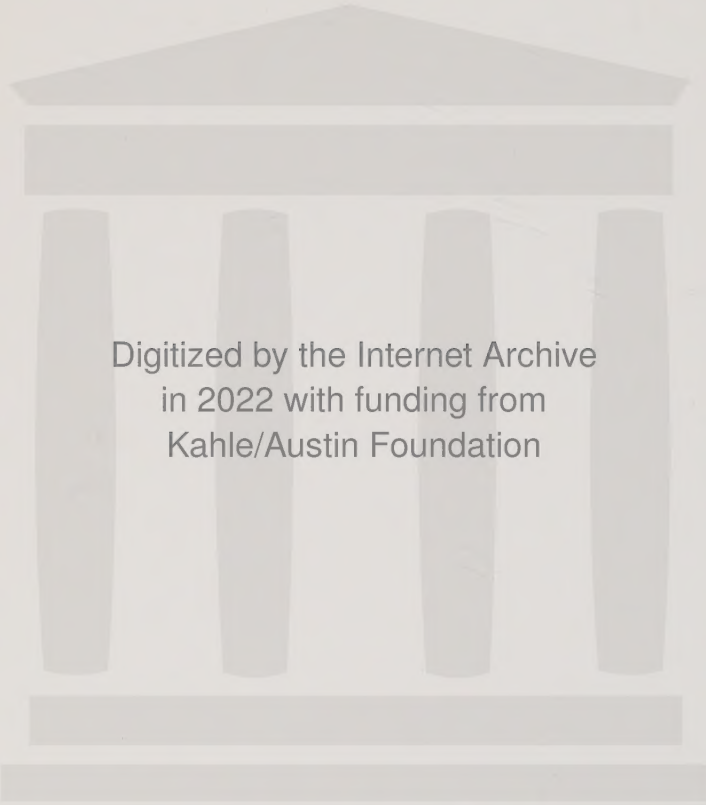


Initiation au bouddhisme

Guillaume Ducœur



ellipses



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

<https://archive.org/details/initiationauboud0000duco>



Initiation au bouddhisme

Guillaume Ducœur



- *De l'Antiquité au Moyen Âge. Continuités et ruptures. III^e-XII^e siècle*, Simone Jehel, Georges Jehel, 368 pages.
- *Initiation à la Bible*, Brice Deymié, 192 pages.
- *Initiation à la citoyenneté de l'Antiquité à nos jours*, Sophie Hasquenoph, 256 pages.
- *Initiation à l'Égypte ancienne*, Jean-Louis Podvin, 336 pages.
- *Initiation à l'histoire de la Grèce antique*, Jean Labesse, 208 pages.
- *Initiation à l'histoire des îles Britanniques*, Hélène Fréchet, 304 pages.
- *Initiation à l'histoire du monde au XIX^e siècle*, Régis Ladous, 288 pages.
- *Initiation à l'histoire du monde au XX^e siècle*, Jacques Portes, 224 pages.
- *Initiation à l'islam des origines*, Christine Bousquet-Labouérie, 176 pages.
- *Initiation au judaïsme, au christianisme et à l'islam*, Richard Ayoun, Ghaleb Bencheikh, Régis Ladous, 368 pages.
- *Initiation aux moines et monastères en Occident au Moyen Âge*, Philippe Racinet, 288 pages.
- *Initiation au siècle de la Renaissance*, Paul Delsalle-Faid'herbe, 176 pages.
- *Introduction à la peinture*, Christian Jamet, 192 pages.
- *Le Millénaire byzantin. 324-1453*, Boško Bojovic, 272 pages.
- *Initiation au Siècle des Lumières*, Christian Hermann, 272 pages.

ISBN 978-2-7298-70133

©Ellipses Édition Marketing S.A., 2011

32, rue Bargeue 75740 Paris cedex 15



Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5.2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

AVANT-PROPOS

La présentation de l'histoire du bouddhisme indien que nous proposons dans ce petit ouvrage d'initiation a pour visée unique d'apporter un minimum de connaissances à celles et ceux qui auraient à aborder le bouddhisme au cours de leur formation universitaire ou de leur carrière professionnelle. Plus d'une fois, lors de formations académiques d'histoire des religions, nous avons pu constater combien les religions de l'Inde, à commencer par le bouddhisme, demeuraient mal connues des enseignants du secondaire du fait de l'absence de formation initiale dans ce domaine. Or l'intégration ponctuelle dans les programmes scolaires, notamment d'histoire des arts, de la civilisation indienne les oblige à se documenter avec diligence. Ce manuel devrait les y aider. Quant aux étudiants, qu'ils soient ou non en sciences historiques, en histoire de l'art ou en archéologie, l'acquisition de quelque savoir dans le domaine des sciences humaines demeure un atout indispensable pour la compréhension du genre humain. Car il convient de rappeler, comme l'écrivit un jour l'éminent indologue Sylvain Lévi (1863-1935), professeur de langue et littérature sanskrites au Collège de France, que la découverte des civilisations indienne et extrême-orientale et l'intérêt porté à leur histoire, font que « le monde est enfin rond ». Or, malgré deux siècles d'indologie et de sinologie universitaires, nous constatons que les élèves du secondaire, s'ils abordent la philosophie grecque et européenne, n'ont accès ni à l'indienne ni à la chinoise. Et pourtant, à parcourir les rayons des librairies, il se trouve en vente aujourd'hui plus de livres sur le Buddha d'Ānanda et de Kāśyapa que sur le Socrate de Platon et de Xénophon, deux maîtres d'école de pensée qui ont enseigné à la même époque, au V^e siècle av. J.-C. Mais

ceci n'est pas nouveau et, en 1903, Sylvain Lévi pouvait déjà dire que « le bouddhisme est à la mode ; on en parle beaucoup, on ne le connaît pas¹ ».

Après plus de 2 500 ans d'existence, l'histoire du bouddhisme est si longue et si complexe, du fait notamment des phénomènes d'acculturation au contact de civilisations non indiennes, qu'il n'était guère possible d'en envisager une présentation globale. Nous nous sommes donc restreint à l'histoire du bouddhisme indien telle qu'elle a pu être restituée par les bouddhologues au cours de ces deux derniers siècles. Et là encore, nous avons dû procéder à une sélection, tout à fait arbitraire, de données que nous avons estimées indispensables à connaître pour des étudiants de fin de première année de licence. Que le lecteur ne s'étonne donc pas de ne point y trouver telle source bouddhique, tel fait historique ou tel concept doctrinal.

L'ordre de présentation, pour lequel nous avons opté, n'est pas commun. Il nous a paru approprié pour une initiation à l'histoire du bouddhisme indien de commencer par exposer, dans une première partie, le contenu des sources bouddhiques et de privilégier la lecture d'au moins un spécimen afin que le lecteur puisse se faire une idée de la variété des genres littéraires et des contenus doctrinaux. Il va sans dire que seule la lecture des textes demeure l'unique moyen de se familiariser avec la pensée de leurs auteurs et donc avec la complexité de leur doctrine. Dans une deuxième partie, nous survolerons l'histoire, encore assez mal établie, de la communauté bouddhique, de sa fondation jusqu'à sa progressive disparition sur le sol indien. Fort de ces données textuelles et historiques, il sera possible au lecteur, dans une troisième partie, de saisir la doctrine bouddhique, tout autant ses fondements que l'histoire de sa complexification. Alors, et alors seulement, nous pourrons aborder, dans une quatrième et dernière partie, le Buddha historique et, plus particulièrement, la figure

construite du fondateur telle que la communauté de ses disciples l'a édifiée tout au long des siècles en fonction des enjeux doctrinaux et des nécessités communautaires.

Pour compléter cette initiation, qui, au-delà d'une simple présentation d'un savoir, vise à montrer les difficultés rencontrées par les bouddhologues qui tentent de restituer l'histoire du bouddhisme indien, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages, pour certains déjà anciens et parfois un peu dépassés sur des questions pointues mais rarement égalés, d'Alfred Foucher² (1865-1952), Étienne Lamotte³ (1903-1983), Jean Filliozat⁴ (1906-1982), André Bareau⁵ (1921-1993) et Peter Harvey⁶ (1951-).

Afin de ne pas rebuter le lecteur, nous avons privilégié les termes techniques bouddhiques en sanskrit (skt) et conservé le pāli lorsque cela s'avérait nécessaire. On veillera à prononcer les sons tels qu'ils sont rendus en transcription latine à l'exception de : u et ū = ou ; ṛ et ṝ = ri ; ḷ = li ; ai = āi ; au = aou ; c et ch = tch ; j et jh = dj ; ñ = gn ; ph = p ; ś et ṣ = ch ; am̐ = an.

Enfin, des renvois internes sur des thèmes ou des termes spécifiques permettront au lecteur de croiser les données textuelles, historiques et doctrinales des quatre parties interdépendantes.

Nous tenons vivement à remercier notre collègue Zemaryalaï Tarzi pour le prêt de ses clichés personnels sur l'art bouddhique et madame Mong-Seng Ly pour leur traitement et celui des clichés de l'auteur ainsi que pour la réalisation originale de toutes les illustrations.

INTRODUCTION

Si le bouddhisme, et plus particulièrement le bouddhisme indien, a fait l'objet d'études approfondies en Europe dès la première moitié du XIX^e siècle, grâce notamment aux travaux des indianistes et historiens des religions, il est demeuré presque inconnu des civilisations méditerranéennes depuis les conquêtes du Nord-Ouest indien et de la vallée indusienne par les armées d'Alexandre le Grand. Les premières civilisations qui en prirent connaissance et qui l'accueillirent au sein de leur société furent celles de l'Asie centrale, de la Chine et des pays du Sud-Est asiatique. Le continent européen, quant à lui, dut attendre de nombreux siècles.

Lorsque l'armée macédonienne investit le nord-ouest de l'Inde vers 329 av. J.-C. et qu'Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.) revendiqua les territoires de la Bactriane, de la Sogdiane et de l'Arachosie qui étaient en grande partie sous l'autorité de l'administration achéménide, le Buddha venait de s'éteindre quelque soixante-dix ans plus tôt, vers 400 av. J.-C. La jeune communauté bouddhique n'avait pas encore essaimé en dehors du Magadha et Alexandre le Grand et ses compagnons n'eurent guère l'occasion de rencontrer ces nouveaux religieux-mendiants bouddhistes qui avaient grossi le rang de tous ces ascètes que l'on désignait alors dans la société indienne sous le nom de śramaṇa. Les fragments conservés des écrits rédigés par les compagnons du conquérant macédonien, comme ceux d'Onésicrite ou de Néarque, ne font nulle mention de telles rencontres. Mégasthène (340-282 av. J.-C.), ambassadeur de Séleucos I^{er} Nikator (355-280 av. J.-C.), ayant séjourné durant plusieurs années à la cour du roi

Candragupta dans la ville royale de Pāṭaliputra, ne semble pas non plus être en mesure de les identifier parmi le nombre important de śramaṇa de confessions diverses. Au cœur du Magadha et du royaume des Maurya nouvellement fondé, les bouddhistes semblent passer inaperçus. Lorsque Mégasthène évoque les Garmanes (déformation pour Sarmanes = śramaṇa) qui mendent de villes en villages, il évoque une troisième catégorie qui néanmoins pourrait correspondre à celle des moines (bhikṣu) et des nonnes (bhikṣuṇī) bouddhistes portant la robe monastique (cīvara) : « D'autres sont plus gracieux et plus raffinés, mais ne s'abstiennent guère de ce que tout le monde répète au sujet des enfers, autant que ceci passe pour inciter à la piété et à la sainteté. Des femmes étudient également la philosophie avec certains d'entre eux et elles s'abstiennent, elles aussi, des plaisirs de l'amour⁷. »

