluriséculaire dans toute l'Asie et de ses nombreuses acculturations, le « bouddhisme ou religion de Bouddou »<sup>2</sup>, pour reprendre le néologisme français forgé par Michel Ozeray (1764-1859) en 1817, ne laissa pas d'interroger les savants quant à l'histoire de la formation et de la transmission de l'ensemble de ses productions littéraires dont certaines avaient fait l'objet d'une classification particulière et avaient été qualifiées de « parole de l'éveillé » ou buddhavacana (chin. 佛語). Aussi, dès les débuts de la bouddhologie européenne, qui prit son essor dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les savants tentèrent non seulement de répertorier les différents types de classification (āgama, nikāya, dharma, maṭṭkā, sūtra, vinaya, abhidharma, etc.) de ces nombreux textes qu'avaient opérés les écoles bouddhiques, mais encore de saisir les critères qui les amenèrent à réaliser un tel travail classificatoire, en d'autres termes, de comprendre les processus de normativité qui aboutirent progressivement à la fixation d'une collection de textes à un moment donné de l'histoire de l'une des écoles ou congrégations (nikāya) au

---

<sup>1</sup> LA LOUBÈRE 1691, p. 525.

<sup>2</sup> OZERAY 1817, p. xxxvi.

cours de la longue existence de la communauté bouddhique (saṃgha). Si Christian Lassen (1800-1876) au sujet de l'histoire des différents conciles (saṃgīti) et, plus particulièrement, de la tradition bouddhique ayant fait du concile de Rājagṛha, peu de temps après la mort du fondateur, l'origine et le modèle d'un processus de normativité des « paroles de l'éveillé », pouvait déjà affirmer avec raison qu'« on sera tenté de douter que le Canon ait été fixé si tôt, du moins qu'il ait englobé dès le début tout ce qui y a été compté par la suite »<sup>3</sup>, Eugène Burnouf (1801-1852), quant à lui, porta surtout son attention sur les variations et les modifications des éléments doctrinaux au cours de l'histoire des écoles indiennes d'expressions sanskrite et pâlie, de leurs « origines » jusqu'à la période tardive des Gupta, et pouvait ainsi démontrer l'évolution du contenu même de ces collections de textes :

« Le fonds des diverses parties dont se compose le canon des écritures buddhiques, atteste une suite de changements qui coïncident sinon avec chacun des conciles en particulier, du moins avec le fait de l'existence des conciles ; car s'il y a eu des conciles, c'est que la doctrine se modifiait, et la doctrine se montre en effet modifiée dans les trois sections fondamentales des écritures buddhiques, les *Sūtras*, les *Mahāyāna sūtras* et les *Tantras*. »<sup>4</sup>

Aussi, les bouddhologues européens purent rapidement restituer une chronologie relative de ces changements et relever dans les sources textuelles plusieurs strates de critères ayant été énoncés dans le but d'assurer l'authenticité d'une tradition orale, remontant au fondateur lui-même, qui bascula également à un moment donné – peut-être dès le milieu du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. pour les premières ébauches – dans le domaine de l'écriture. Mais un constat s'impose de lui-même. Sur plus d'un millénaire, du V<sup>e</sup> s. av. J.-C. au temps des écoles mahāyānistes yogācāra et madhyamaka, le volume global de

---

<sup>3</sup> « Dass der Canon so frühe festgesetzt worden, wird man geneigt seyn zu bezweifeln, wenigstens dass er schon anfangs alles umfasste, was nachher dazu gezählt wurde. », LASSEN 1840, p. 157.

<sup>4</sup> BURNOUF 1844, p. 579.

toutes ces compositions orales mises par écrit et de toutes ces productions littéraires considérées comme issues d'une transmission orale ininterrompue qui furent nommées « parole de l'éveillé » est si considérable qu'il aurait fallu à l'ascète des Śākya, ayant professé la retenue de la parole, bien plus d'une seule vie pour les déclamer. Comme le rappelait avec justesse Peter Skilling, « the Sage of Śākyas never took stylus, brush or pen in hand, but hundreds of thousands of pages have been written, calligraphed, and printed in his name »<sup>5</sup>.

La littérature bouddhique atteste donc de plusieurs critères de normativité<sup>6</sup> en fonction des écoles qui les ont énoncés. Parmi les écoles anciennes (sthavira), les tenants du theravāda déterminèrent quatre « occasions principales » (mahāpadesa) obligeant la vérification de l'authenticité d'un enseignement transmis par un religieux-mendiant (bhikṣu/bhikkhu) qui affirmait l'avoir reçu soit du Buddha même, soit d'un groupe de bhikṣu (saṃgha), soit d'un groupe de bhikṣu reconnus pour leur ancienneté (sthavira/thera) dans la communauté, soit enfin d'un bhikṣu solitaire reconnu pour son ancienneté. Afin d'assurer son authenticité comme « parole de l'éveillé », les theravādin<sup>7</sup> préconisaient donc de confronter ce dernier aux *Sūtra* et *Vinaya* déjà retenus et conservés par leur école et d'en apprécier les concordances mot par mot :

« Le bienheureux dit : “Supposons, ô bhikkhus, qu'un bhikkhu déclare : ‘C'est face au Bienheureux, ô frère, que je l'ai entendu. C'est face à lui que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine (dhammo), c'est cela la Discipline (vinayo), c'est cela l'Enseignement du Maître (satthu sāsanan).’ Or, les paroles de ce bhikkhu ne doivent être ni accueillies, ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots (padavyañjanāni) de

---

<sup>5</sup> SKILLING 2010, p. 15.

<sup>6</sup> Pour une vue d'ensemble, voir LAMOTTE 1944, p. 80, note 2 ainsi que LAMOTTE 1984.

<sup>7</sup> Sur le développement de ces processus de normativité et d'autorité scripturaire dans l'école theravāda, voir notamment SKILLING 2010. Sur le contenu du « canon » des theravādin, voir HINÜBER 1996.

ces paroles, il faut les confronter aux *Suttas*, il faut les comparer au *Vinaya*. Ainsi, après les avoir confrontées aux *Suttas* et après les avoir comparées au *Vinaya*, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les *Suttas*, ni en accord avec le *Vinaya*, vous devez arriver à cette conclusion : 'Ce n'est sûrement pas l'Enseignement du Bienheureux (bhagavato vacanam). Son Enseignement a été sûrement mal compris par ce bhikkhu.' En concluant ainsi, vous devez rejeter les paroles de ce bhikkhu. Cependant, si après les avoir confrontées aux *Suttas* et après les avoir comparées au *Vinaya*, elles s'avèrent en conformité avec les *Suttas*, en accord avec le *Vinaya*, vous devez arriver à cette conclusion : 'C'est sûrement l'Enseignement du Bienheureux. Son Enseignement a été sûrement bien compris par ce bhikkhu.' »<sup>8</sup>

Une autre école ancienne, celle des Dharmaguptaka, préconisait le même processus de référence aux *Sūtra* (經, jīng) et aux *Vinaya* (律, lǜ), mais en allongeant la liste pour prendre également en compte l'*Abhidharma* (阿毘曇, āpítán) et les préceptes éthiques ou śīla (戒, jiè)<sup>9</sup>. Ceci montre qu'avec le temps et le développement de toute une littérature commentariale, il était devenu nécessaire d'énoncer de nouveaux critères d'évaluation afin d'authentifier des discours nouvellement attribués au Buddha. Plus encore, vers la fin du I<sup>er</sup> s. av. J.-C. et durant les siècles suivants, les écoles anciennes eurent à se positionner doctrinalement face à l'expansion du mahāyāna et notamment au sujet des *Sūtra* que ses tenants composèrent en affirmant avoir été professés par le Buddha lui-même. Si ces écoles anciennes déclarèrent inauthentiques tous ces *Sūtra* nouveaux, les mahāyānistes arguèrent qu'ils l'étaient et développèrent à leur tour des critères de normativité afin de les faire accepter. Ainsi, par exemple, dans l'un des tout premiers *Sūtra* mahāyāniques, l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, l'auteur avança, en attribuant son discours au Buddha dans un style littéraire prophétique, que ce *Sūtra* ne sera pas accepté par les contradicteurs (pratyākhyātr), à

<sup>8</sup> *Mahāparibbānasutta* (Dīgha-nikāya), WIJAYARATNA 2017, p. 445-446.

<sup>9</sup> T. 125.2, p. 652b21-22. Ces critères sont énumérés dans l'*Ekottarasūtra* (增壹阿含經, Zēngyī āhán jīng), traduction chinoise de l'*Ekottarikāgama* réalisée par Zhu Fonian (竺佛念) en 385 ap. J.-C.

savoir les écoles anciennes, comme parole du Buddha : « Ils tiendront ce discours : “Ce n’est pas la parole du Buddha” »<sup>10</sup>. Plus encore, l’auteur mahāyāniste accusa les sthavira d’être des suppôts de Māra le malin qui viendront jeter le trouble dans l’esprit de ceux qui ont décidé de s’engager dans le véhicule des bodhisattva (bodhisattvayāna) en leur demandant d’apostasier cette doctrine erronée reposant sur une littérature poétique et non sur les véritables paroles du Buddha conservées et transmises par leurs écoles anciennes :

« Encore autre chose, Subhūti. Māra le pécheur, après s’être présenté sous l’habit d’un śramaṇa au bodhisattva mahāsattva qui ne doit pas se détourner, lui parlera ainsi : “Renie ce que tu as précédemment entendu, abandonne ce que tu as précédemment adopté ; et si tu renies cela et que tu abandonnes cela, nous nous représenterons à toi de nouveau. Ce que tu as entendu jusqu’à présent n’est pas la parole de Buddha (buddhavadāna), c’est un poème (kāvyā), l’ouvrage d’un poète (kavikṛtā). Mais ce que je te dis, cela a été dit par Buddha (buddhabhāṣita), c’est la parole de Buddha (buddhavadāna).” »<sup>11</sup>

Les premiers mahāyānistes qui développèrent leur doctrine de la voie vers l’éveil avancèrent l’argument que ces paroles du Buddha étaient restées secrètes et cachées durant des siècles avant d’avoir enfin été révélées, notamment par des bodhisattva. C’est pourquoi, mise dans la bouche du Buddha, le style en est prophétique. Plus tard, au temps des dialecticiens mahāyānistes, conscients que les transformations apportées à la doctrine des écoles anciennes, du fait du passage de la recherche de l’extinction (nirvāṇa) par le bhikṣu à celle exclusive de l’éveil (bodhi) par le bodhisattva, ne seraient pas reconnues et pleinement acceptées, ces derniers durent établir tout

---

<sup>10</sup> naitad buddhavadānam iti vācam bhāṣiṣyante (éd. Vaidya, p. 90).

<sup>11</sup> *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* (édition Vaidya, p. 163), DUCŒUR 2022<sup>a</sup>, p. 311-312. Sur cette littérature poétique décrite, voir également, dans le *Sutta-piṭaka*, l’*Aṇisutta* de l’*Opamma-samyutta Nikāya* : ye pana te suttantā kavikatā kāveyyā cittakkharā cittavyañjanā bahirakā sāvakabhāṣitā. Cf. *Parisāvagga* de l’*Anguttara Nikāya*.

un ensemble de raisonnements visant à contrecarrer les attaques des tenants des écoles anciennes qui déclaraient que « ce grand véhicule n'est pas la parole du Buddha. » (*naivedaṃ mahāyānaṃ buddhavacanaṃ*). Asaṅga (IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) leur rétorqua que, sans le véhicule des bodhisattva, il ne peut y avoir de Buddha et, sans Buddha, aucune parole de Buddha : « On ne peut pas dire que le véhicule des auditeurs est, à l'exclusion du grand véhicule, la parole du Buddha ; car, sans un véhicule des buddha, il ne se produira pas de buddha »<sup>12</sup> (*śrāvakayānaṃ buddhavacanaṃ na mahāyānaṃ iti na yujyate vinā buddhayānena buddhānāṃ anutpādāt*).

En réaction, les śrāvaka dénoncèrent les processus de normativité des mahāsāṃghika, pour beaucoup devenus mahāyānistes, qui modifièrent ceux transmis par les écoles anciennes, comme en témoigne ce passage du *Dīpavaṃsa* rédigé au IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. :

« Les moines de la Grande assemblée mirent l'enseignement [du Buddha] sens dessus dessous ; ils brisèrent les recueils originaux et en firent une nouvelle collection : un *Sutta* classé à un endroit, ils le placèrent à un autre, ils déformèrent le sens et l'enseignement des cinq *Nikāya*. Ces moines ne savaient pas ce qui avait été dit longuement et ce qui avait été dit brièvement, ce qui était le sens évident et ce qui était le sens supérieur. Ils ont donné un sens nouveau à des mots nouveaux, comme s'ils avaient été prononcés [par le Buddha lui-même], et ils ont détruit une grande partie de l'esprit en s'attachant à l'ombre de la lettre. Ils rejetèrent en partie les *Sutta* et les *Vinaya* si profonds, et firent une imitation des *Sutta* et des *Vinaya*, changeant ceci en cela. L'abrégé du *Parivāra* et les six livres de l'*Abhidhamma*, le *Paṭisambhida*, le *Niddesa* et une partie des *Jātaka* sont autant de choses qu'ils mirent de côté, et qu'ils remplacèrent par d'autres. »<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Mahāyānasūtrālaṃkāra* 1.7 (trad. LÉVI 1911, p. 7). On trouve chez Asaṅga le même questionnement dans son *Āryavācāprakaraṇaśāstra* (顯揚聖教論, *Xiǎnyáng shèngjiào lùn*) : « Comment [peut-on] savoir que la parole et l'enseignement du Grand véhicule est évidemment ce que le Buddha a exposé ? » (云何應知大乘言教是佛所說, *yúnhé yìngzhī dàshèng yánjiào shì fó suǒshuō*, T. 1602.31, p. 581b5). Il énumère alors dix raisons de l'affirmer.

<sup>13</sup> *mahāsaṅgītikā bhikkhu vilomaṇaṃ akaṃsu sāsaṇaṃ bhidivā mūlasaṅghaṃ*

L'histoire longue et complexe du saṃgha bouddhique qui s'est divisé en un grand nombre d'écoles atteste donc des désaccords sur de nombreux points doctrinaux<sup>14</sup> qu'eurent les érudits bouddhistes et les querelles que ces différends entraînèrent et qui nécessitèrent parfois l'organisation de conciles<sup>15</sup> (saṃgīti), voire l'intervention des rois (rāja) afin de trancher entre les deux partis. La transmission orale de ce qui était considéré comme buddhavaṇṇa a donc obligé ces écoles bouddhiques à émettre des critères d'évaluation et, à partir de ces derniers, de normaliser le contenu même de ce qui relevait pour eux soit des *Sūtra* soit des *Vinaya*. Ce qui veut dire qu'il est devenu impossible aujourd'hui de déterminer en suivant la méthode historico-critique, quelles ont pu être à l'origine les paroles prononcées par le fondateur de cette communauté de [religieux-] mendiants ou bhikṣu au VI<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> s. av. J.-C. Tout au plus peut-on restituer un fonds de discours commun aux écoles anciennes sans pour autant avoir la certitude que ce dernier remonte au Buddha lui-même.