La distinction opérée par l'administration des Maurya, attestée historiquement dans les édits gravés sur rochers et piliers du roi Aśoka (304-232 av. J.-C.), qui divisait en deux catégories les acteurs du paysage religieux indien, à savoir en brāhmaṇa et en śramaṇa, a été fidèlement rapportée par les Grecs (βραχμᾶναι et σαρμᾶναι). Si un grand nombre d'ouvrages d'auteurs grecs ayant porté sur l'Inde, comme ceux, par exemple, d'Alexandre Polyhistor (II^e-I^{er} siècle av. J.-C.), sont perdus, nous retrouvons ces catégories dans les traités du chrétien Clément d'Alexandrie (150-211/216 ap. J.-C.) ou du néoplatonicien Porphyre (234-305 ap. J.-C.). Le premier, en des tournures propres à sa rhétorique, cite Buddha (Βούττα) qu'il met au compte des philosophes barbares (φιλοσόφοι βάρβαροι) sans rien savoir sur le fondement de sa doctrine : « Il y a aussi parmi les Indiens ceux qui obéissent aux préceptes de Buddha qu'ils vénèrent comme un dieu en raison de sa très grande sainteté⁸. » De même, il semble que le savant chrétien de l'école d'Alexandrie ait eu connaissance du culte bouddhique, ou plutôt jāīna (*infra*, p. 203) des reliques déposées dans

des stūpa : « Ceux d'entre les Indiens qu'on appelle les Saints sont nus durant toute leur vie. Ils s'exercent à la vérité, prédisent l'avenir et vénèrent une pyramide sous laquelle reposent, croient-ils, les ossements d'un dieu⁹. » Reprenant les données de Bardesane (154-222 ap. J.-C.), le second fait la description précise et détaillée des conditions d'entrée en religion et du mode de vie communautaire des Samanéens (σαμαναῖοι = σαμᾶναι) qui renverraient à la vie des moines bouddhistes au sein de leur lieu d'assemblée (saṃghārāma) observant les règles de discipline (vinaya) et dispensant la Doctrine (dharma) aux fidèles laïcs (upāsaka) :

« Les Samanéens, comme nous l'avons dit, se recrutent par choix. Quand quelqu'un veut s'enrôler dans leur ordre, il se présente d'abord aux chefs de la ville ou du village où il se trouve, se défait de ses biens et de tout le reste de sa fortune, se fait raser tout le poil superflu, prend la robe et s'en va rejoindre les Samanéens, sans un regard pour sa femme et ses enfants, s'il en a, et sans plus en faire aucun cas, considérant que ce n'est plus du tout son affaire. Ses enfants restent confiés au roi, qui veillera à leur assurer le nécessaire, sa femme au soin de sa famille.

Voici quelle est la vie des Samanéens. Ils demeurent en dehors de la ville, occupés tout le jour à s'entretenir du divin ; ils ont des demeures et des temples bâtis par le roi, où se trouvent des administrateurs qui reçoivent du roi une allocation pour la nourriture de ceux qui sont réunis là. L'approvisionnement est fait de riz, de pain, de fruits et de légumes. Ils se rassemblent dans leur demeure à l'appel d'une cloche : ceux qui ne sont pas Samanéens se retirent, tandis qu'ils se mettent en prière. Après la prière la cloche tinte à nouveau et les serviteurs leur donnent à chacun un bol (car chacun mange dans le sien) et leur servent du riz. Celui qui a besoin d'une nourriture variée reçoit en outre quelque légume ou quelque fruit. Après avoir pris leur repas sans s'attarder, ils sortent reprendre leurs occupations¹⁰. »

Malgré la diffusion du bouddhisme dans toute l'Asie centrale et le développement florissant de l'art gréco-bouddhique au cours des III^e et IV^e siècles ap. J.-C. dans le Nord-Ouest indien, il faudra attendre, dans le bassin méditerranéen, le *Contre Jovinien* de Jérôme de Stridon (347-419/420 ap. J.-C.) pour retrouver une allusion au Buddha et à sa naissance miraculeuse comme *argumentatio* dans la lutte qu'il menait pour défendre l'idéal chrétien de virginité : « Chez les gymnosophistes de l'Inde se transmet comme de la main à la main une opinion qui fait autorité : Budda, le fondateur de leur secte, aurait été créé du flanc d'une vierge¹¹. »

Ce sont ensuite dans les livres en langues arabe et persane que nous retrouvons quelques allusions au bouddhisme, notamment à partir de la conquête par les Arabes des territoires du Nord-Ouest indien puis de la vallée de l'Indus. Au IX^e siècle, dans son *Livre des conquêtes des pays*, Belādorī raconte comment un siècle auparavant la ville commerciale de Debal, située sur l'embouchure de l'Indus, tomba aux mains des musulmans sous le commandement de Mohammad bin Qasim (695-715). Ce dernier suivit les conseils de Hadjadj, gouverneur de la province d'Irak, et fit détruite à l'aide d'une machine de guerre, sorte de trébuchet à traction humaine, un grand stūpa bouddhique érigé au cœur de la ville afin de saper le moral de l'armée du roi bouddhiste Dāher : « Or il y avait à Daybal un grand bodd surmonté d'un long mât ; sur le mât était un drapeau rouge qui, lorsque le vent soufflait, se déployait sur la ville. Le bodd est, dit-on, un grand minaret [...] qui renferme une ou plusieurs idoles. L'idole est placée dans le minaret même. Les Indiens donnent en général le nom de bodd à tout ce qui fait partie de leur culte et qui est l'objet de leur vénération. On appelle aussi une idole bodd¹². » Le terme arabe *hodd* vient de la transcription de Buddha dont les Arabes avaient pu

voir nombre de représentations lors de leurs conquêtes successives des territoires indiens.

Le savant iranien Bīrūnī (973-1048), qui fut captif du sultan Mahmūd (971-1030) durant de longues années à Ghaznī et qui voyagea dans la vallée indusienne et en Inde, rencontra nombre de lettrés et scientifiques indiens, apprit auprès d'eux le sanskrit et compulsa leurs ouvrages afin de prendre connaissance de leurs théories. En 1032, il achèva son *Livre de l'Inde* dans lequel il décrit les mœurs et les coutumes de la société indienne divisée en classes sociales, les religions, les sciences mathématique et astronomique, la géographie de l'Inde, etc. Malgré sa grande érudition, Bīrūnī n'y parle guère du bouddhisme. On ne compte, dans son imposant ouvrage, que sept occurrences se rapportant au Buddha et aux Bouddhistes (Shamaniyya). La plupart de ses renseignements proviennent du livre d'al-Irānshasrī qui vécut au début du X^e siècle et qui avait emprunté lui-même ce qu'il avait rédigé sur le bouddhisme des œuvres de Zorqān. Au XI^e siècle, le bouddhisme avait en grande partie disparu du paysage religieux des territoires du Nord-Ouest indien et Bīrūnī avoue dans son ouvrage qu'il ne rencontra jamais de bouddhistes et qu'il ne connaissait aucun de leurs traités doctrinaux. Pour lui, le bouddhisme fut fondé bien avant Zaratūstra (Zoroastre). Il se répandit, affirmait-il, de l'Inde jusqu'aux confins de la Syrie pour ensuite disparaître sous la menace du mazdéisme devenu religion d'État. Les bouddhistes furent alors chassés vers les régions à l'est de la Bactriane¹³.

Malgré le peu de connaissances que semblait avoir Bīrūnī sur le bouddhisme, la vie du Buddha fut traduite en arabe dès la seconde moitié du VIII^e siècle. D'après le *Kitāb al-Fihrist*, recueil bibliographique achevé en 987, nous savons qu'il y eut des traductions arabes de biographies en persan du fondateur du bouddhisme, notamment le *Kitāb al-Budd*, le *Livre du Buddha*. Les Manichéens de

langue iranienne, quant à eux, remanièrent la biographie du fondateur du bouddhisme, comme l'attestent des manuscrits fragmentaires retrouvés à Turfan, pour en tirer une histoire édifiante dans laquelle le sage Bylwhr enseigne au jeune prince Bwdysf (< bodhisattva). Ce récit a été traduit du persan en arabe, sous le titre *Kitāb Balawhar wa Būdāsf*, le *Livre de Balawhar et Būdāsf*. L'ouvrage eut un très large succès en Occident lorsqu'il fut à son tour traduit en géorgien au cours du IX^e siècle et surtout christianisé. Traduit en grec au X^e siècle par le moine géorgien Euthyme, il se répandit dans toute la chrétienté sous le titre de *Barlaam et Josaphat*. Sans plus connaître l'origine bouddhique de l'histoire, Barlaam et Josaphat devinrent, bien qu'ils n'aient eu aucune existence historique, des saints chrétiens que l'Église romaine supposait avoir vécu en Inde et dont elle célébrait le culte le 27 novembre.

Suite aux conflits entre la chrétienté et le monde musulman durant le Moyen Âge, l'Occident ne reprendra progressivement contact avec les religions indiennes qu'à la fin du XIII^e siècle, notamment par le biais de missionnaires, de voyageurs ou de marchands tel Marco Polo (1254-1324). Dans son ouvrage, *Le Devisement du monde*, le vénitien narra son périple qui le conduisit jusqu'en Chine, à la cour de l'empereur mongol Kūbilaï Khān, fondateur de la dynastie Yuan. Lors de son voyage par l'Asie centrale, il ne fit la rencontre de bouddhistes tibétains qu'une fois arrivé dans la province de Tangout : « Les gens de ce pays sont tous Idolâtres, quoiqu'on y puisse bien voir quelques Chrétiens nestoriens et quelques Sarrazins. Les Idolâtres ont langage à eux. [...] Ils ne sont point gens qui vivent de commerce ou de leurs métiers, mais ils vivent du profit des grains qu'ils reçoivent de la terre. Ils ont maints moutiers et abbayes, lesquels sont tous pleins d'idoles de toutes façons auxquelles font riches sacrifices, grands honneurs et grande révérence¹⁴. » Mais ce fut sur le chemin du retour vers sa patrie

qu'il put offrir à ses contemporains quelques indications sur le fondateur du bouddhisme. À Ceylan, il prit connaissance de la vie de Buddha qu'il nomme sous sa forme mongole, Sagamoni Burcan¹⁵. La description de la montagne Samanala, connue sous le nom de Pic d'Adam, est l'occasion pour lui de raconter, certes en langage chrétien mais néanmoins avec justesse, les grandes étapes édifiantes de la biographie du Buddha : les efforts accomplis par la roi Śuddhodana afin d'empêcher le prince Siddhārtha Gautama de quitter la ville royale, la vie de plaisir parmi les femmes du gynécée, le récit des quatre rencontres, la mort du Buddha et le culte des reliques. Il fit référence également aux vies antérieures (jātaka) du Buddha et à sa dernière existence durant laquelle il devint un Éveillé (buddha) :

« Et ils disent qu'il fut dieu, et disent qu'il l'est encore, et aussi qu'il mourut quatre-vingt-quatre fois, car, disent-ils, quand il mourut la première fois, il devint bœuf, puis il mourut une autre fois et devint cheval, et puis singe, et ainsi, disent-ils, il mourut quatre-vingt-quatre fois, et chaque fois, disent-ils, il devint un animal, soit chien, soit autre chose, mais la quatre-vingt-quatrième fois, disent-ils, il mourut et devint dieu, et les Idolâtres le tiennent pour le meilleur et le plus grand de leurs dieux. Ils adorent son image, et sachez que ce fut la première idole qu'eurent les Idolâtres, et c'est de lui, disent-ils, que descendent toutes les idoles de ces provinces. Et c'était en l'île de Seilan, en Inde¹⁶. »

À partir de 1498, date à laquelle le portugais Vasco da Gama (1469-1524) ouvrit une nouvelle voie maritime vers les Indes orientales en contournant le cap de Bonne-Espérance, les Portugais, les Hollandais, les Anglais et les Français installèrent progressivement des comptoirs commerciaux en Inde, s'emparèrent des richesses et des territoires indiens, voire se firent la guerre sur cette terre lointaine et étrangère. Les missionnaires chrétiens profitèrent de ce développe-

ment commercial pour évangéliser les Indiens des comptoirs, prendre connaissance de leur religion, de leur langue, de leur us et coutumes. S'ils ne rencontrèrent pas de bouddhistes en Inde, ils se familiarisèrent avec le brāhmaṇisme et les différents courants sectaires indiens. Durant les XVI^e et XVII^e siècles, les missionnaires sillonnèrent l'océan Indien et la mer de Chine, évangélisant un nombre croissant d'habitants des pays de l'Asie du Sud-Est, et poussèrent jusqu'au Japon tel le jésuite François Xavier qui y débarqua en 1549. Par voie terrestre, ils se rendirent de l'Inde au Tibet (Antonio de Andrade, 1580-1634 ; Ippolito Desideri, 1684-1733) et en Chine (Matteo Ricci, 1552-1610). Au cœur de chacune de ces civilisations, ils purent constater l'importante place occupée par des religieux s'affairant dans leurs monastères et leurs sanctuaires et la part non négligeable qu'ils prenaient dans la vie politique, économique et sociale. Mais aucun n'était encore capable de remarquer que de l'Asie centrale à la Chine, de Ceylan au Japon, ces religieux servaient une unique et même religion dont le fondateur avait été indien et à qui ses disciples avaient attribué le titre de Buddha. Si le néologisme européen « bouddhisme » n'est apparu qu'au XIX^e siècle, c'est bien parce qu'au cours des XVI^e-XVIII^e siècles, le nom sanskrit Buddha n'était pas encore connu ou reconnu et qu'il était alors impossible de créer une terminologie propre pour désigner ce courant religieux asiatique. Les missionnaires rencontrèrent le fondateur sous divers noms comme Budda à Ceylan, Samanakodam au Siam, Burkhan en Mongolie, Fo en Chine, Xaca au Japon, etc. Le voyageur Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689) est certainement l'un des premiers Européens, au XVII^e siècle, à faire allusion, dans ses récits de voyage, au bouddhisme népalais : « Au-delà du Gange, en tirant au nord vers les montagnes de Naugrocot, il y a deux ou trois Rajas qui comme leurs peuples ne croient ni Dieu ni diable. Leurs Bramins ont un certain livre qui contient leur créance et qui n'est rempli que de sottises, dont l'auteur qui s'appelle *Baudou* ne

donne point de raison¹⁷. » Là encore, il aurait été ardu pour les Européens de comprendre que, derrière le nom Baudou, se cachait le nom du fondateur. En Europe, les savants s'intéressèrent, souvent dans un but tout apologétique, aux observations et aux renseignements que rapportèrent voyageurs et missionnaires. L'érudit Pierre-Daniel Huet¹⁸ (1630-1721), sous-précepteur du Grand Dauphin, qui critiqua vivement les jugements méprisants du jésuite Athanase Kircher à l'encontre des religions asiatiques dans sa *China illustrata*¹⁹ et qui rencontra des voyageurs tel J.-B. Tavernier pour en obtenir moult informations²⁰, avait, dans ses ouvrages, répertorié les croyances des peuples de l'Inde et d'Extrême-Orient afin de les comparer avec celles d'autres peuples déjà connues. Afin de défendre la foi catholique, il avait repéré les cas de conception virginale. Reprenant ce qu'en avait dit, au IV^e siècle, Jérôme de Stridon au sujet du Buddha, il énuméra également les cas de Sommonocodonus au Siam, de Xaca en Chine et au Japon rapportant l'histoire de l'éléphant blanc que Maia (Māyā), la mère du futur Buddha, vit en songe au jour de sa conception, avant de le mettre au monde, après le temps de la gestation, par son côté droit²¹. Mais à aucun moment, malgré la somme de son savoir et la pertinence de sa méthode comparative, il n'eut la géniale intuition d'identifier derrière tous ces protagonistes une seule et même personne. Jusqu'au début du XIX^e siècle, le Buddha était resté un personnage énigmatique dont l'existence paraissait plus mythique qu'historique. Certains savants allemands l'identifièrent même à Odin. Les textes sanskrits, progressivement déchiffrés depuis le XVII^e siècle par les missionnaires et savants européens, avaient fourni quelques renseignements contradictoires. Dans les sources brāhmaïques, sa doctrine était critiquée et réfutée et le Buddha passait pour être un réformateur nihiliste (nāstika). Bien que ces controverses eussent permis de distinguer sa doctrine du brāhmaṇisme, les savants furent quelque peu déroutés à nouveau lorsqu'ils découvrirent dans les traités

viṣṇuïtes que Buddha avait été le neuvième avatāra du dieu Viṣṇu. En 1825, l'orientaliste allemand Julius Klaproth (1783-1835) publia une vie du Buddha à partir de sources mongoles et chinoises. Selon lui, les principes philosophiques de sa doctrine, née dans l'Hindoustan vers 1027 av. J.-C., étaient identiques à ceux des autres religions des Hindous²².

La naissance de la bouddhologie est le résultat d'un ensemble de découvertes qui, les unes à la suite des autres, ont permis aux Européens de retracer l'histoire du bouddhisme depuis ses origines indiennes jusqu'aux diverses formes sous lesquelles il était pratiqué lorsque voyageurs, missionnaires et savants européens en prirent connaissance. L'origine indienne du bouddhisme a pu être définitivement démontrée après les travaux linguistiques et philologiques d'Alexandre Csoma de Körös (1784-1842) et la découverte par Brian Houghton Hodgson (1800-1894) de manuscrits bouddhiques en langue sanskrite, deux hommes dont rien ne disposait à l'étude des religions indiennes et du bouddhisme. Après des études de langues orientales, le hongrois A. Csoma de Körös décida, en 1819, de partir en Orient à la recherche de l'histoire des origines de son peuple. Arrivé dans les pays himālayens du Kāśmīr et du Ladakh en 1822, il entreprit, sur le conseil de William Moorcroft, vétérinaire en charge de trouver des chevaux pour l'armée des Indes, un long travail de lexicographie de la langue tibétaine. Durant plus d'une année, dans des conditions de vie extrêmes, les doigts le plus souvent gelés, il étudia le tibétain avec l'aide d'un lama dans un monastère du Zanskar et commença la longue rédaction d'une grammaire tibétaine et d'un dictionnaire tibétain-anglais. À partir de 1827, il compulsait avec attention les 108 volumes du canon bouddhique tibétain (*Kanjur*) et les 225 volumes de ses commentaires (*Tanjur*) et fit découvrir au monde savant que le *Kanjur* formait un ensemble de traductions

tibétaines de textes sanskrits réalisées entre le VII^e et le IX^e siècle. Ces traductions tibétaines servirent elles-mêmes à des traductions mongoles et chinoises. En 1834, son dictionnaire de quarante mille entrées et sa grammaire furent publiés en cinq cents exemplaires par les soins de la Société asiatique du Bengale et allèrent, pour deux cents d'entre eux, garnir les rayons des bibliothèques des universités d'Autriche, d'Italie, d'Allemagne, d'Angleterre et de France. Lors d'une expédition pour atteindre Lhassa, A. Csoma de Körös, le fondateur de la tibétologie européenne, contracta la malaria et mourut à Darjeeling²³. Le monde savant nourrit alors l'espoir que quelque explorateur en Inde et dans les pays himalayens pût partir à la recherche de ces manuscrits bouddhiques en langue sanskrite, plus anciens et fondamentaux pour comprendre l'origine indienne du bouddhisme. Ce fut le naturaliste britannique B. H. Hodgson qui combla cette attente. Engagé à l'âge de dix-huit ans dans la Compagnie anglaise des Indes orientales, il étudia le sanskrit avant d'être envoyé comme administrateur, en 1820, au Népal. Durant les vingt-trois années passées à Katmandu, il eut tout à loisir de s'intéresser aux us et coutumes des Népalais et au bouddhisme. Ses contacts avec des moines bouddhistes lui permirent d'acquérir un grand nombre de manuscrits tibétains et sanskrits ou d'en faire faire des copies. D'un caractère altruiste, il fit don de ces manuscrits à la Royal Asiatic Society de Londres et prévint celle de Paris. Eugène Burnouf (1801-1852), qui en était alors le secrétaire et bibliothécaire, décida de lui passer une commande personnelle en 1834. La Société asiatique de Paris débloqua finalement mille cinq cents francs pour faire copier les manuscrits, à raison d'une roupie pour cinq cents vers sanskrits ou pour trois cents vers tibétains. En 1835, B. H. Hodgson fit envoyer à la Société asiatique de Paris le *Kanjur* tibétain en cent volumes ainsi que la grammaire et le dictionnaire d'A. Csoma de Körös. En 1837, les derniers manuscrits

bouddhiques en langue sanskrite, soigneusement emballés dans des caisses en bois, furent acheminés par les soins de l'Ambassade de Paris, des Indes par voie maritime jusqu'au port du Havre puis, de là, à Paris. Fort de ce fonds inestimable, E. Burnouf, professeur au Collège de France, qui avait déjà déchiffré l'avestique puis le pâli avec l'indianiste Christian Lassen, s'attela à lire les ouvrages bouddhiques en langue sanskrite afin d'en établir le canon, d'en traduire de larges extraits, d'étudier les fondements de la doctrine bouddhique et de restituer son histoire. En 1844, son ouvrage, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, marqua un tournant décisif dans l'étude du bouddhisme en Europe. La bouddhologie, en tant que science, était née. Voici ce que son fondateur disait à propos du travail immense qu'offrait l'arrivée de ces textes bouddhiques sanskrits en France :

« La Société asiatique ne négligea rien pour témoigner à M. Hodgson toute sa gratitude ; mais il était évident qu'un des plus sûrs moyens de la lui exprimer, c'était de répondre d'une manière scientifique à l'appel qu'il avait cru pouvoir lui faire. M. Hodgson n'avait certainement pas envoyé à Paris deux collections de cette étendue pour qu'elles dormissent paisiblement sur les rayons d'une bibliothèque. Il voulait voir se poursuivre en Europe les recherches qu'il avait commencées lui-même avec tant de succès en Asie ; et c'eût été mal reconnaître les efforts qu'il avait faits pour se procurer ces manuscrits, et la générosité avec laquelle il en disposait en faveur de la France, que de ne pas essayer de porter la lumière sur quelques-uns des ouvrages qu'ils renfermaient. Je sentis, pour ma part, comme membre de la Société asiatique de Paris, tout ce qu'il y avait d'honorable et de pressant dans l'appel de M. Hodgson, et je résolus dès lors d'y répondre autant qu'il était en moi²⁴. »

E. Burnouf y répondit également en traduisant le *Saddharma-puṇḍarīkasūtra* (*Le sūtra du lotus de la Bonne Loi*²⁵), texte important du bouddhisme mahāyāna qui avait été traduit assez tôt en chinois et avait fait école en Chine, en Corée et au Japon. Mais la maladie emporta l'éminent indianiste français avant même qu'il ait pu terminer ses appendices et rédiger une préface à cet ouvrage qu'il appelait dans sa correspondance « mon *Lotus* ».