Beaucoup d'études ont déjà été publiées sur la question de l'élaboration historique des collections d'écrits bouddhiques par les tenants des différentes écoles anciennes et par ceux du mahāyāna<sup>16</sup>. Aussi, dans le cadre de ce volume sur les traditions écrites, les collections et les processus de normativité, nous nous intéresserons plus particulièrement à l'un des rares témoignages historiques datés, à savoir l'édit de Bhabra que le roi Aśoka (IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s. av. J.-C.) promulgua et qui offre un champ sémantique unique en rapport avec

---

aññaṃ akaṃsu saṅghaṃ | Aññatha saṅgahitaṃ suttaṃ aññatha akariṃsu te athaṃ dhammañca bhidiṃsu vinaye nikāyesu pañcasu | pariyāya desitaṃ cāpi atho nippariyāya desitaṃ nītathaṃ ce'va neyyathaṃ ajānivāna bhikkhavo | aññaṃ sadhāya bhaṇitaṃ aññathaṃ ṭhapayiṃsu te byañjanacchāyāya te bhikkhū bahuṃ athaṃ vināsayuṃ | chaḍḍevāna ekadesaṃ suttaṃ vinaya gambhīraṃ patirūpaṃ suttavinayaṃ tañca aññaṃ kariṃsu te | parivāraṃ athuddhāraṃ abhidhammaṃ chappakaraṇaṃ paṭisambhidañca niddesaṃ ekadesaṃ jātakaṃ ettakaṃ vissajjevāna aññāni akariṃsu te ||, *Dīpavaṃsa* 5.71-76.

<sup>14</sup> BAREAU 1955<sup>a</sup>.

<sup>15</sup> BAREAU 1955<sup>b</sup>.

<sup>16</sup> Pour une vue d'ensemble, voir, par exemple, la notice « Canonicity », SILK 2015.

l'énumération d'une collection de paroles du Buddha. Après avoir rappelé la place qu'a tenue l'inscription de Bhabra dans la restitution de l'histoire de la formation d'un « canon bouddhique », nous reviendrons plus particulièrement sur la signification du composé *dhammapaliyāyāni* qui a servi à la chancellerie royale des Maurya pour qualifier cette petite collection de « vinaya », de « sūtra » et de « gāthā » bouddhiques.

### *L'édit de Bhabra et la notion de « canon bouddhique »*

Parmi les édits du roi maurya Aśoka, deux d'entre eux intéressent particulièrement l'histoire du saṃgha bouddhique. Le premier<sup>17</sup> relève d'un édit promulgué à plusieurs reprises en différents lieux, à savoir Kosambī, Sāñcī et Sārṇāth. Cet édit est considéré comme le témoignage historique<sup>18</sup> d'une division communautaire (saṃghabheda) qui aurait abouti à deux congrégations (nikāya) distinctes, celles des vibhajyavādin et des sarvāstivādin<sup>19</sup>. Le second<sup>20</sup> (Fig. 1) revêt une forme particulière puisqu'il fut gravé sur un morceau de granite mobile d'une taille d'environ 60 cm par 45 cm, ce qui fit dire au capitaine J. S. Burt, qui le découvrit en 1840 sur une colline (H. 60 m.) adjacente à un lieu nommé Byrath (Fig. 2), non loin de la ville de Bhabra, que son poids était négligeable<sup>21</sup>, notamment pour le faire transporter à la Société asiatique de Calcutta, puis à E. Burnouf que le roi Aśoka salua « les Religieux auxquels il envoie

---

<sup>17</sup> « Qui brisera la Communauté, moine ou nonne, doit recevoir pour s'habiller des vêtements blancs ; qu'on le fasse habiter hors d'habitation. Et je veux que la Communauté soit unie et dure longtemps. Il faut faire connaître cet ordre à la Communauté des moines et à celle des nonnes. L'ami des dieux parle ainsi : qu'un exemplaire pareil reste chez vous, déposé dans la salle de réunion ; et déposez un autre exemplaire pareil auprès des fidèles laïques. Ces fidèles laïques doivent venir à chaque jeûne pour cet ordre précis. Et à chaque jeûne de façon régulière pour ... cet ordre et le prescrire. Dans toute l'étendue de votre district, faites circuler selon ce texte. Et faites de même circuler selon ce texte dans tous les territoires fortifiés. », BLOCH 1950, p. 152-153.

<sup>18</sup> BLOCH 1950, p. 152, note 5.

<sup>19</sup> BAREAU 1955<sup>b</sup>, p. 128-130.

<sup>20</sup> Pour une présentation matérielle de l'inscription, voir FALK 2006, p. 106-108.

<sup>21</sup> BURT 1840, p. 616.

cette lettre »<sup>22</sup>. Néanmoins, la nature du granite montre qu'elle est identique à celle de ladite colline et que l'inscription a donc dû être gravée sur place<sup>23</sup> et non pas envoyée depuis le Magadha. Le lieu de sa découverte dans le Rajasthan actuel est proche des restes de plusieurs monastères bouddhiques et d'un caitya circulaire<sup>24</sup> (**Fig. 3**) retrouvés à Bairat<sup>25</sup> et remontant probablement déjà au temps du roi Aśoka<sup>26</sup>, vers le milieu du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. Plusieurs siècles après, cet important site bouddhique fut visité par le pèlerin chinois Xuanzang 玄奘 (602-664) qui narra, dans son récit de voyage, que le pays de Pāriyātra<sup>27</sup> (波理夜旦羅國, bō-lǐ-yè-dá-luó guó) ne compte plus guère que huit monastères bouddhiques (伽藍八, qiélán bā) en grande partie ruinés et que le petit groupe de moines bouddhistes (僧徒, sēngtú) qui y résident encore sont tous rattachés à la doctrine du hīnayāna<sup>28</sup> (小乘, xiǎoshèng), c'est-à-dire celle des sthaviravādin, voire, peut-être, celle également des mahāsaṃghika.

Cette inscription de huit lignes revêt donc un caractère tout à fait singulier, car elle témoigne non seulement de l'implication directe du pouvoir politique dans le fonctionnement d'une communauté religieuse bouddhique, mais encore de l'existence d'enseignements sur la doctrine (dharma) dont la paternité était attribuée au Buddha lui-même, dont les contenus avaient reçu des intitulés spécifiques déjà connus et dont la notoriété et l'autorité avaient déjà dû être reconnues et acceptées par le saṃgha en général pour en imposer la récitation dans une communauté bouddhique située à plus de mille kilomètres de la capitale royale de Rājagṛha, dans le Magadha. Il va

<sup>22</sup> BURNOUF 1852, p. 711.

<sup>23</sup> CUNNINGHAM 1871, p. 248-249.

<sup>24</sup> Sur ces découvertes archéologiques, voir SAHNI 1910.

<sup>25</sup> Sur Bairat, voir CUNNINGHAM 1871, p. 242-249.

<sup>26</sup> BROWN 1959, p. 12.

<sup>27</sup> Toponyme restitué par le géographe Louis Vivien de Saint-Martin (1802-1896) : Pāriyātra < Bhaīratha < Birat < Virāṭa, roi du pays des Matsya. JULIEN 1857, p. 337.

<sup>28</sup> 伽藍八所傾毀已甚。僧徒寡少習學小乘 (T. 2087, vol. 51, p. 890a25-26) : « Il y a huit saṃgharāma [monastère] qui sont déjà gravement penchés et endommagés. Le groupe de moines est très réduit et ils étudient le Petit véhicule ». Cf. JULIEN 1857, p. 207.

sans dire qu'en tant que laïc bouddhiste (upāsaka), le roi Aśoka a dû opérer, certainement sur le conseil de moines bouddhistes de son entourage, à une sélection de paroles attribuées alors au Buddha sur un ensemble beaucoup plus important, afin d'établir une collection pouvant répondre aux nécessités pressantes et aux difficultés que traversait alors cette communauté locale située dans la partie occidentale de son vaste empire. Ce sont donc sept enseignements qui furent retenus parmi tous ceux que le Buddha avait bien dits (subhāsita) :

priyadassi lājā māgadhe saṃghaṃ  
 abhivādetūnaṃ āhā appābādhat-  
 taṃ ca phāsuvihālattaṃ cā vidite  
 ve bhaṃte āvatake haṃā  
 buddhassi dhammassi saṃghassī ti  
 gālave ce prasāde ca e keci bhaṃte  
 bhagavatā buddhena bhāsīte savve  
 se subhāsīte vā e cu kho bhaṃte  
 hamiyāye disseyā hevaṃ sad-  
 dhamme cilaṭṭhitike hossaṭī ti  
 alahāmi hakaṃ taṃ vattave imāni  
 bhaṃte dhammapaliyāyāni *vina-  
 yasamukkassee aliyavasāni anāga-  
 tabhayāni munigāthā moneyasūtte  
 upatissapasine e cā lāghulo vāde  
 musāvādaṃ adhigīcya bhagavatā  
 buddhena bhāsīte* etāni bhaṃte  
 dhammapaliyāyāni icchāmi kiṃti  
 bahuke bhikkhupāye cā bhikkhu-  
 niye cā abhikkhinaṃ suneyu cā  
 upadhālayeyū cā hevaṃmevā upā-  
 sakā cā upāsikā cā etenā bhaṃte  
 imaṃ likhāpayāmi abhipretaṃ me  
 jānaṃtū ti.

« Le roi du Magadha au regard amical salue la Communauté et lui souhaite contentement et bien être. Vous savez, Messieurs, jusqu'où vont mon respect et ma foi au Bouddha, à la Loi et à la Communauté. Messieurs, tout ce que le Bienheureux Bouddha a dit est bien dit. Toutefois ce qui, Messieurs, me paraîtrait propre à rendre la Bonne Loi durable, je me permets de vous le dire. Messieurs, les sermons sur la Loi que voici : *l'Exaltation de la discipline*, la *Généalogie des Nobles*, les *Dangers Futurs*, les *Strophes du Sage*, le *Traité de la perfection morale*, les *Questions d'Upatissa* et le *Discours concernant le mensonge adressé à Rāhula par le bienheureux Bouddha* : ces sermons sur la Loi, Messieurs, je désire que la majorité des moines et des nonnes les écoutent souvent et y réfléchissent. Et de même les laïques des deux sexes. C'est pour cela, Messieurs, que je fais graver ceci : à savoir pour qu'on connaisse mes intentions. »<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> BLOCH 1950, p. 154-155.

Il ne nous appartient pas ici de faire le commentaire détaillé de cette inscription aśokéenne. Depuis le XIX<sup>e</sup> s., les bouddhologues européens essayèrent de saisir au mieux le sens à donner aux titres de ces sept *dhammapaliyāyāni* sans être jamais parvenus à être tout à fait d'accord entre eux<sup>30</sup>, tout comme ils tentèrent d'en trouver des correspondances avec des sources textuelles conservées dans les canons des différentes écoles bouddhiques, à commencer par celle des theravādin<sup>31</sup>. Ce qui retiendra ici l'attention sont avant tout les termes techniques qui s'y rencontrent, à savoir gāthā-, dont l'ancienneté est propre au fonds commun indo-iranien – le *Ṛgveda* atteste déjà l'emploi du terme isolé<sup>32</sup> ou bien en composition<sup>33</sup> –, et dont l'utilisation dans les *Brāhmaṇa* alterne avec des parties prosaïques ; sūtra- dont l'emploi remonte à l'*Atharvaveda*<sup>34</sup>, puis, dans un sens stylistique de composition, aux *Kalpasūtra* sans pour autant que les *Sūtra* bouddhiques n'aient jamais concordé avec le style mnémonique et concis des écoles ritualistes védiques à part certaines clausules encore présentes, par exemple, dans le *Dhammapada* ; et enfin, vinaya- attesté depuis RV 2.54.9, mais dont le sens de « comportement », et donc de « règles disciplinaires », est tout à fait propre au domaine des śramaṇa et, en l'occurrence ici, au mode de vie ascétique des membres de la communauté bouddhique (saṃgha) au sens strict, c'est-à-dire regroupant chronologiquement

---

<sup>30</sup> Sur la traduction de ces sept enseignements, voir notamment BURNOUNF 1852, p. 725 ; WILSON 1856, p. 366-367 ; SENART 1884, p. 489 ; BARUA 1915, p. 807 ; LEUMANN 1923, p. 317, HULTZSCH 1925, p. 173-174 ; LA VALLÉE-POUSSIN 1930, p. 127-130 ; BHATTACHARYA 1948, sans pagination ; BLOCH 1950, p. 154 ; SIRCAR 1967, p. 44 ; LAMOTTE 1976, p. 256-258 ; SCHNEIDER 1982, p. 492 ; HIRAKAWA 1990, p. 101 ; BABA 2025, p. 49-51. Sur le sens du titre *Anāgata-bhayāni*, voir également SKILLING 2010, p. 16 et 18.

<sup>31</sup> Sur la tentative d'identification de ces sept enseignements avec des textes bouddhiques issus de différents canons, voir notamment RHYS DAVIDS 1898, p. 639 ; BARUA 1915, p. 806-810 ; LA VALLÉE-POUSSIN 1930, p. 127-130 ; BHATTACHARYA 1948, p. xi-xii ; LAMOTTE 1976, p. 256-258 ; HIRAKAWA 1990, p. 101 ; SCHMITHAUSEN 1992, p. 113-117 ; BABA 2025, p. 49-51.

<sup>32</sup> RV 8.32.1 ; 8.71.14 et 9.99.4.

<sup>33</sup> RV 1.43.4 : gāthapatim (« maître du chant ») à côté de medhapatim (« maître du sacrifice »).

<sup>34</sup> AV 10.8.37.

[religieux-]mendiants (bhikṣu), puis [religieuses-]médiantes (bhikṣuṇī). Cette inscription royale contient ainsi trois termes techniques, pour l'essentiel issus de la sphère intellectuelle brāhmanique<sup>35</sup>, qui catégorisaient et différenciaient peut-être déjà des compositions attribuées au Buddha et qui se retrouvent dans la classification, notamment *Vinaya* et *Sūtra*, de certains canons des écoles anciennes du sthāvira-vāda. Néanmoins, si l'on admet, par exemple, l'identification faite par Thomas William Rhys Davids (1843-1922)<sup>36</sup>, puis reprise par le bouddhologue belge Étienne Lamotte (1903-1983) qui affirmait que « les *Munigāthā* répondent au *Munisutta* du *Suttanipāta* (I, 12), et Aśoka s'y réfère dans son édit de Bhadrā »<sup>37</sup>, il conviendrait alors de reconnaître que les tenants du theravāda substituèrent le terme « sutta » à celui de « gāthā » et qu'une certaine porosité stylistique et sémantique permit ce glissement à une date post-aśokéenne.

La collection de paroles du Buddha établie par le roi Aśoka et sa chancellerie a très tôt été considérée par les bouddhologues comme une preuve soit de l'existence d'un canon bouddhique déjà fixé en partie avant la période Maurya, soit, du fait parfois de l'absence de concordance évidente entre ces titres et ceux des textes dits canoniques, de l'inexistence de la formation et de la fixation d'un canon bouddhique avant le règne du roi Aśoka. Ainsi, ces deux alternatives s'imposèrent aux savants. L'indianiste russe Ivan Minayeff (1840-1890), spécialiste de la littérature en pāli,

---

<sup>35</sup> Les grands disciples du Buddha étaient nés dans la classe sociale (varṇa) proprement brāhmanique, tels Śāriputra, Maudgalyāyana ou encore Kātyāyana. Ils appartenaient tous à la mouvance des brāhmacarin qui se développa dès la période de l'âge du Fer (vers 1000 av. J.-C.) comme l'atteste *Atharvaveda* 11.5 (voir DUCŒUR 2022<sup>b</sup>, p. 104-105) et qui pourvoya durant des siècles les rangs des courants qui se revendiquaient appartenir à la classe « sociale » des śramaṇa mise en parallèle de celle des brāhmaṇa ritualistes comme l'indiquent la classification du paysage religieux indien par la chancellerie royale du roi Aśoka au III<sup>e</sup> s. av. J.-C. et les témoignages extra-indiens des auteurs d'expression grecque depuis la conquête des territoires du Nord-Ouest indien par Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.) et son armée.

<sup>36</sup> RHYS DAVIDS 1898, p. 639.

<sup>37</sup> LAMOTTE 1956, p. 261.

reconnaissait qu'aucune inscription aśokéenne, pas même celle de Bhabra ne confirmait l'existence des *Trois corbeilles* canoniques ou *Tripitaka* que les traditions respectives des sarvāstivādin et des theravādin faisaient remonter peu de temps après la mort du fondateur :

« [Aśoka] recommande à la communauté des fidèles et aux laïques d'étudier les thèses religieuses de toute une série d'écrits, de les graver en leur mémoire, mais dans les titres de ces écrits il n'y a pas la moindre allusion à l'existence du recueil pāli. Le roi recommande pour l'édification des fidèles, non les trois pitakas, mais les *dharmapaliyāyani*, et les titres que portent ces propositions religieuses sont inconnus dans le canon actuel. »<sup>38</sup>

L'indianiste français Émile Senart (1847-1928), quant à lui, émit l'hypothèse que la tradition bouddhique relative aux paroles du Buddha, qui avait cours au temps du roi Aśoka, était encore transmise uniquement par oralité et qu'il n'existait donc aucune tradition manuscrite : « Je remarque en passant qu'il n'est fait ici aucune allusion à des livres écrits ; *suneyu* paraît au contraire se référer clairement à une tradition purement orale »<sup>39</sup>. Néanmoins, dans la polémique relative à la figure historique du Buddha qui opposait déjà É. Senart, spécialiste des textes bouddhiques en langue sanskrite, au bouddhologue allemand Hermann Oldenberg (1854-1920), expert des textes pālis du theravāda, ce dernier ne manqua pas de voir, dans la liste lapidaire aśokéenne, l'attestation de l'existence tout à fait probable du canon pāli<sup>40</sup>. Comme à son habitude, l'indianiste strasbourgeois Auguste Barth (1834-1916) prit le contre-pied du savant allemand et remplaça l'approche

---

<sup>38</sup> MINAYEFF 1894, p. 92.

<sup>39</sup> SENART 1884, p. 488. Cf. BABA 2025, p. 52.

<sup>40</sup> « Dass die Existenz des alten Kanon durch die Inschrift von Bairāt geradezu erwiesen werde, wäre wohl ein wenig zu viel, aber immerhin zu viel gesagt. Doch darf man behaupten, dass die Inschrift die Existenz einer Reihe von Bestandteilen jenes Kanon gegen jeden ernstlichen Zweifel schützt und die Existenz des ganzen Kanon recht wahrscheinlich macht. », OLDENBERG 1898, p. 676. Cf. OLDENBERG 1912, p. 202-203.

historique au centre du débat en restant prudent quant à la possible existence d'un canon bouddhique – textes déjà codifiés et fixés – au temps du roi Aśoka :

« Les édits d'Açoka ne contiennent aucune allusion à un code sacré. Une de ses inscriptions, il est vrai, cite des livres bouddhiques ; mais elle paraît prouver précisément le contraire de la thèse de M. Oldenberg. Ce qui ressort, en effet, pour moi de l'inscription de Bhabra, c'est que le bouddhisme d'alors avait bien une littérature, mais point de canon. Que les textes mentionnés dans cette espèce de mandement royal aient été compris dans le Tipiṭaka actuel, je n'y contredis pas, bien qu'on ne les y ait pas encore identifiés d'une manière bien satisfaisante. Mais, à coup sûr, ils n'étaient pas encore codifiés comme ils le sont aujourd'hui. »<sup>41</sup>

En 1912, l'indianiste français Sylvain Lévi (1863-1935) entreprit d'étudier le vocable même de l'inscription de Bhabra et coupa court aux vaines discussions qui opposèrent durant tout le XIX<sup>e</sup> s. les Britanniques et les Allemands, spécialistes des textes bouddhiques pālis, aux Français, plus experts des textes sanskrits dans la droite ligne des recherches bouddhologiques inaugurées par Eugène Burnouf. La morphologie singulière de certains termes de cette inscription l'amena à supposer l'existence d'un dialecte maghadien plus archaïque – qu'il nomma langue bouddhique précanonique – que ne l'étaient le pāli et le sanskrit des textes bouddhiques et à affirmer par conséquent que « les stériles débats sur l'authenticité du canon pali ou du canon sanskrit sont éliminés. Sanskrit et pali n'apparaissent plus que comme les héritiers tardifs d'une tradition

---

<sup>41</sup> BARTH 1882, p. 239. Onze ans plus tard, il reformula sa pensée en ces termes : « Les célèbres édits du roi Piyadasi-Açoka (milieu du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère), sont aussi les premiers documents d'une authenticité incontestable que nous ayons du bouddhisme. Il est fort probable que, parmi les matériaux qui ont été incorporés au *Tripiṭaka*, il s'en trouve qui remontent plus haut ; car il est certain que le bouddhisme que nous voyons, dans ces inscriptions, érigé en une sorte de religion d'État de l'empire le plus puissant de l'Inde, avait dès lors une littérature. Mais bien des raisons permettent de douter qu'il ait, à cette époque déjà, possédé un canon. », BARTH 1893, p. 241.

antérieure, récitée ou rédigée dans un dialecte disparu, qui avait atteint déjà un stage avancé d'usure phonétique »<sup>42</sup>. Néanmoins, du fait du récit de la tradition bouddhique qui veut qu'un concile eut lieu à Rājagṛha, peu de temps après la mort du fondateur du saṃgha bouddhique, et eut comme premier objectif la classification des paroles du Buddha (buddhavacana) en deux (*Dharma* et *Vinaya*<sup>43</sup>) voire trois (*Sūtra*, *Vinaya* et *Abhidharma*<sup>44</sup>) ensembles distincts, l'histoire de la formation d'un canon bouddhique n'a jamais cessé d'animer les chercheurs et certains ont soit émis un doute quant à l'élaboration d'un canon bouddhique antérieur à la période Maurya<sup>45</sup>, soit continué de penser que l'inscription de Bhabra permettait de supposer l'existence de recueils canoniques bien antérieurs à cette même période, comme l'affirmait l'indianiste allemand Ulrich Schneider (1922-1992), spécialiste des textes pālis : « Although the texts, whose existence is established in this way for the third century B.C., do not stand in the centre of the buddhist doctrine, they nevertheless presuppose other more important texts and hence one (or even more) canonic collections »<sup>46</sup>. Ce que cette inscription atteste, d'un point de vue historique, est qu'il existait déjà au temps du roi Aśoka, au milieu du III<sup>e</sup> s. av. J.-C., des compositions qui étaient considérées comme paroles bien-dites (subhāsite) du Buddha, qui avaient reçu des titres concis composés de termes techniques que l'on retrouve dans les canons des écoles anciennes fixés plus tardivement – souvent durant les périodes kuṣāṇa et gupta – et qui qualifiaient un certain type d'enseignements du Buddha, soit disciplinaires, soit doctrinaux.

### *Une collection de compositions versifiées ?*

Dès le XIX<sup>e</sup> s., les savants européens essayèrent de trouver des

---

<sup>42</sup> LÉVI 1912, p. 511.

<sup>43</sup> Theravādin et dharmaguptaka.

<sup>44</sup> Sarvāstivādin.

<sup>45</sup> « Whether or no there ever existed a Buddhist Canon in that Old Māgadhī is still problematical. No inference should be definitely drawn as to the existence of such a Canon from the titles of seven texts (Bhābru Edict), though they are accidentally all in Old Māgadhī. », BARUA 1955, p. 58.

<sup>46</sup> SCHNEIDER 1982, p. 495.

correspondances entre les titres donnés par la chancellerie maurya et les textes bouddhiques conservés dans les différents canons des écoles anciennes et, plus particulièrement, dans celui des theravādin. Cependant, ces identifications restent hypothétiques et il est donc difficile de se faire une idée précise du contenu des compositions que le roi Aśoka recommanda vivement à la communauté des [religieux-]mendiants (bhikkhupāye), des [religieuses-]mendiantes (bhikkhuniye), des dévots (upāsakā) et des dévotes (upāsikā), installée près de Virāṭanagara dans l'ancien royaume des Matsya<sup>47</sup>, vers 250 av. J.-C. Si nous avons vu que pour É. Senart, il ne s'agissait probablement pas de textes écrits, mais d'un ensemble de compositions mémorisées et transmises de maître à disciple, alors il convient de supposer que ces paroles du Buddha devaient répondre à des règles mnémoniques particulières, ce que laisserait entendre, par exemple, un composé comme *Munigāthā* que T. W. Rhys Davids avait rapproché du *Munisutta* du canon des theravādin. Or, s'il apparaît bien que, dans le *Suttapiṭaka* dudit canon, ces compositions sont versifiées et qu'elles offrent une clausule finale récurrente (taṃ vāpi dhīrā munim vedayanti, « C'est lui que les sages reconnaissent comme *muni*<sup>48</sup> ») qui présuppose une récitation en chœur par les moines après que les trois premiers hendécasyllabes ont été psalmodiés par un déclamateur, elles ont été classées dans la partie canonique appelée *Khuddaka Nikāya*, c'est-à-dire le groupe des « petits » (khudda, skt. kṣudra), le terme renvoyant également à ce qui est « insignifiant ». Comme le soulignait à juste titre É. Lamotte au sujet de la place de ce savoir transmis :

« Les *Kṣudraka* dont parlent les écoles continentales étaient constitués pour l'essentiel par les récitations poétiques psalmodiées durant la nuit par quelques grands disciples et

---

<sup>47</sup> Le clan indo-ārya des Matsya remonte à la période védique, les Matsya étant déjà mentionnés en RV 7.18.6.

<sup>48</sup> Ce terme ṛgvédique (RV 7.56.8 ; 8.17.14 ; 10.136.4) renvoie, durant la période du śramanisme, à l'ascète ayant fait vœu de silence tel le Buddha qui, avant son éveil (bodhi) était connu sous l'appellation de Śākya-muni, l'ascète du clan des Śākya. Ses cinq premiers compagnons d'ascèse (tapas) d'avant l'éveil sont également dénommés muni dans les textes pālis.

que ces dernières avaient des parallèles dans les *Khuddaka* pâli. Il n'est donc pas douteux que toutes les écoles bouddhiques possédèrent des textes mineurs dont certains, remontant très haut dans le passé, formaient le patrimoine commun à toutes les sectes. Mais comme ces textes d'une haute valeur poétique ne traitaient pas *ex professo* de la vacuité, les bouddhistes continuèrent longtemps à se demander s'ils étaient véritablement parole du Buddha. C'est la raison pour laquelle ils ne furent jamais introduits dans les *Agama*. »<sup>49</sup>

Aussi, les tenants du theravāda, par exemple, opérèrent une classification des compositions bouddhiques reçues en héritage par une longue transmission orale avant d'être mises par écrit, à partir de critères de normativité que nous avons mentionnés ci-dessus, et reléguèrent dans une partie canonique de moindre valeur tout un ensemble de compositions versifiées qui pourraient remonter si ce n'est au temps du Buddha et de ses disciples même, au moins au temps du roi Aśoka. Le *Khuddaka Nikāya* regroupe, en effet, des textes versifiés tels le *Dhammapada*, l'*Udāna*, les *Theragāthā* et les *Therīgāthā*. Il en est de même dans le canon d'autres écoles anciennes et de leurs équivalents (*Arthavarga*, *Dharmapada*, *Pārāyaṇa* et *Sthaviragāthā*) qui, anciens et fondés sur la vie ascétique et érémitique, ne répondaient alors plus, au moment de leur classification, au nouvel idéal monastique et à une doctrine ayant évolué et qui prônait de plus en plus la notion de vacuité ou *śūnyatā* :

« Il s'agit manifestement de textes anciens, d'une haute valeur poétique, utilisant la stance comme principal moyen d'expression, mais où le Buddha ne joue pas le rôle principal. Les stances en question proviennent en majeure partie de disciples grands ou petits, voire même d'auteurs anonymes. Incertains d'y trouver l'expression authentique de la Parole du Buddha, les anciens compilateurs ont toujours refusé de les incorporer dans les *Agama*. Ils se souvenaient en effet de l'avertissement du Maître : "Il y a des gens qui écoutent

---

<sup>49</sup> LAMOTTE 1956, p. 261.

religieusement et acceptent les textes composés par des poètes, poétiques, littéraires, exotériques, prononcés par les disciples ... et qui laissent disparaître les textes promulgués par le Buddha, profonds, de sens profond, surnaturels, consacrés à la doctrine du vide” ».<sup>50</sup>

Le travail de normativité effectué par les theravādin ne doit pas faire oublier à l'historien que le classement qu'ils firent, et aujourd'hui connu, remonte à un moment donné de l'histoire de leur communauté (peut-être entre le I<sup>er</sup> s. av. J.-C. et le V<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) et qu'il ne peut donc être pris comme leur classification première, celle de leur école qui prit son essor au cours du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. Ainsi, certaines compositions, notamment versifiées, ont pu avoir une importance communautaire qu'elles perdirent par la suite du fait du bouleversement des critères de normativité en fonction de l'évolution de la doctrine même. Aussi est-il mal aisé de partir des genres littéraires actuellement connus dans les textes canoniques d'une seule école ancienne, en l'occurrence celle des theravādin, pour affirmer qu'il en était de même dans les sept compositions de l'édit royal comme l'affirmait Beni Madhab Barua (1888-1948) sans preuve aucune :

« The Bhābru Edict distinctly presupposes a traditional corpus of *Buddhavachana*, constituted of Discourses in prose as well as those in verse. Out of the seven recommended texts, four are found to be prose Discourses, two to be poems or poetical Discourses, and one to be a Discourses in prose or verse. The Rāhulovāda on *musāvāda* suggests the existence of other Rāhulovādas. »<sup>51</sup>

Il conviendrait plutôt de restituer l'histoire compositionnelle de ces différents enseignements en confrontant les versions conservées dans les écrits des différentes écoles anciennes. Pour illustrer notre propos, prenons l'exemple de ce que la chancellerie Maurya appela le « *Discours concernant le mensonge adressé à Rāhula par le*

---

<sup>50</sup> LAMOTTE 1956, p. 258.

<sup>51</sup> BARUA 1955, p. 36.

*bienheureux Bouddha* » (*lāghulo vāde musāvādaṃ adhigicya bhagavatā buddhena bhāsita*) qui ne semble pas avoir été connu, en ce temps-là, par un titre concis formant un composé comme les autres intitulés, mais qui le fut bien plus tard, dans le canon des theravādin, sous la dénomination d'*Ambalaṭṭhika-rāhulovāda-sutta*, classé parmi les enseignements du Buddha dans le *Majjhima Nikāya* ou *Corpus des [Sūtra] moyens*, donc étant reconnu comme buddhavacana par rapport à certaines compositions formant le *Khuddaka Nikāya*.

À la différence du capitaine Kitter et des pandits indiens, dès son analyse de l'inscription aśokéenne, É. Burnouf avait identifié *lāghula* à Rāhula, le fils du Buddha, et fit déjà remarquer sa forme ancienne, l'emploi du *gh* au lieu du *h* relevant d'un « archaïsme dont on trouve de fréquents exemples dans la langue des *Védas* »<sup>52</sup>. Ce particularisme linguistique avait donné l'occasion à S. Lévi de développer sa théorie d'une langue bouddhique précanonique, affirmant alors que « le clergé de Pāṭaliputra, auquel Aśoka s'est affilié, récite encore ses textes dans un dialecte magadhien marqué de traits originaux *Lāghula* (pour *Rāhula*, avec le *l* magadhien pour le *r* sanscrit, le *gh* archaïque pour le *h* sanscrit) »<sup>53</sup>. Burnouf fit également le lien avec un *Sutta* pāli nommé *Rāhulovāda* dont il prit connaissance par l'intermédiaire du *Mahāvamsa* traduit par George Turnour (1799-1843)<sup>54</sup>, ce que H. Oldenberg confirma plus tard en renvoyant au soixante-et-unième *Sutta* du *Majjhima Nikāya*<sup>55</sup>. Néanmoins, comme le souligna par la suite É. Senart, l'*Ambalaṭṭhika-rāhulovāda-sutta* « n'a pas à vrai dire le mensonge

---

<sup>52</sup> BURNOUF 1852, p. 715.