À partir de cette période, l'étude du bouddhisme prit son essor en Angleterre (R. Spence Hardy, *A Manuel of Buddhism*, 1853), en Allemagne (C. F. Köppen, *Die Religion des Buddha*, 1857) et en Russie (W. P. Wassiljew, *Буддизм, его догматы, история и литература*, 1857). En France, l'élève d'E. Burnouf, Philippe-Édouard de Foucaux (1811-1894) se spécialisa dans le tibétain suite aux travaux d'A. Csoma de Kőrös et traduisit en français l'une des biographies traditionnelles du Buddha. Il commença par faire la traduction de la version tibétaine (*Rgya-cher-rol-pa*) puis s'attela à celle du texte source (*Lalitavistara*) à partir d'un des manuscrits sanskrits envoyés par B. H. Hodgson à la Société asiatique de Paris. De même, l'indianiste Émile Sénart (1847-1928) fit l'édition, en trois volumes (1882-1897), d'une autre biographie du Buddha, le *Mahāvastu*. Afin de mieux connaître la culture cinghalaise, des administrateurs britanniques installés à Ceylan s'intéressèrent aux sources bouddhiques. En 1881, la Pali Text Society fut fondée à Londres par l'un d'eux, Th. W. Rhys Davids (1843-1922), dans le but de promouvoir l'étude de la littérature pāli conservée à Ceylan et en Birmanie. À l'aide de moines cinghalais, cette société savante fit éditer une transcription en caractères romains du canon bouddhique du Theravāda ainsi qu'un grand nombre de traductions anglaises. Les circonstances de l'histoire, liées au colonialisme, à l'accessibilité des manuscrits bouddhiques et aux collaborations européennes, amenèrent les savants anglais et allemands à étudier plutôt les sources pālies et

les chercheurs français et hollandais les sources sanskrites. Malgré le travail considérable de déchiffrements, de traductions et d'analyses au cours du XIX^e siècle, l'histoire du bouddhisme indien resta l'affaire de spécialistes. Sa connaissance dans les milieux académiques demeurait assez limitée comme en témoigne, par exemple, sa présentation par Henri de La Ville de Mirmont (1858-1924), professeur de langue et de littérature latines à la faculté de Bordeaux, dans sa *Mythologie élémentaire des Grecs et des Romains précédée d'un précis des mythologies orientales* publiée en 1889 :

« Au cinquième siècle avant l'ère chrétienne, un *Kchatriya*, nommé *Gautama* ou *Siddhartha*, prétendit réformer la religion des brâhmanes ; il s'intitula le *Bouddha*, c'est-à-dire le sage, et, avec le concours de ses disciples qu'il forma, parvint à instituer une nouvelle religion, le *Bouddhisme*, qui a aujourd'hui près de cinq cents millions d'adhérents en Asie. Le Bouddhisme veut anéantir toute passion, toute activité dans l'homme, le conduire à l'impassibilité égoïste et à l'anéantissement absolu de la personnalité humaine, au *nirvâna*, qui est la perfection idéale. Une telle doctrine, qui prêche la mort, ne peut avoir de dieux vivants et agissants : cependant le fondateur du Bouddhisme, pour imiter la trinité ou *trimourti* du Brahmanisme, fonda une trinité semblable (ou *triratna*), comprenant les trois personnes du *Bouddha*, du *Dharma* et du *Sangha*²⁶. »

Il ne nous appartient pas ici de poursuivre cette brève présentation de la fondation de la bouddhologie européenne et de son développement du XX^e siècle à nos jours. Il suffira de rappeler que la bouddhologie, comme toute science, s'est enrichie et s'enrichit encore quotidiennement de connaissances nouvelles suivant des méthodes d'investigations touchant à divers domaines (linguistique, philologie, archéologie, histoire, anthropologie, sociologie...) et qu'elle a produit, depuis le XIX^e siècle, un nombre croissant d'ouvrages et d'articles

scientifiques qui ont permis et qui permettent aujourd'hui de se faire une idée un peu plus précise de l'histoire de ce courant religieux qu'est le bouddhisme, né en Inde au V^e siècle avant J.-C.



L'Inde ancienne

- ¹ Sylvain LÉVI, « Préface », in Hermann OLDENBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, traduit de l'allemand par A. Foucher, deuxième édition française, éd. F. Alcan, Paris, 1903, p. v.
- ² Alfred FOUCHER, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, J. Maisonneuve, Paris, 1993 (1^{re} éd. Payot, 1949).
- ³ Étienne LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Saka*, Université de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1976 (1^{re} éd. « Bibliothèque du Muséon » n°43, 1958).
- ⁴ Jean FILLIOZAT, « Le bouddhisme », in Louis RENOU et Jean FILLIOZAT, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, vol. 2, éd. EFEO, Paris, 1996, (réimpr. 1953), p. 315-608.
- ⁵ André BAREAU, « Le bouddhisme indien », in A. BAREAU, W. SCHUBRING et C. von FÜHRER-HAIMENDORF, *Les religions de l'Inde, III – Bouddhisme, Jaïnisme, religions archaïques*, éd. Payot, Paris, 1966, p. 7-246.
- ⁶ Peter HARVEY, *Le bouddhisme, enseignements, histoire, pratiques*, trad. de l'anglais par S. CARTERON, éd. du Seuil, 1993.
- ⁷ STRABON, *Géographie* 15.1.60 : τοὺς δε χαριεστέρους μεν τούτων καὶ ἀστειοτέρους οὐδ' αὐτοὺς δε ἀπεχομένους τῶν καθ' ἄδου θρυλουμένων, ὅσα δοκεῖ πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα συμφιλοσοφεῖν δ' ἐνίοις καὶ γυναῖκας ἀπεχομένας καὶ αὐτὰς ἀφροδισίων.
- ⁸ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* 1.15.71.4-6 : εἰσὶ δε τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βούττα πειθόμενοι παραγγέλμασιν ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος ὥς θεὸν τιμηκάσι. Voir G. DUCÉUR, « Le Buddha à l'École d'Alexandrie, à propos de *Stromates* 1.15.71.6 », in *Dialogues d'histoire ancienne* supplément 3, *Inde-Grèce : regards et influences*, 2010, p. 73-91.
- ⁹ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* 3.7.60.3 (C. MUCKENSTURM-POULLE, *Les gymnosophistes dans la littérature grecque de l'époque impériale*, thèse de doctorat, Université de Nanterre, 1998, p. 347).
- ¹⁰ PORPHYRE, *De abstinence* 4.17.7-10 (tome III, livre IV, trad. M. PATILLON et A. Ph. SEGONDS, *Les Belles Lettres*, Paris, 1995, p. 27-31).
- ¹¹ JÉRÔME, *Contre Jovinien* 1.42. (J. ANDRÉ et J. FILLIOZAT, *L'Inde vue de Rome*, Les Belles Lettres, Paris, 1986, p. 236).

- ¹² M. REINAUD, « Fragments arabes et persans relatifs à l'Inde », *Journal asiatique*, fév.-mars 1845, p. 167-168.
- ¹³ BĪRŪNĪ, *Le livre de l'Inde*, trad. V.-M. MONTEIL, Sindbad/UNESCO, 1996, p. 47.
- ¹⁴ Marco POLO, *Le Million*, texte intégral en français moderne avec introduction et notes par L. HAMBIS, Grange Batelière, Paris, 1969, p. 67.
- ¹⁵ Voir P. PELLĪOT, *Notes on Marco Polo*, tome 2, Imprimerie nationale, Paris, 1963, n° 823-824.
- ¹⁶ Marco POLO, *Le Million*, texte intégral en français moderne avec introduction et notes par L. HAMBIS, Grange Batelière, Paris, 1969, p. 273. Notons que 84 est le produit de 7 fois 12 et que les animaux cités sont issus de l'astrologie.
- ¹⁷ *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, écuyer baron d'Eaubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes*, éd. G. Clouzier et C. Barbin, Paris, 1676, p. 414.
- ¹⁸ Sur Pierre-Daniel Huet, voir G. DUCŒUR, « Pierre-Daniel Huet et la diffusion de la littérature sanskrite au XVII^e siècle », in J.-P. HERVIEU, E. POULLE et Ph. MANNEVILLE (éd.), *La place de la Normandie dans la diffusion des savoirs : du livre manuscrit à la bibliothèque virtuelle*, Actes du 40^e Congrès des sociétés historiques et archéologiques de Normandie, Avranches, 2006, p. 191-196.
- ¹⁹ « L'auteur n'avait pas mis dans la recherche et dans l'exposition de sa matière autant de science et de sel qu'il y avait mis de jactance et de pompe », Ph.-J. SALAZAR (éd.), Pierre-Daniel HUET, *Mémoires* (1718), introduction et notes (Toulouse 1993 ; *Collection des rééditions de textes du XVII^e siècle*), p. 64.
- ²⁰ Ph.-J. SALAZAR (éd.), *ibid.*, p. 98.
- ²¹ P.-D. HUET, *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei*, Caen, 1690, p. 240-241.
- ²² J. KLAPROTH, *Mémoires relatifs à l'Asie*, tome 2, Paris, 1826, p. 55-96.
- ²³ La Société asiatique du Bengale érigea en 1845 à Darjeeling cette épitaphe : « Alexandre Csoma de Kőrös, natif de Hongrie, qui, pour se livrer à des recherches philologiques, était venu en Orient, et qui, après plusieurs années des plus grandes privations bien rarement supportées au même degré, et après le plus patient labeur au service de la science, a pu faire un dictionnaire et une grammaire de la langue tibétaine, son monument principal. Il était en route pour Lhassa, où il allait continuer

ses travaux, quand il est mort en ce lieu, le 11 avril 1842, à l'âge de 44 ans. Les collaborateurs et la Société asiatiques du Bengale ont consacré cette inscription à sa mémoire. *Requiescat in pace* ».

²⁴ E. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Imprimerie royale, Paris, 1844, p. 5.

²⁵ *Le Lotus de la Bonne Loi*, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au bouddhisme par E. BURNOUF, Imprimerie nationale, Paris, 1852.

²⁶ Henri de LA VILLE DE MIRMONT, *Mythologie élémentaire des Grecs et des Romains précédée d'un précis des mythologies orientales*, Paris, 1918 (1^{re} édition 1889), Hachette, p. 54.

PREMIÈRE PARTIE

LES SOURCES TEXTUELLES

Le bouddhisme a produit, au cours des siècles, une masse foisonnante de textes dont il ne reste aujourd'hui qu'une partie. Malgré les copies successives exécutées par les moines sur des supports variés (écorce de bouleau, feuille de palmier ou ôle, feuille de métal, feuille de papier), le climat du subcontinent indien à forte hydrométrie, les rongeurs et les insectes ainsi que les guerres ont eu raison certainement des plus anciens manuscrits bouddhiques. Alors que l'écriture indienne est attestée historiquement depuis le III^e siècle av. J.-C. grâce aux vestiges archéologiques des édits gravés sur rochers et piliers du roi Aśoka, le plus ancien manuscrit bouddhique, conservé à l'heure actuelle à la Bibliothèque nationale de France, se trouve être un fragment du *Dhammapada* ne remontant pas au-delà du I^{er} siècle ap. J.-C. Ainsi, nombre de manuscrits bouddhiques indiens datent-ils entre le VI^e siècle et le XIX^e siècle. La disparition progressive en Inde des différentes écoles bouddhiques, qu'elles aient été du bouddhisme ancien sthavirayāna ou du mahāyāna, a également entraîné celle de leur canon propre. Bien que les chercheurs aient pu restituer, avec plus ou moins de précision,

l'histoire des dix-huit écoles du bouddhisme ancien (sthaviravāda et mahāsāṃghika), l'ensemble des textes qui composaient leur canon n'a pu être retrouvé. Si les règles disciplinaires (vinaya) des Theravādin, par exemple, ont été conservées dans leur intégralité, il n'en est pas de même pour celles des Sarvāstivādin, des Dharmagupta, des Mahāsāṃghika ou des Mūlasarvāstivādin qui nous sont connues aujourd'hui soit par quelques fragments en langue indienne, soit par des traductions chinoises ou tibétaines. C'est pourquoi, très tôt, les bouddhologues ont classifié les textes en fonction de critères linguistiques et non en fonction de leur appartenance à telle ou telle école particulière. Par ailleurs, il aurait été mal aisé d'établir le canon des écoles du mahāyāna lors même qu'elles ont utilisé ou refondu certains textes du canon des écoles du sthavirayāna. Il faut donc considérer deux types de sources textuelles pour comprendre l'histoire du bouddhisme indien. Le premier est composé des textes en langues indiennes (pāli, sanskrit, prākṛt, apabhraṃśa...), le second rassemble des traductions en chinois, en tibétain ou en langues centrasiatiques, de textes anciennement en langues indiennes qui ont été conservés jusqu'à nos jours ou bien qui sont aujourd'hui perdus. L'abondance de cette littérature nous a obligé à opérer une sélection parmi les ouvrages les plus représentatifs et les plus connus.

CHAPITRE I

LES SOURCES INDIENNES

La Tradition bouddhique rapporte que peu de temps après la mort du Buddha se tint un concile (saṃgīti) à Rājagṛha auquel cinq cents arhant (moines pleinement accomplis dans la Doctrine) participèrent. Le terme saṃgīti désigne le fait de « chanter ensemble » et indique que l'assemblée des moines a déclamé et confronté les enseignements du Buddha qu'ils avaient mémorisés. Ānanda, disciple du Buddha, ayant rapidement atteint le stade d'arhant afin de faire partie des cinq cents, répondit aux questions qui lui furent posées sur les circonstances et le contenu des enseignements du Buddha. Ses réponses composèrent la collection des sūtra. De même, l'arhant Upāli répondit à celles concernant les règles disciplinaires. Ses réponses composèrent la collection des vinaya. Certaines écoles bouddhiques rapportent également qu'Ānanda exposa des commentaires sur les sūtra, formant alors une troisième collection appelée abhidharma. Chacun de ces trois ensembles de textes forme un piṭaka ou « corbeille ». Le canon bouddhique est ainsi classé en « trois corbeilles » ou tripiṭaka bien que d'autres classements aient été utilisés par certaines écoles bouddhiques, notamment en neuf ou douze aṅga ou « membres », c'est-à-dire en catégories selon le genre littéraire des textes.

Bien que le concile de Rājagṛha n'ait certainement jamais eu lieu historiquement, il montre en tout cas que la communauté bouddhique, composée de différentes écoles de pensée et de pratique, a ressenti le besoin, au cours de son existence, de rattacher le corpus de textes des paroles du fondateur et des règles disciplinaires, qu'elle conservait et

transmettait, aux disciples proches du Buddha et, à travers eux, au Buddha lui-même. La fixation du canon pāli des Theravādin, une des écoles du bouddhisme ancien, remonterait au I^{er} siècle av. J.-C. Néanmoins, nous savons, grâce aux édits sur rocher du roi Aśoka, qu'il existait déjà, dès le III^e siècle av. J.-C., des textes faisant autorité dans la communauté bouddhique. En effet, Aśoka fit graver dans un de ses édits sur rocher, retrouvé près de Bairat dans l'actuel Rājasthān, une liste de « commentaires sur la Doctrine » (dhammapaliyāyāni) qu'il souhaitait être écoutés et médités par les bouddhistes tant religieux que laïcs¹. Ces « discours explicatifs » touchaient en grande partie à la morale et aux règles disciplinaires. Mais leur titre, gravés sur roche, ne correspondent pas toujours à ceux conservés, par exemple, dans le canon pāli. Ceci atteste qu'il y eut plusieurs phases de composition et de rédaction des textes sur la Doctrine bouddhique au cours des siècles. Si les moines ont conservé la doctrine du Buddha après sa mort, en la transmettant oralement de maître à disciple, ils ont été dans l'obligation de la coucher par écrit puis d'en fixer et la liste canonique et la classification. Ce long travail d'élaboration du canon bouddhique en vinaya et en sūtra, eux-mêmes divisés en sous groupes (nikāya, vagga...), remonte au moins au II^e siècle av. J.-C. comme l'atteste un vocabulaire spécifique, employé dans des inscriptions retrouvées à Sāñcī, Bhārhut, Kārli, Bodh-Gayā ou encore Amarāvātī, qui parlent des connaisseurs de vinaya, de sūtra ou encore de nikāya. Il faut donc considérer que les canons en langues pālie et sanskrite ne sont en rien garants des paroles authentiques du Buddha mais reflètent au contraire les préoccupations des écoles bouddhiques qui ont transmis tels quels ou remanié leurs textes canoniques en fonction des enjeux doctrinaux, des dérives communautaires ou des changements sociopolitiques d'alors.

1. Le canon pāli

Le canon pāli, auquel les savants européens ont eu accès dès le XIX^e siècle, a été conservé par l'école des Thera (skt Sthavira) sur l'île de Ceylan et transmis dans les territoires du Sud-Est asiatique, de la Birmanie au Laos sur une longue période s'échelonnant du IV^e siècle au XIII^e siècle ap. J.-C. Pāli signifie « ligne » et par extension « texte ». Ce terme a fini par désigner les textes bouddhiques écrits en une langue non cinghalaise, appelée parfois māghadī, qui leur est propre et dans laquelle on a voulu voir un dialecte parlé par le Buddha lors de ses pérégrinations au Maghada. C'est pourquoi le canon pāli a été très tôt considéré par les bouddhologues comme la plus ancienne source scripturaire du bouddhisme. Mais d'après les recherches linguistiques, rien ne prouve que cette langue remonte bel et bien au V^e siècle av. J.-C. et qu'elle soit originaire du Maghada. Par conséquent, le canon des Theravādin de Ceylan n'est pas l'exposé intégral de la Doctrine bouddhique (dharma) telle qu'elle fut enseignée par le Buddha en son temps mais est le résultat d'un long processus d'écriture et de réécritures successives. Le canon pāli est divisé en trois corbeilles (tipiṭaka en pāli) : le *Vinaya-piṭaka* (*Corbeille des règles disciplinaires*), le *Sutta-piṭaka* (*Corbeille des enseignements [du Buddha]*) et l'*Abhidhamma-piṭaka* (*Corbeille du retour [explicatif] sur la Doctrine*). Il existe également en pāli toute une littérature paracanonique et non canonique voire profane.

- Le *Vinaya-piṭaka*

Le *Vinaya-piṭaka* est composé de trois ensembles de textes : le *Suttavibhaṅga*, le *Khandhaka* et le *Parivāra*.

Le *Suttavibhaṅga* (*Division des textes*), regroupe l'exposition des fautes commises par des moines (*Mahāvibhaṅga*) et des nonnes

(*Bhikkhunīvibhaṅga*) qui ont fait l'objet de sanctions de la part du fondateur de la communauté. Dans le *Mahāvibhaṅga* (*Grande division*), appelé également *Bhikkhuvibhaṅga* (*Division [concernant les fautes] des moines*), sont énumérées 227 fautes classées en six catégories, en fonction des sanctions ou interdictions, auxquelles s'ajoutent les exposés de la bonne conduite à suivre et des prescriptions visant à régler les litiges. Les fautes graves pouvaient entraîner l'expulsion définitive ou temporaire de la communauté, les fautes de moindre importance, quant à elles, des confessions, des déclarations ou des expiations. Le *Bhikkhunīvibhaṅga* (*Division [concernant les fautes] des nonnes*), compte 311 fautes que les moniales devaient éviter et a été composé sur la base du *Mahāvibhaṅga*. Ces règles disciplinaires régissent aussi bien les cas de meurtre, de vol, de relations sexuelles que d'obtention d'objets illicites, d'habillement, de logement, de nourriture indûment obtenue et mangée, de comportements déviants, etc. D'un point de vue de la forme littéraire, ces textes sont composés d'une structure identique : une faute qui a été commise par un ou plusieurs moines est rapportée par d'autres au Buddha qui réside en un lieu précis. Après avoir entendu la plainte, ce dernier condamne une telle déviance, l'interdit et énonce une sanction qui dorénavant devra être appliquée pour un tel manquement au sein de la communauté.

Le deuxième ensemble de textes, nommé *Khandhaka* (*Sections*) est divisé en deux parties. La première, appelée *Mahāvagga* (*Groupe des grands*), comprend dix chapitres dans lesquels est narrée la vie du Buddha depuis son Éveil jusqu'à la conversion de Śāriputra, puis sont exposées les règles d'entrée dans la communauté, la retraite à la saison des pluies, les règles de vie communautaire, l'absorption de médicaments. La seconde partie, intitulée *Cullavagga* (*Groupe des petits*), s'étend sur douze chapitres. Si les neuf premiers concernent des règlements divers sur la conduite à observer par les moines, le

dixième recouvre les règles disciplinaires des nonnes. Quant aux onzième et douzième chapitres, il relate l'histoire des conciles de Rājagṛha et de Vaiśālī et donne ainsi toute autorité aux règles de vie communautaire édictées dans les chapitres précédents.

Le troisième et dernier ensemble de textes, *Parivāra* (Appendice) récapitule en dix-neuf chapitres, sous forme de questions et de réponses, le contenu des deux premières parties du *Vinayaṭṭaka*. C'est une composition postérieure due à un moine cinghalais du nom de Dīpa (Lumière) qui, par son travail de synthèse, tenta d'éclairer la complexité des règles disciplinaires et des sanctions telles que les Thera les pratiquaient et les appliquaient.

Extraits du *Vinayaṭṭaka*

Mahāvagga :

« En ce temps-là, tous les moines s'habillaient avec les pāṇsukūla-cīvara. Un jour que le Bienheureux était à Rājagṛha, il tomba malade. Il fut alors visité par le médecin royal appelé Jīvaka-Komarabacca. Grâce au remède qu'il lui donna, le Buddha guérit. Peu après, Jīvaka revint le voir, avec une étoffe précieuse qu'il voulait lui donner. Il dit au Buddha : "Bienheureux, tu t'habilles seulement avec pāṇsukūla cīvara et la Communauté suit ton exemple. Maintenant, Bienheureux, cette étoffe appelée Sīveyyaka que j'ai reçue en cadeau du roi Pajjota est la meilleure des étoffes. Je te prie, Bienheureux d'accepter ces deux pièces d'étoffe pour t'habiller. Je te prie également d'autoriser la Communauté à accepter des étoffes données par des fidèles laïcs." Le Buddha accepta l'étoffe offerte par le médecin royal. À cette occasion il s'adressa aux moines et dit : "Moines, je vous permets d'accepter les étoffes données par les fidèles laïcs, et de porter des robes préparées avec ces étoffes. Moines, je vous permets de porter des robes données par les fidèles laïcs (gahapati

cīvara) ou de continuer à mettre des robes confectionnées avec les haillons qu'on a ramassés (pānsukūla cīvara)"². »

Cullavagga :

« En ce temps-là, les résidences n'étaient pas permises aux moines par le Bienheureux ; alors les moines vivaient par-ci, par-là, dans un bois, au pied d'un arbre, dans une grotte en montagne, dans un cimetière, dans la clairière d'une forêt, en plein air, sur un amoncellement de paille et ils se déplaçaient de bonne heure le matin.