<sup>53</sup> LÉVI 1912, p. 512.

<sup>54</sup> BURNOUF 1852, p. 716. Eugène Burnouf pensait également que la mention d'un discours sur le mensonge tenu par le Buddha à son fils se comprenait d'autant mieux dans cette inscription royale que Rāhula était dit avoir professé une fausse doctrine : « Si *Lāghula* est *Rāhula*, qui est réputé fils de Çākya, nous savons par des autorités également respectables que *Rāhula* fonda de son côté une doctrine que nous ne devons pas nous étonner de voir condamnée en partie par le roi, dans une missive destinée à rappeler à l'orthodoxie primitive », BURNOUF 1852, p. 729.

<sup>55</sup> OLDENBERG 1879, p. XL, n. 1.

pour sujet unique, mais plutôt pour point de départ »<sup>56</sup>. Si cette dernière observation est parfaitement juste, il convient encore de formuler une seconde remarque qui semble ne jamais avoir été faite et qui permettrait de donner un peu de profondeur chronologique à l'histoire rédactionnelle de ce *Sūtra* et un éclairage différent sur l'inscription aśokéenne.

Le *Majjhima Nikāya* des theravādin n'est pas le seul à avoir subsisté et certains *Sūtra* sont également parvenus jusqu'à nous à travers une traduction chinoise du *Madhyam Āgama* (中阿含, *Zhōng āhán*) réalisée, entre 397 et 398 ap. J.-C., par le moine bouddhiste kaśmīrien Gautama Saṃghadeva. Il y a une forte probabilité que ce dernier ait traduit le *Corpus des [Sūtra] moyens* ayant appartenu à l'école des sarvāstivādin du Gandhāra<sup>57</sup>. Or, dans cet ensemble de textes se trouve le *Sūtra de Rāhula* (羅云經, *Luóyún jīng*) dont le récit cadre est identique à celui de la version pālie de l'école du theravāda.

*Ambalaṭṭhika-rāhulovāda-sutta (Majjhima Nikāya)*

evam me sutam | ekaṃ samayaṃ  
bhagavā rājagahe viharati veḷuvane  
kalandakanivāpe | tena kho pana  
samayena āyasmā rāhulo amba-  
laṭṭhikāyaṃ viharati | atha kho bha-  
gavā sāyanhasamayam paṭisallāṇā  
vuṭṭhito yenāmbalaṭṭhikā yenāyas-  
mā rāhulo ten' upasaṅkami | addasā  
kho āyasmā rāhulo bhagavantam  
dūrato va āgacchantam | disvāna  
āsanam paññāpesi udakaṃ ca pādā-  
nam | nisīdi bhagavā paññatte āsane  
| nisajja pāde pakkhālesi | āyasmā pi  
kho rāhulo bhagavantam abhivāde-  
tvā ekamantam nisīdi | atha kho  
bhagavā parittam udakāvasesam  
udakādhāne ṭhabetvā āyasmantam  
rāhulam āmantesi passasi no tvam

« Ainsi ai-je entendu : une fois, le  
Bienheureux demeurerait à l'endroit  
appelé Kalandaka-nivāpa, dans le  
bois de bambous, près de la ville  
de Rājagaha. En ce temps-là,  
l'Āyasmanta Rāhula séjournait à  
Ambalaṭṭhikā. Un après-midi, le  
Bienheureux, s'étant levé de son  
repos solitaire, se rendit à  
Ambalaṭṭhikā pour voir l'Āyas-  
manta Rāhula. L'Āyasmanta Rā-  
hula vit de loin le Bienheureux qui  
s'approchait, il prépara un siège à  
son intention et de l'eau pour se  
laver les pieds. Étant arrivé, le  
Bienheureux s'assit sur le siège  
préparé à son intention et se lava  
les pieds. L'Āyasmanta Rāhula

<sup>56</sup> SENART 1884, p. 487.

<sup>57</sup> 불교기록문화유산아카이브 : <https://kabc.dongguk.edu/index>.

rāhula imaṃ parittaṃ udakāva-  
sesaṃ udakādhāne ṭhapitanti ||

rendit hommage au Bienheureux  
puis s’assit à l’écart sur un côté.  
En laissant une petite quantité  
d’eau dans l’écuelle, le Bienheu-  
reux s’adressa à l’Āyasmanta  
Rāhula : “Ô Rāhula, voyez-vous  
cette petite quantité d’eau qui  
reste dans l’écuelle ?” »<sup>58</sup>

羅云經, *Luóyún jīng* (T. 26, vol. 1, p. 436a13-20)

我聞如是。一時佛遊王舍  
城。在竹林迦蘭哆園。爾  
時尊者羅云亦遊王舍城溫  
泉林中。於是世尊過夜平  
旦。著衣持鉢入王舍城而  
行乞食。乞食已竟至溫泉  
林羅云住處。尊者羅云遙  
見佛來。即便往迎取佛衣  
鉢。爲敷坐具汲水洗足。  
佛洗足已坐羅云座。於是  
世尊。即取水器瀉留少水  
已問曰。羅云。汝今見我  
取此水器瀉留少水耶。

« Ainsi ai-je entendu : Une fois, le Buddha demeurait dans la ville de Rājagṛha. Il résidait dans la Bamboueraie du jardin de Kalaṇḍaka. En ce temps-là, le vénérable Rāhula demeurait aussi dans la ville de Rājagṛha, dans la Forêt de sources chaudes. Là, le Vénéré du monde, la nuit étant passée et le matin étant arrivé, se vêtit, prit sa sébile et entra dans la ville de Rājagṛha pour y mendier sa nourriture. Quand il eut fini de mendier, il arriva à la Forêt de sources chaudes, là où séjournait Rāhula. Le vénérable Rāhula voyant de loin le Buddha arriver, s’empressa de l’accueillir et prit le vêtement et la sébile du Buddha. Il installa un siège pour lui et puisa de l’eau pour laver ses pieds. Le Buddha s’étant laver les pieds, s’assit sur le siège de Rāhula. Alors, le Vénéré du monde prit instantanément un récipient d’eau, le renversa en y laissant un peu d’eau et demanda : “Rāhula, me vois-tu maintenant prendre ce récipient d’eau et le renverser en y laissant un peu d’eau ?” »

À quelques détails près, ces deux récits cadres, en prose, – très proche des récits upaniṣadiques anciens – sont identiques et montrent qu’ils appartiennent à un fonds commun que les deux écoles anciennes partagèrent. De même, les deux versions se poursuivent en prose et contiennent des recommandations du

<sup>58</sup> WIJAYARATNA 2011, p. 839.

Buddha à Rāhula visant à éveiller ce dernier aux risques qu'engendre une parole mensongère. À la phrase récurrente, « De même, ô Rāhula, il n'y a que très peu de qualités de samana chez les individus qui n'ont pas honte à dire des mensonges délibérés. »<sup>59</sup> (evam parittam kho rāhula tesam sāmāññaṃ yesam natthi sampajānamusāvāde lajjā ti), correspond celle chinoise répétée à cinq reprises, « [Car] ils disent des mensonges à leur escient, sans en avoir honte ni regret, sans aucun sentiment d'humiliation ni de culpabilité. »<sup>60</sup> (謂知已妄言不羞不悔無慚無愧, wèi zhīyǐ wàngyán bù xiū bùhuǐ wúcán wúkuì). Mais alors que les deux parties prosaïques s'achèvent par une exhortation conclusive commune<sup>61</sup>, seule la version des sarvāstivādin continue – toujours en prose – par un développement doctrinal propre à cette école ancienne, puis s'achève par la phrase, « Le Vénéré du monde [le] dit encore en stances : » (世尊復說頌曰, shìzūn fù shuōsòng yuē<sup>62</sup>). Cette phrase introduit cinq gāthā totalement absentes dans la version pālie des theravādin et dont la prosodie chinoise atteste leur ancienneté :

羅云經, *Luóyún jīng* (T. 26, vol. 1, p. 437b11-20)

身業口業 意業羅云  
善不善法 汝應常觀

« L'acte de corps, l'acte de parole et l'acte de pensée, ô Rāhula, sont-ils bons ou non ? Tu dois toujours les observer.

知已妄言 羅云莫說  
禿從他活 何可妄言

**Une parole mensongère** en connaissance de cause, ô Rāhula, ne la dis pas ! L'homme sans cheveux vivant dans la dépendance des autres, comment peut-il **mentir** ?

覆沙門法 空無真實  
謂說妄言 不護其口

Trahir la loi du śramaṇa, la rendre vaine et fausse, voilà ce qu'est **mentir** et ne pas surveiller ses paroles.

<sup>59</sup> WIJAYARATNA 2011, p. 839.

<sup>60</sup> T. 26, vol. 1, p. 436a22-23 ; 28 ; 436b4-5 ; 9-10 et 25.

<sup>61</sup> tasmā iha te rāhula hassā pi na musā bhaṇissāmīti evaṃ hi te rāhula sikkhitabbaṃ : « C'est pour cela, ô Rāhula, que vous devez vous discipliner en vous disant : “Même pour m'amuser, je ne dirai pas de mensonge.” », WIJAYARATNA 2011, p. 840 ; et 是故羅云。當作是學。不得戲笑妄言 (shìgù luóyún dāngzuò shì xué bùdé xìxiào wàngyán) : « C'est pourquoi, ô Rāhula, il faut nécessairement l'apprendre. Ne ris pas futillement, ne dis pas de mensonge ! », T. 26, vol. 1, p. 436b25-27.

<sup>62</sup> T. 26, vol. 1, p. 437b10.

故不妄言 正覺之子  
是沙門法 羅云當學

Alors, ne pas dire de **mensonges** est le fruit de l'éveil juste ; C'est la loi du śramaṇa ; **ô Rāhula**, il faut l'apprendre !

方方豐樂 安隱無怖  
羅云至彼 莫爲害他

En tous lieux l'abondance, la joie, la paix, le calme, sans crainte ; **Ô Rāhula**, pour les atteindre, ne fais pas de mal à autrui ! »

Dès lors, la question de l'histoire compositionnelle de ce *Sūtra* concernant l'enseignement du Buddha à Rāhula se pose, car les versions respectives de ces deux écoles anciennes ne sont pas complètement identiques, chacune d'entre elles ayant, certes, transmis un cadre commun – propre à instruire les moines novices (pā. sāmaṇera, skt. śrāmaṇera) –, mais comportant néanmoins des variantes. Plus encore, nous pourrions voir dans ces cinq gāthā, relatives aux paroles mensongères (musāvādaṃ) adressées par le Buddha à Rāhula, les vestiges d'un ensemble de beaux-dits (subhāsita) plus important que l'inscription royale mentionne, que le roi Aśoka désirait être récités, écoutés et médités par tous les membres de ce saṃgha local, et que seule l'école des sarvāstivādin aurait conservés en partie. Nous aurions là un fragment unique de ces subhāsita remontant peut-être au temps du grand roi Maurya, période durant laquelle eut lieu un schisme qui entraîna une division majeure du saṃgha bouddhique sthaviravāda et qui aboutit à deux grands courants de pensée, celui des vibhajyavādin et celui des sarvāstivādin. Les premiers n'auraient pas conservé ces gāthā relevant de la prosodie et de la transmission mnémonique, les seconds en auraient gardé un ensemble fragmentaire. En tout état de cause, le contenu même de ces gāthā concorde avec les circonstances de rédaction de l'édit royal, à savoir une mise en garde contre la parole mensongère (musāvādaṃ) qui divise cette communauté bouddhique locale, parole mensongère à comprendre, telle que l'avait déjà précisée É. Burnouf en son temps, comme « hérésie menteuse » ou « fausse doctrine »<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> BURNOUF 1852, p. 716.

*Une collection de « dhammapaliyāyāni »*

L'édit de Bhabra a cette particularité de contenir des termes techniques qui ont été considérés par les savants du XIX<sup>e</sup> s. comme appartenant au vocable même du saṃgha bouddhique puisqu'ils se retrouvent dans leurs écrits dits canoniques. Trois d'entre eux intéressent plus particulièrement la question des critères de normativité : subhāsīte, saddhamme et dhammapaliyāyāni. Notons immédiatement que nulle part dans l'ensemble des édits d'Aśoka, n'apparaît le composé buddhavacana, pourtant si répandu et faisant autorité dans les canons respectifs des écoles anciennes. Ce concept au fondement de leurs critères de normativité existait-il déjà au temps d'Aśoka ? Il est impossible de le déterminer, mais nous pouvons en douter.

Le terme « subhāsīte », dans la phrase « tout ce qui a été dit par le Fortuné Éveillé est bien-dit. » (bhagavatā buddhena bhāsīte savve se subhāsīte), renvoie à la parole « bien dite » (su + √bhāṣ-), au discours éloquent, au « beau-dit » – comme le traduisait Ludwik Sternbach (1909-1981) –, qui fut à l'origine d'une longue tradition gnomique et didactique dans la littérature indienne, et notamment dans celle d'expression sanskrite <sup>64</sup>. Cependant, cette forme adjectivale ne se rencontre guère dans le *Veda*, mais apparaît pour l'essentiel dans le *Mahābhārata* <sup>65</sup> et dans le *Rāmāyaṇa* <sup>66</sup> pour qualifier une parole ou un discours éloquents, ainsi que dans le *Mānavadharmasāstra* <sup>67</sup> et, avec quelques emplois, dans les *Purāṇa*. Ce n'est donc pas un qualificatif très courant dans la littérature d'obédience brāhmanique à la différence des textes bouddhiques qui attestent un emploi assez fréquent de cet adjectif verbal. Il peut, par

---

<sup>64</sup> Les premières traces de paroles bien-dites se trouvent déjà dans le *Ṛgveda*, notamment RV 10.117, puis dans les *Brāhmaṇa*. Sur l'histoire de cette littérature, voir STERNBACH 1974.

<sup>65</sup> Mbh 12.92.29 (subhāsīte avec mise en abîme) : atrāpi sukṛtaṃ karma vācaṃ caiva subhāsītām | samīkṣya pūjayan rājā dharmam prāpnoty anuttamam ||

<sup>66</sup> On ne compte seulement que six occurrences : Rm 3.63.1 ; 4.513 ; 4.12.1 ; 4.37.4 ; 5.37.17 et 6.107.1.