Un jour un grand commerçant de Rājagaha voulut faire construire des demeures pour les moines. Il demanda : "Vénérables, si je fais construire des demeures pour vous, est-ce que vous pourrez y vivre ?" Les moines répondirent : "Non, Maître de maison, les résidences ne sont pas permises par le Bienheureux."

Le grand commerçant dit aux moines : "Vénérables, demandez au Bienheureux et dites-moi ce qu'il vous répondra." Les moines transmirent au Bienheureux ce que leur avait dit le grand commerçant. Le Bienheureux répondit aux moines : "Moines, je vous permets cinq sortes de demeures : la demeure ordinaire (vihāra), la demeure ronde (aḍḍhayoga), la demeure longue (pāsāda), la demeure à plusieurs étages (hammiya) et la grotte (guhā)." Fort de cette permission, le grand commerçant de Rājagaha fit construire plusieurs résidences et les donna à la Communauté qui a le Bienheureux à sa tête³. »

Remarques

Ces deux récits justifient la possibilité, pour les membres du saṃgha, d'accepter les étoffes offertes par les laïcs bouddhistes afin d'en confectionner des vêtements monastiques, et non plus seulement à partir de haillons ramassés sur les lieux de crémations ou dans les cimetières, et de vivre à l'abri dans cinq sortes de construction. On notera la récurrence de la structure narrative : indication de temps et de lieu, énonciation de la pratique des bhikṣu, événement nouveau au cours de la vie du Buddha ou rapporté par les bhikṣu au Buddha, nouvelle pratique des bhikṣu édictée

par le Buddha lui-même. Ainsi les vinaya se présentent-ils comme une suite de récits qui relatent les circonstances particulières qui ont amené le Buddha à prescrire à ses disciples tel mode de vie ou tel autre. Il s'agit de constructions littéraires formées sur une structure stéréotypée qui permirent aux bhikṣu de justifier en leur temps non seulement leurs pratiques communautaires mais encore l'évolution de celles-ci au fur et à mesure des décennies. C'est pourquoi les rédacteurs spécifient toujours le moment et le lieu où la règle disciplinaire aurait été promulguée par le Buddha afin de lui donner toute autorité lors même qu'elle a pu être imposée bien des siècles après la mort du fondateur.

- *Le Suttapiṭaka*

Les sutta (skt sūtra), « fil [de mots] » sont considérés par la tradition bouddhique du theravāda et du mahāyāna, comme les discours qui ont été tenus par le Buddha lui-même ou quelques-uns de ses disciples les plus éminents. Ce sont des récits autonomes en prose, parfois entrecoupés de parties versifiées, dont la structure narrative est répétitive tout comme un certain nombre de formules stéréotypées introductives ou conclusives. Ainsi les sutta sont-ils introduits par la formule *evam me sutaṃ*, « Ainsi ai-je entendu » qui atteste que le rédacteur aurait retranscrit lors du concile de Rājagṛha le témoignage oculaire et auditif de ceux qui ont assisté à ces enseignements. Des indications de temps et de lieu indiquent toujours sous quel règne et à quel endroit le Buddha professa son discours. À la différence des vinaya qui sont garants du bon fonctionnement de la communauté et du progrès de chacun des religieux ou laïcs bouddhistes sur la voie menant au nirvāṇa, les sutta contiennent l'énoncé même de la Doctrine bouddhique ou Dharma. Néanmoins, ils ne se présentent pas comme un exposé systématique structuré et argumenté d'une nouvelle théorie sotériologique indienne telle que la scolastique bouddhique tentera de le faire à partir des premiers siècles de l'ère chrétienne.

Du fait de leur narration autonome, les sutta ont été regroupés en cinq corpus (nikāya) et classés selon leur longueur puis en sous-groupes (vagga) eux-mêmes subdivisés en ensembles (saṃyutta) selon des critères spécifiques d'ordre thématique ou numérique. Voici leur classification et leur nombre selon l'édition de la Pāli Text Society :

Le *Dīghanikāya* (*Corpus des [sutta] longs*) contient les 34 sutta les plus longs.

Le *Majjhimanikāya* (*Corpus des [sutta] moyens*) comprend 150 sutta répartis en trois groupes.

Le *Saṃyuttanikāya* (*Corpus des [sutta] assemblés*) dénombre 7 762 sutta regroupés en fonction des sujets traités.

L'*Āṅguttaranikāya* (*Corpus des [sutta énumérés] en progression d'un terme*) compte 9 550 sutta.

Extrait du *Jāṇussoṇisutta* de l'*Āṅguttanikāya*.

« Ainsi ai-je entendu : C'était un jour d'Uposatha. Ce jour-là, le brāhmane Jānussoni, ayant lavé sa chevelure, ayant revêtu deux pièces de tissu tout neuf, ayant une poignée d'herbes *kusa* vertes dans les mains, se tenait debout à un endroit non loin d'où se trouvait le Bienheureux.

Le Bienheureux vit le le brāhmane Jānussoni qui était non loin de lui, ayant lavé sa chevelure, ayant revêtu deux pièces de tissu tout neuf, ayant une poignée d'herbes *kusa* vertes dans les mains. Le Bienheureux lui demanda alors : "Pourquoi, ô brāhmane, dans ce jour d'Uposatha, restez-vous debout ainsi, ayant lavé votre chevelure, ayant revêtu deux pièces de tissu tout neuf, ayant une poignée d'herbes *kusa* vertes dans vos mains ?"

Le brāhmane répondit : "Honorable Gotama, aujourd'hui, c'est la fête de la Descente, selon les coutumes de la communauté des brāhmanes."

Dites-moi, ô brāhmane, de quelle façon les brāhmanes effectuent-ils cette Descente selon les coutumes de la communauté des brāhmanes ?

Dans ce cas, honorable Gotama, aujourd'hui, étant la date de la Descente, les brāhmanes se lavent la chevelure. Ensuite, ils s'habillent

avec deux pièces de tissu tout neuf. Puis ils imprègnent le sol avec de la bouse de vaches et ils répandent les herbes *kusa* vertes sur le sol. À la fin de la journée, ils se couchent entre la Limite (*ve/a*) du terrain et la salle du feu. Pendant la nuit, ils se lavent trois fois et rendent hommage au feu avec les mains jointes, en récitant : "Nous descendons vers vous, ô votre sainteté ! Nous descendons vers vous, ô votre sainteté !" En répétant ainsi, ils nourrissent le feu avec l'oblation du beurre fondu et du beurre frais. Le lendemain matin, ils servent les repas : les choses mangeables et buvables, aux brāhmanes. C'est de cette façon, honorable Gotama, que la Descente des brāhmanes est célébrée selon les coutumes de la communauté des brāhmanes.

– Évidemment, ô brāhmane, la Descente selon les coutumes de la communauté des brāhmanes est une chose, mais la Descente selon la discipline des êtres nobles est une autre chose !

– Dites-moi, honorable Gotama, comment les êtres nobles effectuent-ils la Descente selon leur noble discipline ?

– Dans ce cas, ô brāhmane, écoutez, fixez bien votre attention. Je vais vous en parler.

– Oui, honorable Gotama.

– Ô brāhmane, dans le cas de la Descente selon la discipline des êtres nobles, le disciple noble réfléchit ainsi : "Le point de vue incorrect (*micchā diṭṭhi*) donne de mauvais résultats dans cette vie présente ainsi que dans la vie future." En réfléchissant ainsi, il abandonne le point de vue incorrect ; il descend du point de vue incorrect. Ensuite, il réfléchit : "La pensée incorrecte (*micchā saṅkappa*) donne de mauvais résultats dans cette vie présente ainsi que dans la vie future." En réfléchissant ainsi, il abandonne la pensée incorrecte ; il descend de la pensée incorrecte. Ensuite, il réfléchit : "La parole incorrecte (*miccha vaca*) donne de mauvais résultats dans cette vie présente ainsi que dans la vie future." En réfléchissant ainsi, il abandonne la parole incorrecte ; il descend de la parole incorrecte. Ensuite, il réfléchit : "L'action incorrecte (*micchā kammaṇṭa*) donne de mauvais résultats dans cette vie présente ainsi que dans la vie future." En réfléchissant ainsi, il abandonne l'action incorrecte ; il descend de l'action incorrecte. Ensuite, il réfléchit : "Le

moyen de vie incorrect (micchā ājīva) donne de mauvais résultats dans cette vie présente ainsi que dans la vie future." En réfléchissant ainsi, il abandonne le moyen de vie incorrect ; il descend du moyen de vie incorrect. Ensuite, il réfléchit : "L'effort incorrect (micchā vāyāma) donne de mauvais résultats dans cette vie présente ainsi que dans la vie future." En réfléchissant ainsi, il abandonne l'effort incorrect ; il descend de l'effort incorrect. Ensuite, il réfléchit : "L'attention incorrecte (micchā sati) donne de mauvais résultats dans cette vie présente ainsi que dans la vie future." En réfléchissant ainsi, il abandonne l'attention incorrecte ; il descend de l'attention incorrecte. Ensuite, il réfléchit : "La concentration incorrecte (micchā samādhi) donne de mauvais résultats dans cette vie présente ainsi que dans la vie future." En réfléchissant ainsi, il abandonne la concentration incorrecte ; il descend de la concentration incorrecte. Ensuite, il réfléchit : "La compréhension incorrecte (micchā paññā) donne de mauvais résultats dans cette vie présente ainsi que dans la vie future." En réfléchissant ainsi, il abandonne la compréhension incorrecte ; il descend de la compréhension incorrecte. Ensuite, il réfléchit : "La délivrance incorrecte (micchā vimutti) donne de mauvais résultats dans cette vie présente ainsi que dans la vie future." En réfléchissant ainsi, il abandonne la délivrance incorrecte ; il descend de la délivrance incorrecte. C'est de cette façon, ô brāhmane, que la Descente est effectuée selon la discipline des êtres nobles.'

Enfin, le brāhmane Jānussoni s'exprima : "Vraiment, ô honorable Gotama, la Descente selon les coutumes de la communauté des brāhmanes et la Descente selon la discipline des êtres nobles sont deux choses différentes. En effet, la Descente selon les coutumes de la communauté des brāhmanes a seulement un seizième de valeur en face de la Descente effectuée selon la discipline des êtres nobles. C'est merveilleux, honorable Gotama, c'est merveilleux. Comme si l'on redressait ce qui a été renversé, comme si l'on montrait ce qui a été caché, comme si l'on montrait le chemin à l'égaré ou comme si l'on apportait une lampe dans l'obscurité en pensant : "Que ceux qui ont des yeux voient les formes", de même, l'honorable Gotama a rendu claire la doctrine de nombreuses façons. Alors moi, je prends refuge auprès du

Bienheureux, auprès de l'Enseignement (*dhamma*) et auprès de la communauté des disciples (*saṅgha*). Que le Bienheureux m'admette comme l'un des disciples laïcs à partir d'aujourd'hui jusqu'à la fin de ma vie, moi qui ai pris refuge en lui⁴." »

Remarques

Dans les sūtra, le Buddha enseigne tout autant à des brāhmaṇes comme Jāṇussoṇi, à des rois qu'à de riches marchands ou de simples pères de famille. Suivant un procédé assez courant dans les sūtra, les auteurs du *Jāṇussoṇisutta* ont utilisé la pratique d'un rite brāhmaṇique afin de mettre en valeur la Doctrine (*dharma*) et plus particulièrement ici le Chemin à huit membres (*infra*, p. 215). La structure narrative est commune : rencontre entre le Buddha et une personne, interrogations et discussion, prise de conscience de la supériorité du *dharma* bouddhique et conversion. Dans le cas de ce sūtra, Buddha fait la rencontre d'un brāhmaṇe qui s'est préparé par des rites purificateurs (*dikṣā*, *infra*, p. 192) pour la célébration de la Redescente (*paccorohaṇī*, skt *pratyarohaṇa*). Après avoir entendu de la bouche du Buddha, ce qui était considéré dans le *saṅgha* comme la Redescente, le brāhmaṇe Jāṇussoṇi est émerveillé, se convertit et prend immédiatement refuge afin d'être compté au nombre des fidèles laïcs.