<sup>67</sup> MāDhŚ 2.240 : striyo ratnāny atho vidyā dharmah śaucaṃ subhāsitam | vividhāni ca śīlpāni samādeyāni sarvataḥ ||

exemple, qualifier une gāthā, comme dans les sources textuelles appartenant aux écoles anciennes tant theravāda que mahāsaṃghika. Ainsi, dans le *Sekkhassutta* du *Majjhima Nikāya*, il est raconté comment, devant les Śākya de Kapilavastu, Ānanda rapporta une strophe chantée bien-dite (gāthā [...] subhāsītā) qu’avait déclamée le Brahmā Sanaṅkumāra, ces deux derniers, gāthā et Sanaṅkumāra déjà cités dans l’*Ambaṭṭhasutta* du *Dīgha Nikāya* :

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>brahmunā p’esā mahānāma<br/>sanaṅkumārena gāthā bhāsītā<br/><i>khattiyo seṭṭho jane tasmim<br/>ye gottapaṭisārino  <br/>vijjācaraṇasampanno<br/>so seṭṭho devamānuse ti   </i><br/>sā kho pan’esā mahānāma<br/>brahmunā sanaṅkumārena<br/><b>gāthā</b> sugītā na duggītā<br/><b>subhāsītā</b> na dubbhāsītā<br/>atthasaṃhitā no anattasaṃhitā<br/>anumatā bhagavatā ti</p> | <p>« C’est le Brahmā Sanaṅkumāra qui<br/>dit cette gāthā :<br/>“Les Khattiyas sont supérieurs parmi<br/>les gens qui se remémorent leur<br/>lignage du passé. Mais celui qui<br/>possède le savoir et la conduite est<br/>meilleur parmi tous les dieux et les<br/>humains.”<br/>Ô Mahānāma, par le Brahmā Sanaṅ-<br/>kumāra cette <b>gāthā</b> a été bien chantée,<br/>et non pas mal chantée. Elle a été <b>bien<br/>dite</b>, et non pas mal dite. Elle a été<br/>pourvue de bon sens, elle n’est pas<br/>dépourvue de bon sens. Cela a été<br/>confirmé par le Bienheureux. »<sup>68</sup></p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Cette gāthā éloquente est cependant mise dans la bouche du Buddha lui-même dans le *Mahākappinasutta* (*Saṃyutta Nikāya* 2.21.11) et montre comment ce changement de déclamateur, opéré par les milieux intellectuels du theravāda, lui a assuré autorité et reconnaissance. Dans l’école mahāsaṃghika, les formulaires de *Anugītāgāthā*, propres au bodhisattvayāna, révèlent que ceux qui s’étaient engagés dans cette voie de l’éveil (bodhi) déclamaient vouloir, un jour, parvenir à la boddhéité en accomplissant tout ce qu’un éveillé (buddha), quel qu’il fût, avait lui-même accompli autrefois, notamment énoncer des paroles bien-dites œuvrant à la conversion des auditeurs<sup>69</sup>. Outre « la [strophe] chantée bien-dite »

<sup>68</sup> WIJAYARATNA 2010, p. 716.

<sup>69</sup> *Mahāvastu* 1.42.4 (= 1.53.3) : evaṃ ca me śruṇensuḥ devamanuṣyā subhāṣitaṃ

(gāthāṃ subhāṣitāṃ), attestée à dix reprises dans le *Mahāvastu*, le *Jātaka* de Surūpa raconte comment le Buddha, dans une vie antérieure durant laquelle il avait repris naissance sous la forme d'un cerf, était en quête d'une gāthā éloquente (subhāṣitagāthā) qui lui aurait offert de progresser sur la voie de l'éveil. Dans le cadre de la doctrine du bodhisattvayāna, le cerf était prêt à mourir pour pouvoir l'entendre, tout comme un bodhisattva devrait être prêt à donner sa vie pour ouïr une seule parole éloquente relative à la doctrine bouddhique :

*Mahāvastu 2.256*

surūpaṃ nāma hariṇaṃ lubdhako  
 etad abravīt | asti **subhāṣitagāthā**  
 mānsaṃ dehi śṛṇohi me || yadi  
 vināśadharmaṇa mānsenāhaṃ **subhāṣitaṃ** śṛṇomi mānsaṃ te demi |  
 śīghraṃ brūhi **subhāṣitaṃ** ||  
 lubdhako āha ||

*satāṃ pādarajaḥ śreyo*  
*na giri kāmcanāmayam |*  
*so rajo śokahānāya*  
*sa giri śokavardhanaḥ ||*

« Un chasseur dit ceci à un cerf nommé Surūpa : “Il existe **une [strophe] chantée bien-dite**. Donne-moi ta chair et écoute[-la] de moi.” [Le cerf répondit :] “Si, grâce à ma chair périssable, je peux entendre **une parole bien-dite**, je te donne ma chair. Énonce promptement [cette] **parole bien-dite**.” Le chasseur répondit :

*“La poussière aux pieds des hommes de bien vaut mieux qu’une montagne d’or. Cette poussière diminue la douleur, [tandis que] cette montagne l’augmente.” »*

Néanmoins, et même si ces paroles ont été considérées comme subhāṣita, alors même qu’elles n’avaient pas été prononcées par le Buddha lui-même, les bhikṣu de l’école du theravāda énoncèrent, à un moment de leur histoire communautaire, des critères pour établir une norme<sup>70</sup> régissant l’authenticité d’une parole bien-dite :

---

vākyam | evaṃ ca dharmacakraṃ pravartaye bahujaṇahitāya | « Ainsi encore, puissent les dieux et les humains écouter ma parole bien-dite. Ainsi encore, puissè-je faire tourner la roue de la doctrine pour le bien de la multitude. »

<sup>70</sup> Voir notamment LAMOTTE 1984, p. 5.

*Subhāsitasutta (Khuddakanikāya, Suttanipata)*

bhagavā etad avoca catūhi  
bhikkhave aṅgehi samannāgatā  
vācā subhāsītā hoti na dubbhāsī-  
tā anavajjā ca ananuvajjā ca  
viññūnaṃ katamehi catūhi idha  
bhikkhave bhikkhu subhāsitañ  
ñeva bhāsati no dubbhāsitaṃ  
dhammañ ñeva bhāsati no  
adhammaṃ piyañ ñeva bhāsati  
no appiyaṃ saccañ ñeva bhāsati  
no alikaṃ

« Le Bhagavat dit ceci : “Ô  
[religieux-]mendiants, une parole  
dotée de quatre éléments [consti-  
tuants] est bien dite, non pas mal  
dite. Elle est irréprochable et n’est  
pas critiquée par les gens sensés.  
Quels sont ces quatre éléments  
[constituants] ? Quand, ô religieux-  
mendiants, un religieux-mendiant  
parle bien, non pas mal ; quand il  
parle sur la doctrine, non pas contre  
la doctrine ; quand il parle agréable-  
ment, non pas désagréablement ;  
quand il parle avec sincérité, non pas  
fausseté.” »

Parmi ces quatre critères, notons que, comme dans l’édit royal d’Aśoka, une parole bien-dite bouddhique doit ne pas aller contre la doctrine (pā. dhamma, skt. dharma) et ne doit pas être mensongère. Elle doit au contraire magnifier le dharma bouddhique et allonger son temps d’existence parmi les êtres vivants. Il n’est donc pas étonnant de rencontrer la formule lapidaire employée par la chancellerie Maurya dans la littérature bouddhique. Ainsi, dans son *Śikṣāsamuccaya* (*Analecte de l’apprentissage*), le madhyamaka Śāntideva (VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.) reprit les critères de normativité d’une parole bien-dite et conclut en citant un passage de l’*Adhyāśaya-saṃcodanasūtra* dans lequel il est spécifié au bodhisattva Maitreya que « tout ce qui est bien dit a été dit par le Buddha » (subhāsitaṃ sarvaṃ tad buddhabhāsitaṃ). Au cours de ce processus de transmission depuis la période Maurya jusqu’au temps des Gupta postérieurs, les termes du formulaire furent conservés, mais néanmoins inversés permettant de renverser les critères de normativité des écoles anciennes et laisser ainsi libre cours au développement de la pensée des mahāyānistes.

L’édit de Bhabra a aussi cette spécificité de mentionner à plusieurs reprises le terme « dhamma », mais dont les emplois ne renvoient probablement pas aux mêmes signifiés. Dans le formulaire

propre au trois joyaux (triratna) « buddhassi dhammassi saṃghassī », il ne fait aucun doute que le substantif fait référence à la doctrine bouddhique enchâssée entre le Buddha et le saṃgha. La question avait été posée de reconnaître ce même signifié dans le composé རཏ་ཅེ་ de la phrase « hevaṃ sadhamme cilaṭṭhitike hossaṭī ». Si Eugène Burnouf avait affirmé que « le sens de *sadhammê*, forme mâgadhié pour le pâli *saddhammo*, n'est pas douteux »<sup>71</sup>, Émile Senart, quant à lui, considéra qu'il fallait restituer une forme corrélatrice « sa dhamme » (« cette loi religieuse »<sup>72</sup>) et donc qu'il convenait de « renoncer à chercher dans *sadharma* le composé *saddharma* qu'y avait vu Burnouf »<sup>73</sup>. Bien qu'il existe également dans les textes pâlis la très rare forme « sadhamma » (« sa propre doctrine ») pour désigner la doctrine de fondateurs de groupes religieux<sup>74</sup>, le sens de « vraie doctrine » dans le composé sadhamme (pā. saddhamma, skt. saddharma), c'est-à-dire la doctrine bouddhique qui seule est véridique, fut définitivement confirmé lorsque la phraséologie même de l'inscription aśokéenne (hevaṃ sadhamme cilaṭṭhitike hossaṭī) entra en résonnance avec celle utilisée dans le *Kimbilasutta* de l'*Aṅguttara Nikāya* : saddhammo cilaṭṭhitiko hoti. Plus encore, il est question dans ce *Sutta* pâli des responsables de la longue durée de la doctrine bouddhique, à savoir les quatre classes de membres composant le saṃgha, telles qu'elles sont également énumérées dans l'édit du roi Aśoka :

ko pana bhante hetu ko paccayo  
yena tathāgate parinibbute **sad-**  
**dhammo cilaṭṭhitiko hoti** ti | idha  
kimbila tathāgate parinibbute  
*bhikkhū bhikkhuniyo upāsakā*  
*upāsikāyo* satthari sagāravā viha-  
ranti sappatissā dhamme sagāravā  
viharanti sappatissā saṅghe sagā-  
ravā viharanti sappatissā sikkhāya

« “Et quelle est, ô maître, la cause, quelle est la raison pour laquelle, après la complète extinction de l'Ainsi-venu, **la vraie doctrine devient durable** ?” [Le Buddha répondit :] “Supposons, ô Kimbila, qu'après la complète extinction de l'Ainsi-venu, *les moines, les nonnes, les dévots et les dévotes*

<sup>71</sup> BURNOUF 1852, p. 718.

<sup>72</sup> SENART 1884, p. 489.

<sup>73</sup> SENART 1884, p. 483.

<sup>74</sup> *Aṭṭhakavagga* (Sn 4.13.12) et *Pārāyanavagga* (Sn 5.1.45).

sagāravā viharanti sappatissā  
 aññamaññaṃ sagāravā viharanti  
 sappatissā | ayaṃ kho kimbila hetu  
 ayaṃ paccayo yena tathāgate  
 parinibbute **saddhammo ciratthiti-**  
**ko hoti** ti ||

vénèrent et prêtent attention à  
 l’enseignant, vénèrent et prêtent  
 attention à la doctrine, vénèrent et  
 prêtent attention à la communauté,  
 vénèrent et prêtent attention à  
 l’apprentissage, vénèrent et prêtent  
 attention les uns aux autres. Voilà  
 la cause, ô Kimbila, voilà la raison  
 pour laquelle, après la complète  
 extinction de l’Ainsi-venu, **la vraie  
 doctrine devient durable.**” »

Reste une troisième occurrence dans laquelle se rencontre le substantif « dhamma », celle du composé « dhammapaliyāyāni ». Ce terme technique est peut-être celui qui pose le plus de difficulté à en saisir le sens même s’il ne semble pas qu’il ait beaucoup attiré l’attention des bouddhologues. De fait, nous ne pouvons que constater que la chancellerie maurya n’a pas employé de nouveau le terme « subhāsita » pour désigner les sept compositions énumérées, mais bien celui de « dhammapaliyāyāni ».

Dès la découverte de l’inscription royale, les tentatives de déchiffrement du capitaine Kittoe et des pandits indiens, Kamalakanta et Sarodha Prushad, restituèrent des formes grammaticalement inintelligibles – « ímpali yáyami » et « dhummpali yayani »<sup>75</sup> –, ce qui ne les empêcha guère d’en donner une traduction tout aussi inintelligible. Il fallut donc attendre que Burnouf s’attelât à la lecture de cet édit pour qu’il en reconnût immédiatement la forme correcte :

« Le troisième mot, que l’inscription donne incomplet d’une syllabe, *dhammapayâyani*, doit être lu *dhammapaliyâyâni*, comme il l’est par le monument même plus bas à la ligne 6, *dhammapaliyâyâni*, en sanscrit *dharmaparyâyâni*. Cette expression *dharmaparyâya* se trouve très fréquemment dans les livres du Népal, où elle est appliquée aux Sûtras : elle l’est particulièrement à notre *Lotus* même, et je l’ai traduite

<sup>75</sup> BURT 1840, p. 618-619.

toujours ainsi : “ce Sûtra où est exposée la loi.” Ici le sens d’*exposition* serait sans doute incomplet, quoiqu’il soit, en quelque manière, justifié par la valeur que l’*Abhidhâna ppadîpihâ* attribue au pâli *pariyâya*, celle de “discours religieux.” En sanscrit, outre le sens fondamental d’*ordre*, *arrangement*, *succession régulière*, le mot *paryâya* a encore, selon Wilson, celui de *comprehensiveness*, *aggregation* ; c’est de ce sens que je m’autorise pour traduire *dhammapaliyâyâni* par “les sujets qu’embrasse la Loi”. »<sup>76</sup>

Eugène Burnouf était hésitant sur le sens à donner au composé, notamment à cause de la forme singulière de °paliyâyâni. Il est vrai que le composé sanskrit dharmaparyāya- n’est nullement attesté dans le *Veda* et interroge donc sur le sens à lui donner dans cette inscription royale. E. Burnouf dut donc se référer à un lexique bien postérieur à la période maurya, l’*Abhidhānappadīpikā*, composé par le theravādin srilankais Moggallāna Thera qui vécut au XII<sup>e</sup> s. Dans ce travail lexicographique offrant un certain nombre de synonymes, l’auteur mentionne le terme *pariyāya*-<sup>77</sup> (පරියාය) pour lequel il a donné une liste de mots équivalents dont le substantif *desanā* (දෙසනා) ou « discours », en deuxième position après celui de *kāraṇa* (කාරණ) ou « cause ». C’est donc sur cette information qu’E. Burnouf s’autorisa à voir, dans le mot *paliyāya*-, une sorte de « sujet de discours » sur la doctrine bouddhique. Mais à lire les traductions proposées, tout au long des décennies, par les bouddhologues ayant cherché à rendre le sens du terme « *dhammapaliyâyâni* » de l’inscription aśokéenne, il est aisé de remarquer combien la chose ne fut guère facile et qu’il ne se dégage de ces multiples interprétations aucun véritable consensus.

#### Traductions du terme « *dhammapaliyâyâni* »

|                        |                                   |
|------------------------|-----------------------------------|
| BURNOUF 1852, p. 725 : | « Les sujets qu’embrasse la Loi » |
| WILSON 1856, p. 366 :  | « The precepts of the law »       |
| SENART 1884, p. 489 :  | « Les morceaux religieux »        |
| MINAYEFF 1894, p. 92 : | « Thèses religieuses »            |

<sup>76</sup> BURNOUF 1852, p. 713-714.

<sup>77</sup> SUBHŪTI 1865, p. 116, § 837.

|                                      |                                                                                                                                                    |
|--------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| RHYS DAVIDS 1898, p. 639 :           | « Passages »                                                                                                                                       |
| BARUA 1915, p. 807 :                 | « ‘Sacred texts’ »                                                                                                                                 |
| OLDENBERG 1898, p. 634 :             | « Eine Reihe religiöser Textstücke »                                                                                                               |
| RHYS DAVIDS and STEDE 1921, p. 174 : | « <i>Dhammapariyāya</i> : a short discourse, or a verse, or a poem, with a moral or a text; usually an exposition of a single point of doctrine. » |
| LEUMANN 1923, p. 317 :               | « Diese Lehrstücke »                                                                                                                               |
| HULTZSCH 1925, p. 173 :              | « The expositions of the Dharma »                                                                                                                  |
| LA VALLÉE-POUSSIN 1930, p. 127 :     | « Les textes sacrés »                                                                                                                              |
| LA VALLÉE-POUSSIN 1930, p. 132 :     | « Exposés du Dharma »                                                                                                                              |
| BHATTACHARYA 1948, s. p. :           | « The texts of Dharma »                                                                                                                            |
| BLOCH 1950, p. 154 :                 | « Les sermons sur la Loi »                                                                                                                         |
| BLOCH 1950, p. 154, note 6 :         | « Discours explicatifs »                                                                                                                           |
| EDGERTON 1953, p. 279 :              | « <i>Device, means of</i> (teaching), <i>the doctrine</i> , and so, secondarily, <i>religious discourse</i> . »                                    |
| SIRCAR 1967, p. 44 :                 | « The texts of Dharma »                                                                                                                            |
|                                      | « The sacred texts »                                                                                                                               |
| LAMOTTE 1976, p. 256 :               | « Les sermons sur la Loi »                                                                                                                         |
|                                      | « Les discours sur la Loi »                                                                                                                        |
| SCHNEIDER 1982, p. 492 :             | « Expositions on the Dharma »                                                                                                                      |
| HIRAKAWA 1990, p. 101 :              | « The doctrines »                                                                                                                                  |
| BABA 2025, p. 49 :                   | « 法の説明 » (hō no setsumei, « explication du Dharma »)                                                                                               |

Ce repérage, s'échelonnant de 1852 à 2025, montre la difficulté qu'eurent les bouddhologues à cerner le sens du composé « *dhammapaliyāyāni* ». Ivan Minayeff (1840-1890), par exemple, partit du sens de « synonyme » pour en arriver à celui de « thèse religieuse » :

« *Dharmaparyāya* signifie des expressions synonymes dans les livres de la loi et, dans un sens dérivé, une matière à examen, une étude, une exposition de la loi, autrement dit des thèses religieuses. »<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> MINAYEFF 1894, p. 86.

Mais comment concilier cette idée de « thèse religieuse » avec le contexte de promulgation d'un tel édit royal qui vise justement à ne pas dévier de l'orthodoxie des écoles anciennes et donc à éviter toute interprétation – fût-elle simplement « synonymique » –, de ce que le Buddha a dit et bien dit (subhāsita) ? Car, quoi qu'en disent les sources textuelles bouddhiques, la notion même de buddhavacana est absente d'un tel édit qui contient néanmoins des termes très techniques appartenant au saṃgha bouddhique. Il apparaît donc qu'au moins un des critères de normativité développé par une ou plusieurs écoles anciennes ayant participé à l'élaboration de cet édit au côté de la chancellerie du roi Aśoka reposait sur la notion même de parole bien-dite énoncée par le Buddha lui-même. Le Buddha restant alors la seule et authentique autorité pour ces écoles anciennes. Car, là encore, il convient d'éviter tout anachronisme et de ne pas projeter, sur le sens à donner à « dhammapaliyāyāni », celui que lui donnèrent des écoles anciennes et mahāyāniques en se l'appropriant. C'est ainsi que Beni Madhab Barua (1888-1948) s'aventura dans des corrélations hasardeuses allant jusqu'à affirmer que le terme même remonte au Buddha lui-même :

« The name *Pariyāya* was suggested by the Buddha himself for a connected discourse or reasoned statement on a point of his Doctrine or Discipline. This has been replaced in the extant Pali Canon by *sutta*, which matches with *sūkta* ('well-said something') as well as *sūtra* ('threaded or aphoristic something'). In the Sarvāstivāda Canon we have *paryāya-sūtra* instead of a mere *pariyāya* or a mere *sūtra*, which, to say the least, is an overdoing of things. A *Pariyāya* with its methodical setting of propositions and logical sequence of thoughts bears out the true textual significance of the term Pāli. »<sup>79</sup>

Il nous semble plus prudent de restituer le sens de « dhammapaliyāyāni » dans le contexte historique qui fut celui de la chancellerie des Maurya au milieu du III<sup>e</sup> s. av. J.-C. Or, pour bien saisir la place que tient ce composé dans l'économie de l'édit royal,

---

<sup>79</sup> BARUA 1955, p. 29.

il est nécessaire, au préalable, d'en estimer sa fréquence dans la littérature bouddhique. En effet, le composé n'est pas courant. Nous avons déjà indiqué qu'il n'apparaissait nullement dans le *Veda* et qu'il ne dérive donc pas de la tradition brāhmanique. Il s'agit donc probablement d'un néologisme qui, dans l'état actuel des sources datables, a pu être forgé par l'administration maurya. Force est de constater que ce composé n'est pas fréquent dans les sources textuelles bouddhiques. Il se rencontre, par exemple, dans le canon des theravādin aussi bien dans les *Vinaya* que dans les *Sutta*. Néanmoins, on ne compte que deux occurrences dans un seul *Vinaya*, le composé étant à l'accusatif singulier : « dhammapariyāyaṃ abhāsi » et « dhammapariyāyaṃ sutvā ». Il est intéressant de noter qu'il s'agit du *Vinaya* nommé *Upatissa-pasine*<sup>80</sup> (*Les questions d'Upatissa*), titre qui fait partie des sept compositions citées dans l'édit royal : *upatissapasine*. Le composé est un peu plus fréquent dans les *Sutta* avec neuf occurrences. Outre la même construction grammaticale<sup>81</sup> que dans le *Vinaya*, son emploi est accompagné d'un thème<sup>82</sup> qui a, en fait, servi à intituler le *Sutta* lui-même, ou bien, dans un seul cas, du titre d'un commentaire spécifique<sup>83</sup> sur la doctrine bouddhique introduit par nāma (« qui a pour nom »). Il peut également entrer en composition avec le thème traité comme dans le *Milindapañha*<sup>84</sup>. Dans le *Mahāvastu* de l'école mahāsaṃghika, se

<sup>80</sup> *Mahāvagga* 1.23.1-10.

<sup>81</sup> *Ñātikasutta* (*Samyutta Nikāya*) : dhammapariyāyaṃ abhāsi ; *Anaṅgaṇasutta* (*Majjhima Nikāya*) : dhammapariyāyaṃ sutvā.

<sup>82</sup> *Mahācattārīsakasutta* (*Majjhima Nikāya* 117) : mahācattārīsakaṃ dhammapariyāyaṃ (« [Ce] dhammapariyāya relatif aux Quarante Grands ») *Sevitabbā-sevitabbasutta* (*Majjhima Nikāya*) : sevitabbāsevitabbaṃ vo bhikkhave, dhammapariyāyaṃ desissāmi (« Je vais vous enseigner le dhammapariyāya de ce qu'on doit suivre et de ce qu'on ne doit pas suivre. ») ; *Samyogasutta* (*Aṅguttara Nikāya* 7.51) : saṃyogavisamyaogaṃ vo bhikkhave, dhammapariyāyaṃ desissāmi (« Je vais vous enseigner, ô [religieux-]mendiants, le dhammapariyāya de l'attelage et du dételage. »)

<sup>83</sup> *Mahāparinibbānasuttanta* (*Dīgha Nikāya* 16.2.8) : *Dhammādāsaṃ* nāma dhammapariyāyaṃ desessāmi (« Je vais [t']enseigner le dhammapariyāya nommé *Le miroir de la doctrine*. »).

<sup>84</sup> dhammatādhhammapariyāye (« Dans l'homélie sur la nature des choses », NOLOT 1995, p. 193) ; majjhimanikāyavaralañcake dhammadāyādadhmapariyāye (« Dans l'homélie sur les Héritiers de la Doctrine qui est incluse dans le

trouvent seulement deux occurrences dont l'une atteste l'emploi de l'enclitique *nāma* : *svaguṇaparikīrtanena ca samyaksambuddhena buddhānusmṛtir nāma dharmaparyāyo bhāṣitaḥ*<sup>85</sup> (« Le dharmaparyāya nommé *Buddhānusmṛti* fut énoncé par le parfait et complet éveillé pour proclamer ses propres qualités. »).

Du côté des textes mahāyāniques, nous retrouvons le composé dans le *Lalitavistara* (2 occurrences), le *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*<sup>86</sup> (3 occurrences) et le *Laṅkāvatārasūtra*<sup>87</sup> (2 occurrences), mais aussi dans le titre même de l'*Adbhutadharmaparyāya*<sup>88</sup>. C'est le seul cas où le terme dharmaparyāya a été utilisé pour désigner les ouvrages même dont il est question. Ainsi, le *Lalitavistara*<sup>89</sup> tout comme le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*<sup>90</sup> sont qualifiés par leur auteur de dharmaparyāya. Néanmoins, le sens de ce composé fut

---

très excellent Majjhima-nikāya. », NOLOT 1995, p. 241). À la différence de *aggikkhandhūpame dhammapariyāye* (« Dans l'homélie sur l'apologue de la masse de feu. », NOLOT 1995, p. 164). Édith Nolot traduit toujours le terme *pāli dhammapariyāya*- par « homélie ».

<sup>85</sup> *Mahāvastu* 1.163. John James Jones (1892-1957) traduit dharmaparyāya- par « the chapter of the dharma ». La seconde occurrence se trouve en Mhv 2.297 : *evaṃ pi teṣāṃ kulaputrāṇāṃ karma vipākā pratibhāyanti yeṣāṃ ayaṃ dharmaparyāyo hastagato bhaviṣyati* (« De même, les maturations des actes deviendront lumineuses à ces fils de bonne famille [une fois que ce] dharmaparyāya leur sera acquis. »). Jones traduit cette fois-ci le terme sanskrit dharmaparyāya- par « this exposition of the dharma ».

<sup>86</sup> SDhPS 1 (Cf. BURNOUF 1852, p. 3 et 12) : *mahānirdeśaṃ nāma dharmaparyāyaṃ... bhāṣitvā* (« après avoir énoncé le dharmaparyāya nommé la *Grande démonstration* »). E. Burnouf traduit ici dharmaparyāya- par le *Sūtra* « où est expliquée la Loi ». SDhPS 10 (Cf. BURNOUF 1852, p. 140) *bahavo hi mayā bhaiṣajyarāja dharmaparyāyā bhāṣitāḥ, bhāṣāmi bhāṣiṣye ca* (« Car, ô Bhaiṣajyarāja, de nombreux dharmaparyāya ont été énoncés [autrefois] par moi, j'en énonce [présentement] et j'en énoncerai [dans l'avenir]. ». Burnouf traduit cette fois-ci le composé dharmaparyāya par « expositions de la loi ».

<sup>87</sup> *Laṅkāvatārasūtra* 2.126.9 (*āryajñānavastupravacayaṃ nāma dharmaparyāyaṃ*) et 2.137.1 (*pañcadharmasvabhāvalakṣaṇapravacayo nāma dharmaparyāyaḥ*).

<sup>88</sup> Yael Bentor traduit dharmaparyāya par « Discourse on Dharma », BENTOR 1988, p. 45.

<sup>89</sup> Lv 1 (éd. Okazono, p. 274, ligne 10) : *lalitavistaro nāma dharmaparyāyaḥ* ; Lv 27 : *imaṃ lalitavistaraṃ dharmaparyāyaṃ*.

<sup>90</sup> SDhPS 1 (Cf. BURNOUF 1852, p. 13) : *saddharmapuṇḍarīkaṃ nāma dharmaparyāyaṃ*.

certainement quelque peu difficile à saisir pour que les traducteurs chinois en vinssent à l'éluder, à moins qu'il ne fût aucunement présent dans la version qu'ils avaient eue sous les yeux. En effet, ni Dharmarakṣa, en 308 ap. J.-C., ni Divākara, en 683 ap. J.-C., n'ont traduit le composé apparaissant dans la version sanskrite du *Lalitavistara*<sup>91</sup>. De même, la prise en compte de ce dharmaparyāya dans les traductions chinoises du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* n'est pas assez claire pour que l'on puisse être sûr que les traducteurs Dharmarakṣa<sup>92</sup> et Kumārajīva<sup>93</sup> (344-413) aient bien saisi le sens du composé pour le rendre véritablement intelligible en chinois. De fait, le composé dhammapariyāya, en pāli, et dharmaparyāya, en sanskrit, n'est aucunement commun dans la littérature bouddhique et le peu d'occurrences montrent qu'il n'a jamais eu la postérité d'autres termes comme « sutta »/« sūtra » ou « gāthā ». Ceci doit donc nous interroger et sur sa provenance et sur son sens premier.

Le substantif paryāya- est formé sur la racine verbale i- (aller), précédée du préverbe pari-, le verbe parī- voulant littéralement dire « aller autour », « tourner », d'où paryāya- signifie le fait d'aller autour, de tourner autour, et donc la révolution, notamment celle du temps<sup>94</sup>. Les paryāyaṇas (*Atharvaveda* 6.76.4) sont donc ceux qui exécutent une révolution, qui tournent autour de quelqu'un ou de quelque chose. Nous avons déjà indiqué que le composé dharmaparyāya- est absent du *Veda*, tout comme de la littérature d'expression sanskrite ultérieure. Cependant, son contraire dharmaviparyaya- est attesté une seule fois dans les deux épopées<sup>95</sup> et renvoie à la « perversion du dharma », dans le sens premier du verbe latin perverto, tourner à l'envers de la marche normale des choses, donc de l'ordre établi par les dieux (ṛta > dharma). Ce composé est employé dans un contexte de crainte que le dharma ne périclite par la faute de Saumitri (Lakṣmaṇa) que Rāma se vit alors dans l'obligation de bannir afin de maintenir stable l'univers même

<sup>91</sup> Voir DUCŒUR 2018, p. 26 et 27.

<sup>92</sup> T. 263, vol. 9, p. 63b25.

<sup>93</sup> T. 262, vol. 9, p. 2b8.

<sup>94</sup> *Mahābhārata* 6.2.5 ; 7,164,117 : kālaparyāyam.

<sup>95</sup> *Mahābhārata* 12.149.77 et *Rāmāyaṇa* 7.96.13.

(jagat svastham), le roi étant garant de l'ordre établi ou dharma.

Dans un tel contexte royal, il apparaît que l'inscription de Bhabra n'est pas la seule à attester l'emploi d'une telle expression. En effet, les inscriptions achéménides offrent également deux exemples qui ne sont pas sans faire écho à l'édit aśokéen. La première occurrence, dans l'ordre chronologique, se trouve dans l'inscription du roi Darius I<sup>er</sup> (550-486) à Bisotun (DBI 20-24) :

θātiy dārayavahuš xšāyaθiya  
antar imā dahyāva martiya haya  
agriya āha avam hubartam abaram  
haya arīka āha avam hufrastam  
aparsam  
vašnā ahuramazdāha imā dahyāva  
tayanā **manā dātā apariyāya**  
yaθāšām hacāma aθanhiya avaθā  
akunavayantā.

Le roi Darius déclare :  
« Parmi ces peuples l'homme qui  
était loyal, je le récompensais ;  
celui qui était félon, je le punis-  
sais ;  
grâce à Ahuramazdā, ces peuples  
**respectaient ma loi**<sup>96</sup> ;  
selon ce qui leur était dit de ma  
part, ainsi ils agissaient. »<sup>97</sup>

La seconde occurrence est attestée dans l'inscription du roi Xerxès (519-465) à Persépolis (XPh 46-56), découverte en 1936 par Ernst Herzfeld (1879-1948). Un autre exemplaire identique, quant à lui, a été mis au jour en 1963 à Pasargades par David Stronach (1931-2020)<sup>98</sup> :

tuvam kā haya aparam yadiy  
maniyāhaiy  
šiyāta ahaniy jīva utā marta  
artāvā ahaniy

**avanā dātā parīdiy** taya  
ahuramazdā niyaštāya  
ahuramazdām yadaišā artācā  
brazmaniya

Toi qui seras plus tard, si tu  
penses :  
« Je veux être heureux de mon  
vivant et je veux être béni après ma  
mort »,  
**respecte cette loi** qu'Ahuramazdā a  
établie ;  
vénère Ahuramazdā, au moment  
prescrit et selon le rite ;

<sup>96</sup> « By the favour of Auramazdā these countries obeyed my law », SCHMITT 1991, p. 50.