Ce court sūtra est intéressant car il décrit la pratique cultuelle de la Redescente dont le déroulement a été conservé, par ailleurs, dans la littérature brāhmaṇique des cultes domestiques, notamment dans l'*Āśvalāyanagrhyasūtra*⁵, propre à l'école védique d'Āśvalāyana. Ce rite était réalisé, en hiver, au mois de décembre (*mārgaśīrṣa*). Il concluait la longue période des rites d'oblation aux serpents qui avaient débuté à l'arrivée de la mousson. Durant la saison des pluies, les serpents viennent, en effet, rechercher dans les habitations quelque endroit chaud et sec où se lover. C'est pourquoi les lits étaient alors surhaussés afin d'éviter toute morsure mortelle. Au mois de décembre, s'achevait donc cette précaution et les lits étaient redescendus (d'où le nom du rituel) sur le sol. Au vu des divergences dans les descriptions bouddhique et brāhmaṇique de ce rite conclusif, il semble bien que les auteurs bouddhistes avaient connaissance d'une de ses variantes régionales.

Pour les bouddhistes, le terme Redescente ne désignait pas le rite final du culte rendu aux serpents mais le résultat de la pratique continuelle de l'examen de conscience de chaque acte accompli. En réfléchissant et en reconnaissant que toutes les actions incorrectes, c'est-à-dire antagoniques à celles préconisées dans le Chemin à huit membres, ne peuvent engendrer, après leur maturation, de bons fruits, les bhikṣu redescendent ou s'attachent aux actions correctes.

Le *Khuddakanikāya* (*Corpus [commençant par] des petites [leçons]*) se présente comme une annexe des quatre premiers nikāya dans laquelle ont été regroupés quinze ouvrages au genre littéraire très différent et ne relevant pas de la structure narrative des sutta. Parmi ces textes, nous retiendrons les plus connus à savoir le *Dhammapada* (*Vers sur la Doctrine*), les *Theragāthā* (*Stances des Anciens*) et *Therīgāthā* (*Stances des Anciennes*), les *Jātaka* (*Recueil des [re]naissances [du Buddha]*), les *Apadāna* (*Les hauts faits [du Buddha et des Anciens]*) ou encore le *Buddhavaṃsa* (*La lignée des Buddha*).

Le *Dhammapada* (*Vers sur la Doctrine*) est une anthologie de 423 vers gnomiques et didactiques répartis en vingt-six chapitres thématiques. Ces vers proviennent pour certains d'entre eux du fonds commun sapientiel de l'Inde ancienne et ont été bouddhisés. Ainsi trouve-t-on des ornements stylistiques identiques dans le *Dhammapada* et dans la littérature sanskrite non bouddhique⁶. Tous ces vers appartiennent à un genre littéraire bien particulier que l'on nomme subhāṣita, « parole bien dite » ou « beau-dire »⁷. Le canon pāli n'est pas le seul à avoir conservé une telle anthologie. La découverte de manuscrits comportant un ensemble plus ou moins complet de ces mêmes stances, agencées différemment et ayant appartenu au canon d'autres écoles anciennes (Sārvāstivāda, Saṃmatīya, Dharmaguptaka,

Mahāsāṃghika Lokottaravādin) a permis de supposer l'existence d'un texte source aujourd'hui perdu.

Extrait du *Dhammapada*

« [146] Rire, être en liesse alors que l'incendie ne s'arrête pas ?
L'obscurité vous enveloppe, et vous ne chercherez pas la lampe !
[147] Voyez cette marionnette peinturlurée, ce ramas de blessures,
ce composé malade, aux multiples projets, sans assurance de durer !
[148] Cette forme décatie, ce nid à maladies, cette chose fragile,
ce tas de pourriture va se briser : la vie trouve son terme dans la mort !
[149] Ces ossements blanchis, telles courges que l'on jette à l'automne,
lorsqu'on les a vus, comment trouver de la joie ?
[150] On a construit une forteresse d'ossements, avec chair et sang pour
mortier :
y logent vieillesse, mort, orgueil et hypocrisie.
[151] Ils vieillissent les chars royaux au bel éclat, le corps aussi vieillit,
mais la Loi des justes ne vieillit point : de fait les justes la proclament aux
justes.
[152] S'il a peu appris, l'homme vieillit comme un bœuf :
ses chairs grossissent, sa pénétration non !
[153] J'ai transmigré par maintes renaissances sans trouver l'expiation,
à la recherche du constructeur de la maison. Naître et renaître, voilà le
malheur !
[154] Constructeur, je t'ai vu, tu ne construiras plus de maison à l'avenir.
Tous ses chevrons sont brisés, son toit est anéanti ;
débarrassée des confections mentales, la pensée détruit les soifs⁸. »

Remarques

Ces neuf vers sont tirés du onzième chapitre consacré à la vieillesse (jarā), l'un des trois fléaux avec la maladie et la mort qui témoigne de l'impermanence de l'existence et qui engendre la souffrance. Comme souvent dans la littérature ascétique indienne, le corps est comparé à une marionnette, à un amas, à une forteresse ou à une maison (geha) dans laquelle logent tous les états présents ou à venir de la condition humaine

qui trouveront leur aboutissement dans la mort, c'est-à-dire dans le cycle infini des transmigrations et de la douleur. Mais grâce à la connaissance de la vraie Doctrine (saddharma) le bhikṣu parvient finalement à appréhender le monde phénoménal tel qu'il est et à arrêter le Constructeur de maison (gahakāraka) qui façonne ses corps humains successifs au cours de ses renaissances et de ses re-morts. Parce qu'il a réussi à reconnaître le principe des constructions mentales et à anéantir en lui tous les désirs qui sont à l'origine de ces constructions consécutives, le bhikṣu arrive à l'extinction finale, celle qui lui assure que le corps dans lequel il est, sera sa dernière habitation terrestre.

Les *Jātaka* (*Recueil des [re]naissances [du Buddha]*) relatent les actes méritoires que le Buddha, alors bodhisattva, être en marche vers l'Éveil (bodhi), accumula tout au long de ses nombreuses vies antérieures. Ces mérites l'amènèrent progressivement vers sa dernière existence humaine, à l'état d'Éveillé puis de Nirvāṇé. L'obtention de la bodhi conféra au Buddha la faculté de se souvenir de ses vies antérieures dans leur intégralité ainsi que celles des gens proches de lui ou qui vinrent le solliciter. Le recueil pāli ne compte pas moins de 547 jātaka dans lesquels le bodhisattva naquit sous différentes formes tant humaines (roi, ascète, courtisan, ministre royal, marchand, forgeron, potier, esclave, voleur, hors-caste, etc.) et divines (Brahmā, Śakra, divinité arboricole) qu'animales (cerf, lion, cheval, rapace, chien, lièvre, singe, coq, poisson, rat, porc, serpent, etc.). Aucune apparence ne lui répugne et montre au contraire que, quelles que soient les conditions d'existences, il est toujours possible d'accomplir des actes méritoires pour obtenir une meilleure destinée.

Leur structure suit toujours le même schéma et les personnages sont souvent récurrents. Il s'agit soit de disciples proches du Buddha (Ānanda, Śāriputra, Maudgalyāyana, Devadatta, etc.), soit de moines, de nonnes (toujours le même groupe des six) ou de laïcs enclins à bien ou à mal faire. Car tous ont également vécu des existences antérieures

au même moment que le Bodhisattva les siennes et ils ont donc été autrefois ses compagnons ou ses ennemis. Les jātaka ont été très populaires dans l'histoire du bouddhisme et sont présents dans le canon de toutes les écoles soit sous forme de recueils autonomes soit enchâssés dans des sūtra, des vinaya ou des biographies du Buddha. La composition de certains d'entre eux est antérieure au II^e siècle av. J.-C. comme l'attestent leurs représentations picturales sur les stūpa de Sāñcī et de Bhārhut. Quelques-uns furent remaniés et développés au cours des siècles. Le poète Ārya Śūra (V^e-VI^e siècle ap. J.-C.), par exemple, rédigea en sanskrit une *Jātakamālā* ou *Guirlande de [re]naissances* qui en rassemble trente-quatre et dont voici le prologue :

« Adoration à tous les Buddha et Bodhisattva !

Bienheureuses, bénies par la somme de toutes les vertus, éternellement glorieuses, plaisantes sans être jamais rebattues sont les actions merveilleuses du Saint dans ses existences passées. Je veux par piété leur offrir en hommage la poignée de fleurs de ma poésie.

Ces actions dignes d'être célébrées sont les signes éclatants qui marquent le chemin de la perfection. Soyez donc gracieux, même vous, esprits moroses ! Les récits édifiants n'ont-ils pas toujours eu un charme extrême ?

Comme j'ai la conscience de travailler ainsi au bien du monde, j'entreprendrai cette œuvre laborieuse par une voie qui ne le cède point aux pratiques des ṛṣi traditionnels en contant les hauts faits du plus grand des êtres pour concilier à mon imagination la faveur des oreilles.

Les égoïstes même, attachés à leur seul intérêt, n'ont pas pu imiter l'éclat de ses vertus et de son intelligence alors qu'il travaillait uniquement au bien d'autrui. Son nom, l'Omniscient, proclame la gloire splendide de sa parole véridique. Ma tête s'incline devant lui, l'incomparable, avec le Dharma et le Saṃgha⁹. »

D'un point de vue littéraire, les jātaka alternent prose et partie versifiée (gāthā) et appartiennent à une figure de rhétorique, la prosopopée, qui remonte à la période védique comme en témoignent déjà le *Ṛg Veda* et les *Brāhmaṇa*. S'ils ne les ont pas inventés, les rédacteurs bouddhistes les ont empruntés au riche fonds commun populaire des contes et des fables animalières dont ils ont bouddhisé les éléments narratifs, les protagonistes et la portée édifiante. Il n'est donc pas rare de retrouver certaines histoires identiques dans des œuvres indiennes de confessions religieuses différentes. Du fait de leur caractère populaire et leur portée sapientiale parfois universelle, ces contes et ces fables ont été véhiculés tant vers les pays du Levant que du Ponant.

Extrait du *Kaccapajātaka*

« Jadis, quand le roi Brahmadatta régnait à Bārāṇasī, le Bodhisatta avait pris renaissance dans la famille d'un ministre. Quand il eut atteint l'âge d'homme il devint conseiller du roi pour l'interprétation et l'application de la loi. Or ce roi était bavard. Quand il parlait, personne d'autre ne pouvait dire un mot. Le Bodhisatta, qui voulait le guérir de sa loquacité, en cherchait le moyen.