<sup>97</sup> LECOQ 1997, p. 187.

<sup>98</sup> BRIANT 2025, p. 202.



en période de crise et visent à rétablir la loi en vigueur, celle que les rois imposaient à leurs sujets et dont ils considéraient l'origine comme divine. Par ailleurs, les édits des rois achéménides et maurya insistent également sur les bienfaits apportés par le respect de leur loi respective, notamment en ce qui concerne les devenirs terrestre et *post mortem* de leurs sujets<sup>103</sup>.

Comme pour le sanskrit dharmapariyāya- qui n'est aucunement attesté dans le *Veda*, le syntagme vieux-perse dātā pari-ay- ne l'est pas plus dans l'*Avesta*. Il semble donc qu'aussi bien du côté perse que du côté indien, ces termes forment une expression propre au milieu royal et plus encore des chancelleries tant achéménide que maurya. Or, il a été démontré que, parmi le vocable employé dans les édits du roi Aśoka, certains mots dérivent de ceux vieux-perses attestés dans les inscriptions achéménides<sup>104</sup> ou, tout du moins, qu'il semble y avoir eu des emprunts par la chancellerie maurya à l'ancienne administration achéménide des territoires du Nord-Ouest indien renversée par Alexandre le Grand, mais en partie laissée en place, au temps du grand-père d'Aśoka, le roi maurya Candragupta<sup>105</sup>. Aussi, l'existence de ces corrélations demande de s'interroger sur le sens à donner au composé asokéen dhammapaliyāyāni. S'agit-il réellement de « discours sur la doctrine [bouddhique] » comme la tradition bouddhique elle-même le comprenait, puis, à sa suite, les bouddhologues, depuis la tentative de traduction d'E. Burnouf au milieu du XIX<sup>e</sup>. s. et sa reprise récurrente jusqu'à nos jours ?

Comme nous l'évoquions du point de vue de l'approche méthodologique, cette inscription doit être replacée dans son contexte d'époque. Bien qu'il fût dévot bouddhiste (upāsaka) et qu'il soutînt le saṃgha, le roi ne pouvait guère fermer les yeux sur les désordres sociétaux qu'engendraient inévitablement les querelles

---

<sup>103</sup> Voir à ce sujet DUCŒUR 2014, p. 106-108 et DUCŒUR 2015, p. 175-178.

<sup>104</sup> KHETRY 2005-2006.

<sup>105</sup> Les premiers édits royaux promulgués par Aśoka sont probablement ceux bilingues, en grec et en dialecte iranien, qui furent gravés dans les territoires du Nord-Ouest de son empire.

communautaires intestines. En effet, il ne s'agissait nullement que d'un problème intra-monastique qui n'aurait concerné que les seuls bhikṣu, voire bhikṣuṇī. Les discordes doctrinales et disciplinaires avaient des effets beaucoup plus conséquents, car les dévots et les dévotes bouddhistes demeuraient les seuls à soutenir matériellement les communautés monastiques. Or, leurs dons étaient autant d'actes méritoires. En cas de graves discordes au sein d'une communauté des moines, c'était donc tout l'équilibre social d'une localité plus ou moins importante qui était alors menacé. Lors d'un schisme communautaire, il s'en suivait souvent l'obligation qu'une des deux parties dût partir vers d'autres contrées pour s'y implanter et pouvoir ainsi bénéficier des dons de nouveaux laïcs protecteurs. Dans le cas, probablement assez grave pour qu'il préoccupât le roi Aśoka lui-même et qu'il l'obligeât à promulguer un édit spécifique, les dissensions sociétales devaient déjà avoir pris une certaine ampleur à Virāṭanagara, voire dans la région de l'ancien royaume des Matsya. Au sujet du contexte historique de cette inscription royale, É. Lamotte avait tout à fait raison lorsqu'il affirmait que :

« Ses conseils ne sont pas dénués de toute arrière-pensée politique. [...] Il entendait maintenir, sinon ramener, le Saṃgha à la juste compréhension de ses devoirs d'état. Il semble bien en effet que les faveurs accordées par le roi aient eu pour résultat inattendu d'attirer dans l'ordre des recrues indésirables, dont la cupidité et l'esprit frondeur menaçaient la tranquillité de l'état. C'est pour cette raison qu'Aśoka fut amené à contrôler les vocations religieuses et à prendre des mesures contre les fauteurs de schisme. »<sup>106</sup>

Dès lors, quelle fut la fonction première des sept compositions retenues et énumérées par la chancellerie royale ? Le composé dhammapaliyāyāni en donne assurément l'explication : il s'agit probablement de ce qui était propre à faire respecter le dhamma, non pas à proprement parler la doctrine bouddhique (saddhamma), mais avant tout la loi royale (dhamma) qu'avait mise en place le roi Aśoka et qu'il comptait faire respecter par tous ses sujets, qu'ils fussent

---

<sup>106</sup> LAMOTTE 1976, p. 258.

bouddhistes ou non, sur l'ensemble de son territoire<sup>107</sup>. Et s'il avait grandement favorisé le saṃgha bouddhique, il attendait certainement l'exemplarité de ses membres, religieux et laïcs, pour assurer la cohésion sociale dans son empire.

Ainsi, si l'on s'en tient à l'image que suggère l'expression indo-iranienne employée par les chancelleries achéménide (dātā pari-ay-) et maurya (dharmaparyāya-), tout sujet se devait de tourner dans le même sens que celui dans lequel tournait l'ordre cosmique établi par les dieux et dont les rois étaient les garants. Dans le domaine du pouvoir royal exercé, et par extension sémantique, tout sujet se devait donc de tourner dans le même sens que celui dans lequel tournait également la roue du char du roi sur son vaste territoire et qui imprimait partout où elle passait sa loi. Il devait donc tourner avec elle et ainsi la respecter. Vouloir tourner à l'inverse (dharmaviparyaya-), c'était assurément aller contre la loi royale, c'était se révolter. Le composé dhammapaliyāyāni rejoindrait ainsi les autres composés, forgés par la chancellerie royale à partir du premier terme dhamma° et qualifiant tous la loi mise en place par le roi Aśoka<sup>108</sup> que ce dernier comptait bien faire respecter dans son empire et dont le substrat reposait sur une base éthique, surtout familiale, et eschatologique individuelle, commune aux doctrines des brāhmanes et des śramanes<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Aśoka promulgue d'autres édits visant à éviter toute polémique entre les différents courants religieux et ainsi maintenir l'ordre social. Il leur imposa à tous la « retenue du langage » (vaciguttī). Voir le douzième édit sur rocher. Il alla jusqu'à créer, treize ans après son sacre, une classe de « surintendants de la loi » royale (dhammamāhamāttā) qui surveillaient tous les groupes religieux. Voir, à ce sujet, le cinquième édit sur rocher.

<sup>108</sup> Dans les édits aśokéens, nous comptons plus d'une trentaine de composés ayant pour premier terme dhamma° et se rapportant à la loi royale (dhammacarana-, dhammadāna-, dhammaniyama-, dhammalipi-, dhammapalipucchā-, etc.). Il serait donc tout à fait étonnant que seul le composé dhammapaliyāyāni fasse exception, alors que la doctrine bouddhique est, par ailleurs et dans le même édit, expressément désignée sous son appellation habituelle et confessionnelle sadhamma- (pā. saddhamma, skt. saddharma).

<sup>109</sup> Le paysage religieux évoqué par la chancellerie royale maurya se divise, en effet, en deux ensembles distincts et officiellement reconnus, d'où les composés braṃaṇasramaṇa, braṃhaṇasamaṇa, brāṃhaṇasramaṇa, śamaṇabramaṇa.

Ceci induit qu'il ne faut pas voir, dans l'expression royale dhammapaliyāyāni, l'idée de commentaires sur la doctrine bouddhique<sup>110</sup>, sens que la tradition bouddhique lui donna plus tard en se l'appropriant, mais qu'elle n'assimila jamais vraiment au vu du peu d'occurrences dans l'ensemble de son imposante littérature. De même, il ne faut pas voir dans cette liste de compositions les prémisses d'un quelconque canon bouddhique et l'établissement de nouveaux critères de normativité, celui de subhāsita étant déjà probablement antérieur à l'édit et issu de la tradition bouddhique primitive. Aussi est-il bien difficile de suivre E. Burnouf lorsqu'il supposait que le roi Aśoka avait posé, dans son édit, un modèle à suivre pour la formation d'un canon bouddhique :

« C'est manifestement demander aux Religieux de fixer le canon des écritures authentiques. Soit d'accord avec eux, soit par respect pour des recueils déjà reconnus par le plus grand nombre des Religieux, le roi devance en quelque sorte, ou tout au moins trace en termes généraux la marche de leur travail, en énumérant les sujets qu'embrasse la loi, ou avec plus de précision, les exposés de la loi, les livres qui l'exposent. C'est un fait des plus curieux et des plus satisfaisants que de le voir rappeler les deux grandes divisions des écritures bouddhiques sous les noms généraux de *Vinaya* et de *Sutta*. »<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> L'hypothèse d'y voir le fait de tourner dans le même sens que la doctrine bouddhique, c'est-à-dire d'être en accord avec cette dernière, puisque les sources bouddhiques qualifient le Buddha de roi cakravartin (« qui se tient [au centre de] la roue [qu'est son royaume] »)) ne peut être ici retenue. En effet, le concept de Buddha cakravartin et la notion même de dharmacakravartana – comprise par la tradition bouddhique comme « le fait de faire tourner la roue de la doctrine » – sont assurément post-asokéens et furent certainement développés après la période maurya – qui fut un temps faste pour le développement des écoles bouddhiques anciennes –, avant le renouveau brāhmanique sous la dynastie des Śuṅga à partir de 185 av. J.-C. Sur le concept de cakravartin et son histoire, voir GONDA 1966, p. 123-143. Le terme cakravartin apparaît pour la première fois dans la *Maitrāyaṇīya Upaniṣad* (1.4) de l'école ritualiste du Yajur Veda noir. Cette *Upaniṣad* date probablement des alentours de l'ère chrétienne, période durant laquelle est également attestée la plus ancienne représentation figurée d'un roi cakravartin sur un relief de stūpa bouddhique retrouvé non loin d'Amarāvati (Andhra Pradesh) et aujourd'hui conservé au musée Guimet.

<sup>111</sup> BURNOUF 1852, p. 728-729.

Il est un fait que cette liste de sept compositions n'a jamais fait école, c'est-à-dire qu'aucune communauté bouddhique ne s'est jamais réclamée de ces seuls *Vinaya*, *Sutta* et *Gāthā*, à la différence, par exemple, d'écoles bouddhiques que certains moines fondèrent sur un *Sūtra* particulier, tel Zhiyi 智顗 (538-597) qui fonda l'école Tiāntái (天台) en grande partie sur le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*. L'intérêt de cette inscription réside donc avant tout dans la terminologie utilisée par la chancellerie maurya et qui a pu être réinscrite dans une chronologie relative. Ceci a permis d'offrir un peu de profondeur historique à la restitution des procédés que les tenants du saṃgha bouddhique mirent en œuvre pour élaborer des critères de normativité en matière de transmission de savoir communautaire, et en premier lieu, des paroles du fondateur de leur mouvement religieux dès lors considérées comme authentiques. Car l'intervention du roi Aśoka fut occasionnelle et n'influença guère, du reste, l'autonomie des écoles anciennes. Elle se devait cependant d'être forte dans les moments de crises communautaires qui entravaient la cohésion sociale d'une localité, avant que ces dernières ne prissent trop d'ampleur et n'affectassent une plus large région. Rappeler la communauté des moines, des nonnes, des dévots et des dévotes à l'ordre, à leur devoir envers l'état maurya, tel fut l'objectif premier de cet édit royal. La collection sélectionnée par la chancellerie du roi Aśoka, à cette occasion, atteste, quant à elle, qu'il était d'ores et déjà possible de regrouper des *Vinaya*, des *Sūtra* et des *Gāthā* sur une thématique donnée afin de répondre à des préoccupations communautaires particulières et que ces compositions avaient déjà toutes été classées parmi les paroles bien-dites et ainsi mises sous l'autorité du Buddha lui-même. Avec le temps et le changement des critères de normativité propres à chacune des écoles tant sthāvira, mahāsaṃghīka que mahāyāna, il semble néanmoins que certaines d'entre elles n'aient plus joui de cette même pleine autorité pour avoir été reléguées par les tenants de ces écoles bouddhiques dans des parties moins prestigieuses de leur canon.



**Fig. 1**



**Fig. 1** Édít royal d'Aśoka dit de Bhabra ou de Bairat-Calcutta  
*ca.* 250 av. J.-C. (The Asiatic Society – Calcutta)

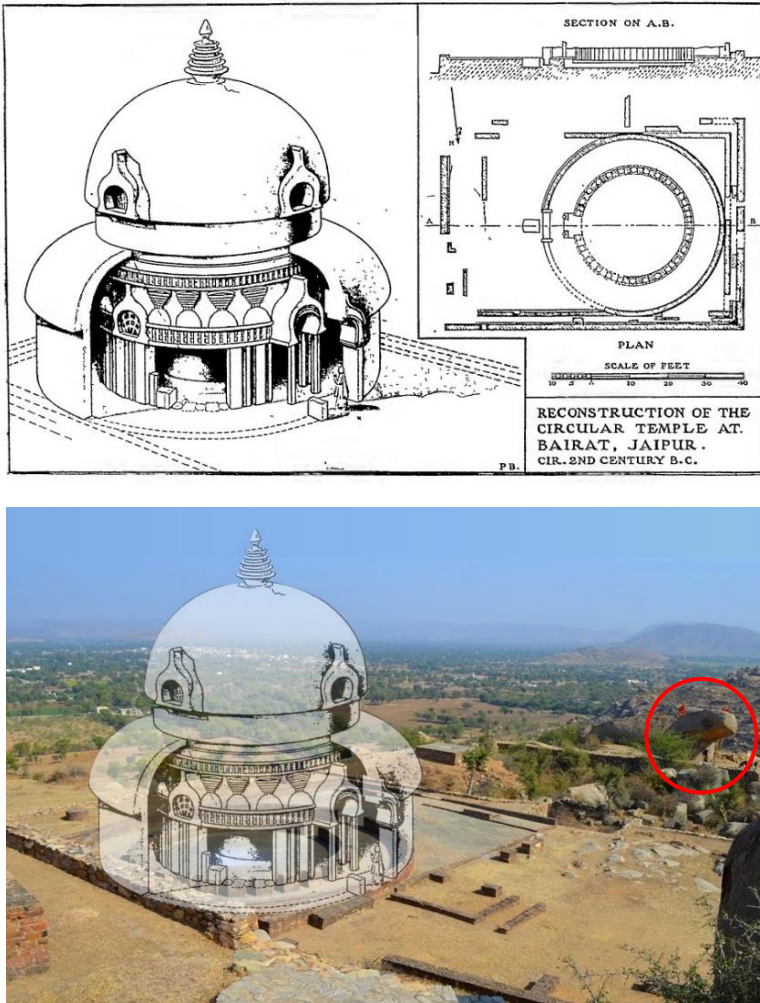
Nous tenons à remercier vivement le LCL Anant Sinha, administrateur de la Société asiatique de Calcutta, de nous avoir fait envoyer la photographie du bloc de pierre et de nous avoir accordé l'autorisation de la publier.

**Fig. 2**



**Fig. 2** Localisation géographique de Bairat

Fig. 3



**Fig. 3** Restitution du sanctuaire circulaire bouddhique de Bairat à partir de BROWN 1959, planche 6  
Cerclé de rouge, le rocher sous lequel a été trouvé l'édit royal d'Aśoka par le capitaine Burt en 1840

## Références bibliographiques

BABA 2025

Norihisa Baba, « アショーカ王以前の仏教：初期仏典の伝承構造を解明する »  
(« Ashōka-ō izen no bukkō : Shoki butten no denshō kōzō o kaimei suru »),  
*東洋文化研究所 紀要*, vol. 187, p. 35-90.

BAREAU 1955<sup>a</sup>

André Bareau, *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*, Saïgon.

BAREAU 1955<sup>b</sup>

André Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, Paris.

BARTH 1882

Auguste Barth, « Bulletin critique des Religions de l'Inde », *Revue de l'histoire des religions*, t. 5, p. 227-252.

BARTH 1893

Auguste Barth, « Bulletin des Religions de l'Inde. Bouddhisme », *Revue de l'histoire des religions*, t. 28, p. 241-282.

BARUA 1915

Beni Madhab Barua, « The Bhabra Edict », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 47/4, p. 805-810.

BARUA 1955

Beni Madhab Barua, *Asoka and his inscriptions*, Parts I & II, Calcutta, (1<sup>st</sup> ed. 1946).

BENTOR 1988

Yael Bendor, « The Redactions of the *Aḍbhutadharmaparyāya* from Gilgit », *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11/2, p. 21-52.

BHATTACHARYA 1948

Vidhushekhara Bhattacharya, *Buddhist Texts as recommended by Aśoka*, Calcutta.

BLOCH 1950

Jules Bloch (éd. et trad.), *Les inscriptions d'Asoka*, Paris.

BRIANT 2025

Pierre Briant, *Sur les traces de l'Empire des grands rois. Enquête historiographique*, Paris.

BURNOUF 1844

Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris.

BROWN 1959

Percy Brown, *Indian Architecture (Buddhist and Hindu Periods)*, 4<sup>th</sup> ed., Bombay.

BURT 1840

J. S. Burt, « Inscription found near Bhabra, three marches from Jeypore on the road to Delhi », *Journal of Asiatic Society of Bengal*, vol. 9/1, p. 616-619.

CUNNINGHAM 1871

Alexander Cunningham, *Archaeological Survey of India. Four reports made during the Years 1862-63-64-65*, vol. 2, Simla.

DUCŒUR 2014

Guillaume Ducœur, « L'eudaimonia iranienne et indienne chez les ethnographes grecs », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol. 40, n° 2, p. 103-114.

DUCŒUR 2015

Guillaume Ducœur, « Aśoka maurya, un roi face à sa dette karmique », in M. Deneken, Th. Legrand et A.-L. Zwillling (éd.), *Une certaine image de Dieu*, hommages à François Bœspflug, Strasbourg, p. 161-179.

DUCŒUR 2018

Guillaume Ducœur, *Lalitavistara sūtra. La vie du Buddha*, Strasbourg.

DUCŒUR 2022<sup>a</sup>

Guillaume Ducœur (éd.), *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā. La perfection de sagesse en huit mille stances*, traduite du sanskrit par Eugène Burnouf (1801-1852), Strasbourg.

DUCŒUR 2022<sup>b</sup>

Guillaume Ducœur, « Qui est le vrai brāhmane ? Brahmacarya et légitimation identitaire en Inde ancienne », in G. Ducœur et J.-M. Husser (éd.), *Religions et identités collectives*, Actes du centenaire de l'Institut d'histoire des religions (1919-2019), Strasbourg, p. 99-114.

EDGERTON 1953

Francklin Edgerton, *Buddhist hybrid Sanskrit*, vol. 2: Dictionary, New Haven.

FALK 2006

Harry Falk, *Aśokan Sites and Artefacts: A Source-Book with Bibliography*, Mainz am Rhein.

GONDA 1966

Jan Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden.

HINÜBER 1996

Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin.

HIRAKAWA 1959

Akira Hirakawa, « アショーカ王 の七種の經名より見た原始經典の成立史 »  
(« Ashōka-ō no nanashu no kyōmei yori mita genshi kyōten no seiritsushi »),  
*IBK*, vol.7, n° 2, p. 674-684.

HIRAKAWA 1990

Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism, from Śākyamuni to Early Mahāyāna*, Hawaii.

JULIEN 1857

Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanskrit en chinois, en l'an 648, par Hiouen-Thsang*, t. 1, Paris, 1857.

KHETRY 2005-2006

Sarita Khetry, « The Old Persian Traits in Asokan Inscriptions », *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 66, p. 85-93.

LA LOUBÈRE 1691

Simon de La Loubère, *Du royaume du Siam*, t. I, Paris.

LAMOTTE 1944

Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, t. 1, Louvain.

LAMOTTE 1956

Étienne Lamotte, « Problèmes concernant les textes canoniques “mineurs” », *Journal asiatique*, t. 244, p. 249-264.

LAMOTTE 1976

Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka*, Louvain-la-Neuve.

LAMOTTE 1984

Étienne Lamotte, « The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism », *Buddhist Studies Review* 1/1, p. 4-15.

LASSEN 1840

Christian Lassen, « Journal of the Asiatic Society of Bengal. Edited by James Prinsep, F. R. S. etc. Vol. VI. January to December 1837. Calcutta. 8. », in *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Dritter Band, p. 152-178.

LA VALLÉE-POUSSIN 1930

Louis de La Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares*,

*Greco, Scythes, Parthes et Yue-Tchi*, Paris.

LECOQ 1997

Pierre Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris.

LEUMANN 1923

Ernst Leumann, « Das Bhadrā-Edikt des Königs Asoka », *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, bd. 2, p. 316-317.

LÉVI 1911

Sylvain Lévi (éd. et trad.), *Asaṅga. Mahāyāna-sūtrālaṃkāra, exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système yogācāra*, Paris.

LÉVI 1912

Sylvain Lévi, « Observations sur une langue précanonique du bouddhisme », *Journal asiatique*, 10<sup>e</sup> série, t. 20, p. 495-514.

MINAYEFF 1894

Ivan Pavlovitch Minayeff, *Recherches sur le bouddhisme*, traduit du russe par Raoul-Henri Assier de Pompignan, Paris.

NOLOT 1995

Édith Nolot (trad.), *Entretiens de Milinda et Nāgasena*, Paris.

OLDENBERG 1879

Hermann Oldenberg, *The Vinaya Piṭakam: one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language*, vol. I. The Mahāvagga, Edinburgh.

OLDENBERG 1898

Hermann Oldenberg, « Buddhistische Studien », *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, bd. 52, p. 613-694.

OLDENBERG 1912

Hermann Oldenberg, « Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon », *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, p. 155-217.

OZERAY 1817

Michel-Jean-François Ozeray, *Recherches sur Buddou ou Bouddou, instituteur religieux de l'Asie orientale*, Paris.

RHYS DAVIDS 1898

Thomas William Rhys Davids, « Asoka's Bhabra Edict », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 30/3, p. 639-640.

RHYS DAVIDS and STEDE 1921

Thomas William Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary*, London.

SAHNI 1910

Rai Bahadur Daya Ram Sahni, *Archaeological Remains and Excavations at Bairat*, Jaipur.

SCHMITHAUSEN 1992

Lambert Schmithausen, « An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History », in Heinz Bechert (ed.), *The Dating of the Historical Buddha*, Part 2, Göttingen, p. 110-147.

SCHMITT 1991

Rüdiger Schmitt, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text* (Corpus Inscriptionum Iranicarum 1.1.1), London.

SCHMITT 2000

Rüdiger Schmitt, *The Old Persian Inscriptions of Naqsh-e Rostam and Persepolis* (Corpus Inscriptionum Iranicarum 1.1.2), London.

SCHMITT 2014

Rüdiger Schmitt, *Wörterbuch der altpersischen Königsinschriften*, Wiesbaden.

SCHNEIDER 1982

Ulrich Schneider, « The Calcutta-Bairāt Edict of Aśoka », *Indological and Buddhist Studies*, p. 491-498.

SENART 1884

Émile Senart, « Étude sur les inscriptions de Piyadasi », *Journal asiatique*, 8<sup>e</sup> série, t. 3, p. 446-498.

SILK 2015

Jonathan Silk, « Canonicity », in Jonathan Silk (ed.), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. I: *Literature and Languages*, Leiden, p. 5-37.

SIRCAR 1967

Dinesh Chandra Sircar, *Inscriptions of Aśoka*, Delhi.

SKILLING 2010

Peter Skilling, « Scriptural Authenticity and the Śrāvaka Schools: An Essay towards an Indian Perspective », *The Eastern Buddhist*, vol. 41/2, p. 1-47.

STERNBACH 1974

Ludwik Sternbach, *Subhāṣita, Gnomical and Didactic Literature*, Wiesbaden.

SUBHŪTI 1865

Waskaduwe Subhūti (ed.), *Abhidhānappadīpikā, or Dictionary of the Pali Language by Moggallāna Thero*, Colombo.

TSUKAMOTO 1970

Keishō Tsukamoto, « アショーカ王の七種の法門 に関連して » (« Ashōka-ō no nanashu no hōmon ni kanren shite »), *BK* 1, p. 29-47.

WIJAYARATNA 2010

Môhan Wijayaratna (trad.), *Majjhima-nikāya (Recueil des 152 moyens suttas). Le deuxième livre du Sutta-piṭaka*, t. II, Paris.

WIJAYARATNA 2011

Môhan Wijayaratna (trad.), *Majjhima-nikāya (Recueil des 152 moyens suttas). Le deuxième livre du Sutta-piṭaka*, t. III, Paris.

WIJAYARATNA 2017

Môhan Wijayaratna (trad.), *Dīgha-nikāya (Recueil des 34 longs suttas). Le premier livre du Sutta-piṭaka*, t. II, Paris.

## Table des matières

|                                                                                                                                                                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| AVANT-PROPOS<br>Guillaume DUCŒUR<br>Céline REDARD                                                                                                                                                                                         | 1   |
| Guillaume DUCŒUR<br>Normativités bouddhiques et collection de subhāsita. Pour<br>une terminologie de l'édit royal de Bhabra                                                                                                               | 11  |
| Alexandre GOY<br>Inscription du shugendō dans le cadre normatif du Japon<br>médiéval                                                                                                                                                      | 63  |
| Michel HUMM<br>Le roi Numa, figure fondatrice de normes religieuses dans<br>l'État romain                                                                                                                                                 | 87  |
| Jean KELLENS<br>L'Avesta ancien                                                                                                                                                                                                           | 113 |
| Kyong-Kon KIM<br>La canonisation du texte bouddhique <i>Boreboluomiduo<br/>xinjing</i> dit <i>Sūtra du cœur</i>                                                                                                                           | 125 |
| Anne-Caroline RENDU LOISEL<br>« Moi, Esagil-kīn-apli, j'ai établi fermement la nouvelle<br>édition... » : à propos de la stabilisation des textes religieux<br>en Mésopotamie (fin II <sup>e</sup> -I <sup>er</sup> millénaire av. n. è.) | 177 |
| Léo SCARAVELLA<br>Retranscrire et réécrire la tradition orale insulaire. Le cas<br>particulier du <i>Do fhaillsigud Tána bó Cúailnge</i> dans les listes<br>des histoires préliminaires à la grande Razzia                                | 199 |

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Pierre-Brice STAHL                                                                  |     |
| Poésie eddique et processus de normativité à l'âge du Fer<br>tardif et au Moyen Âge | 257 |
| Philippe SWENNEN                                                                    |     |
| Norme verbale et action cérémonielle dans le culte védique                          | 285 |
| Michel TARDIEU                                                                      |     |
| Le canon manichéen d'après les listes normatives                                    | 317 |
| TABLE DES MATIÈRES                                                                  | 351 |

## Publications de l'Institut d'histoire des religions

- Vol. 1 : G. DUCŒUR et J.-M. HUSSER (éd.), *Religions et identités collectives*, Actes du centenaire de l'Institut d'histoire des religions (1919-2019), Strasbourg, 2022, 495 p.
- Vol. 2 : Fr. BLANCHETIÈRE, *Revisiter les origines du christianisme (30 à 135 ap. J.-C.)*, Strasbourg, 2022, 172 p.
- Vol. 3 : G. DUCŒUR (éd.), *Eugène Burnouf (1801-1852) et les études indo-iranologiques*, Actes de la Journée d'étude d'Urville (28 mai 2022) suivis des *Lalitavistara* (ch. 1-2) et *Kāraṇḍavyūha* traduits par E. Burnouf, Strasbourg, 2022, 292 p.
- Vol. 4 : G. DUCŒUR (éd.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. La perfection de sagesse en huit mille stances*, traduite du sanskrit par Eugène Burnouf (1801-1852), Strasbourg, 2022, 443 p.
- Vol. 5 : G. DUCŒUR et M. TARDIEU (éd.), *Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions*, Actes du colloque international (23-24 mai 2023), Strasbourg, 2024, 350 p.
- Vol. 6 : P.-B. STAHL, *Étude sur le Vajṣrūḍismāl, édition critique, traduction et commentaires avec notes philologiques, précédés d'une analyse sur la tradition manuscrite*, Strasbourg, 2025, 284 p.

« La collection *Publications de l'Institut d'histoire des religions* s'inscrit dans les travaux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire HiSAAR du programme ITI 2021-2028 de l'Université de Strasbourg, du CNRS et de l'Inserm qui bénéficie du soutien financier de l'IdEx Unistra (ANR-10-IDEX-0002), ainsi que du financement du programme SFRI (projet STRAT'US, ANR-20-SFRI-0012) dans le cadre du Programme d'Investissements d'Avenir du gouvernement français. »

ISBN 978-2-494259-27-0

Traitement des images et illustrations  
Mong-Xeng LY

Tous droits réservés  
Toute reproduction, même partielle de cet ouvrage,  
est interdite sans l'autorisation préalable de l'éditeur.

Département Imprimerie  
Direction des Moyens Généraux  
Université de Strasbourg

Dépôt légal – 1<sup>er</sup> semestre 2025

Ce volume rassemble une série de contributions qui ont animé les travaux de l'Institut d'histoire des religions (IHR) de la Faculté des Sciences historiques ainsi que ceux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire d'histoire, de sociologie, d'archéologie et d'anthropologie des religions (ITI HiSAAR) de l'Université de Strasbourg au cours de l'année universitaire 2024. Dans le cadre des recherches sur les interactions entre traditions orale et écrite dans l'histoire complexe des religions, une attention particulière a été portée sur l'histoire de la mise par écrit de la transmission orale des savoirs religieux afin de mieux cerner les processus de normativité qui furent développés à cet effet par les adeptes d'un groupe religieux donné pour en fixer les limites, les ordonner, en déterminer le statut et en assurer la légitimité et l'autorité intracommunautaires, mais aussi pour définir l'identité même dudit groupe dans son milieu sociétal d'émergence ou d'acculturation.

Ont contribué à ce volume Guillaume DUCÉUR, Alexandre GOY, Michel HUMM, Jean KELLENS, Kyong-kon KIM, Céline REDARD, Anne-Caroline RENDU LOISEL, Léo SCARAVELLA, Pierre-Brice STAHL, Philippe SWENNEN et Michel TARDIEU.

Histoire, sociologie, archéologie  
et anthropologie des religions | HiSAAR

Les Instituts thématiques interdisciplinaires  
de l'Université de Strasbourg & Inserm  
dans le cadre de l'Initiative d'excellence