En ce temps-là, au pays d'Himavant, une tortue avait sa demeure dans un étang. Deux jeunes oies sauvages, en cherchant leur pâture, gagnèrent sa confiance. Leur amitié étant devenue très grande, les oisons dirent à la tortue :

– Chère tortue, nous habitons dans l'Himavant une caverne d'or sur la montagne « Pic Étincelant » ; c'est un lieu enchanteur, viens avec nous.

– Comment pourrais-je y aller ?

– Nous t'emporterons si tu es capable de garder ta langue et de ne dire quoi que ce soit à qui que ce soit.

– Je garderai ma langue, emportez-moi.

– C'est bien, dirent les oisons.

Ils commandèrent à la tortue de prendre un bâton dans sa bouche, eux-mêmes en saisirent les extrémités avec leur bec et ils s'envolèrent. Les enfants d'un village aperçurent la tortue ainsi transportée, ils s'écrièrent :

– Deux oies sauvages emportent une tortue avec un bâton !

La tortue voulut répliquer :

– Si mes amis m'emportent, qu'est-ce que cela peut vous faire, mauvais garnements !

– Elle lâcha le bâton juste à l'instant où le vol rapide des oies atteignait le palais royal à Bārāṇasī. Elle tomba dans la cour du palais et se brisa en deux.

Ce ne fut qu'un cri :

– Une tortue est tombée dans la cour du palais et s'est brisée en deux !

Le roi vint entouré de ses ministres et accompagné du Bodhsatta. Après avoir vu la tortue, il dit au Bodhisatta :

– Sage, pour quelle raison cette tortue est-elle tombée ?

Le Bodhisatta réfléchit :

"Depuis longtemps, je désirais instruire le roi et j'attendais que l'occasion m'en fût donnée. Cette tortue a dû se lier d'amitié avec des oies sauvages. Celles-ci lui ont probablement dit : "Nous allons t'emmener dans l'Himavant" : elles lui ont fait saisir un bâton avec son bec et elles se sont élancées dans les airs. Mais la tortue a sans doute entendu quelqu'un parler. Pour répliquer, elle a cessé de faire attention et a laissé échapper le bâton qu'elle tenait dans son bec. Alors elle est tombée et a trouvé la mort."

Le Bodhisatta dit au roi :

– En vérité, ô grand Roi, un tel malheur arrive aux bavards qui parlent sans arrêt. Puis il prononça ces stances :

*Elle s'est tuée elle-même, cette tortue,
En ouvrant la bouche pour parler.
Elle tenait le bâton solidement,
C'est en parlant qu'elle s'est tuée.
Considère cet accident, ô le plus valeureux des hommes.
La parole, il faut en user avec pertinence et non hors de propos.
Regarde, c'est parce qu'elle parlait beaucoup
Que la tortue a trouvé la mort.*

Le roi comprit que c'était pour lui que le Bodhisatta parlait :
 – C'est pour moi que tu parles, ô Sage, lui dit-il.
 – Ô grand roi, toi ou un autre, un tel malheur arrive à quiconque parle immodérément, répondit le Bodhisatta, dévoilant sa pensée.
 À partir de ce jour, le roi se domina et devint avare de paroles¹⁰. »

« Ayant rapporté cette leçon, le Maître conclut le jātaka : "La tortue de ce temps-là, c'était Kokālīka ; les deux oies étaient les deux disciples (Śāriputra et Maudgalyāyana) ; le roi était Ānanda, et le sage ministre, c'était moi." »

Remarques

Ce 215^e jātaka du canon pāli a cette particularité d'enchâsser la fable de la tortue et des deux oies sauvages dans le récit d'une vie antérieure du Buddha durant laquelle il fut le ministre avisé d'un roi. Il est donc le résultat de la réécriture bouddhique d'une vieille fable animalière dans laquelle une tortue est emmenée dans les airs par deux volatiles et finit par mourir après une chute fatale. L'origine de cette fable, dont on trouve déjà chez Ésope (VII^e-VI^e siècle av. J.-C.) le motif narratif dans *la tortue et l'aigle*, nous échappe complètement. Elle est présente dans le *Pañcatantra*, les *Cinq recueils [de sagesse politique]*. Aussi, depuis le XIX^e siècle, A. Sylvestre de Sacy, A. Loiseleur-Deslongchamps, T. Benfey, J. Hertel et F. Edgerton, ont tenté de restituer un texte source ou *Ur-Pañcatantra*. À cette entreprise, F. Edgerton fut certainement le plus brillant bien qu'il ait bénéficié des recherches de ses prédécesseurs et de la découverte de nouvelles versions sur les territoires indiens et népalais. Quoi qu'il en soit, dans toutes les versions, la trame de la fable demeure toujours la même et nous pouvons résumer celle de la tortue et des deux oies comme suit : près d'un étang vivaient en amitié une tortue et deux oies. Un jour, l'eau vint à manquer et la tortue demanda à ses compères de lui sauver la vie en la transportant en un autre lieu. Un moyen de transport fut alors trouvé. La tortue mordrait par le milieu un morceau de bois que tiendraient à chaque extrémité les deux oies. Mais ces dernières la mirent en garde de ne plus ouvrir le bec une fois emportée dans les airs. Marché conclu, et voilà la tortue prenant son envol grâce à l'aide de ces deux amis. Des gens, la voyant passer dans le ciel, s'en étonnèrent et se moquèrent d'elle. Orgueilleuse, la tortue voulut répondre

à la raillerie, ouvrit le bec, lâcha le bâton et s'écrasa sur le sol. La portée didactique est évidente :

« Celui qui ne suit pas le conseil d'amis bienveillants
périt comme la sotte tortue tombée d'un morceau de bois¹¹. »

Dans le *Pañcatantra*, conte à tiroirs, ce récit illustre l'avertissement donné par l'échassier femelle Tīṭṭibha à son mâle qui, orgueilleux, ne craint guère la puissance de l'Océan et va jusqu'à conseiller à sa femelle de pondre ses œufs près du rivage. Malheureusement, ces derniers sont emportés par la marée. Attristée, la femelle narre alors à son mâle l'histoire de *la tortue et des deux oies*, ce qui arrive aux orgueilleux qui n'écoutent pas le conseil salutaire de leurs amis. Force est de constater que dans le *Pañcatantra*, recueil de sagesse politique destiné à l'éducation des jeunes princes, le vocabulaire et le langage métaphorique dépeignent le tableau du roi, la tortue, entouré de ses ministres, les deux oies. Ainsi, l'emplacement près de l'étang, où les trois amis aiment à se raconter des histoires de sages divins ou d'origine royale, renvoie à la sabhā, à la salle de conseil. L'étang lui-même dont les eaux s'assèchent, figure l'espace vital du royaume s'amenuisant et mettant en danger la vie du roi. C'est donc au roi qu'il revient de trouver un plan (mantra) afin de sortir de la crise. C'est uniquement lorsque le roi a énoncé ce plan — le bâton (daṇḍa, symbole de l'autorité judiciaire du roi) tenu que la tortue devra mordre — que les sages conseillers lui exhortent de ne point parler et de faire vœu de silence (maunavrata). Nous avons là tout un vocabulaire spécifique qui se retrouve dans les traités de politique (nītiśāstra). C'est en entendant d'en haut la rumeur du peuple (janakalakalārava) qui s'étonnait de voir un char (śakaṭa, insigne du pouvoir royal) tiré par deux oiseaux dans le ciel que la tortue voulut répondre et qu'elle tomba au sol. Sa chute ne lui fut pas fatale puisque ce sont les villageois qui la tuèrent. La portée est évidente : le roi qui ne suit pas le plan d'action qu'il a énoncé au préalable, ni l'avis de ses conseillers mais s'inquiète de la rumeur populaire et cherche à se justifier, en vient à se faire tuer par les siens. Un subhāṣita exprime tout à fait cette même idée : « L'homme orgueilleux, insaisissable, infatué de lui-même, adonné à la colère, fut-il roi, dans le malheur, même ses propres gens le tuent¹². » Voilà bien le sort qui fut réservé à la tortue-roi orgueilleuse et colérique.

Dans la version bouddhique, la tortue incarne Kokālika, moine schismatique médisant et bras droit de Devadatta. Le contexte n'est plus politique mais bel et bien celui des règles monastiques à suivre, des vinaya, et plus particulièrement de la parole juste (*sammā vācā*), une des observances du chemin à huit membres (*ariyāṭṭaṅgikamagga*, *infra*, p. 215). Dans le *jātaka*, les deux oies, les deux disciples Śāriputra et Maudgalyāyana, qui ont rencontré la tortue, Kokālika, alors qu'ils cherchaient leur pâture, c'est-à-dire alors qu'ils effectuaient leur tournée d'aumônes, lui proposent de venir vivre dans leur propre lieu de résidence, fort agréable, en haut d'un des sommets de l'Himālaya. Ce lieu béatifique n'est autre que l'état de délivrance finale, le nirvāṇa, auquel est invité chaque converti mais qui n'est accessible qu'aux seuls bhikṣu qui ont la sagesse de suivre scrupuleusement le chemin à huit membres. Or, Kokālika s'en était éloigné en suivant Devadatta. Le *Jātaka* reprend ici l'histoire de Śāriputra et de Maudgalyāyana qui tentèrent de ramener les schismatiques dans le droit chemin. La tortue, tentée par la proposition de ses amis, accepte et les deux oies, devenues ses précepteur et instructeur, lui donnent alors à mordre un bâton en son milieu tout en lui conseillant de surveiller sa langue. Lors du survol d'un village, des gamins se moquent de la tortue et, dans sa méchanceté, celle-ci leur répond instinctivement sans réfléchir, lâche le bâton et vient se fracasser sur le sol de la cour du palais royal où le ministre du roi, le Bodhisattva, cherchait justement un exemple à donner au roi, son cousin Ānanda, afin de lui faire prendre conscience du risque encouru par celui qui n'est pas maître de sa langue (*vacīgutta*). Comprenant les causes de l'infortune de la tortue grâce à son omniscience, le bodhisattva peut alors lui rappeler l'une des observances fondamentales du chemin à huit membres. Ainsi, dans le *jātaka*, à la différence du *Pañcatantra*, la portée didactique vise à prévenir que la transgression d'une seule des règles monastiques, fut-ce en répondant au verbiage insignifiant de gamins, peut entraîner, du fait de la loi karmique, à la mort, c'est-à-dire à la renaissance et à la souffrance.

Une version du *Pañcatantra* fut traduite en pehlevi (moyen-perse) par le savant Burzoe à la demande du roi sassanide Khusro I^{er} (531-579) qui l'envoya chercher en Inde. Quelques siècles plus tard, cette *versio iranica*, devenue un recueil de conseils utiles (*andarz*), fut traduite en arabe par l'érudit persan Ibn al-Muqaffa sous le titre de *Kalīla wa-Dimna*. Au Moyen Âge, cet ouvrage eut un succès retentissant et fut traduit en

diverses langues (hébreu, grec, latin, turc...). Au XVII^e siècle, P.-D. Huet, qui travaillait sur une version grecque, en fit connaître le contenu à son ami Jean de la Fontaine, à ce « malin fabuliste » comme il l'appelait dans ses *Mémoires*¹³. Et ce fut ainsi que cette fable de la tortue et des deux oies fut à nouveau réécrite par Jean de la Fontaine qui en conserva la structure mais non la portée, forgeant à son tour une moralité propre à édifier les habitués des salons de Mme de La Sablière ; une de ces fables que les professeurs font apprendre encore aujourd'hui aux écoliers souvent sans en connaître l'origine indienne voire même, d'après les éléments narratifs, l'origine bouddhique :

« Une Tortue était, à la tête légère,
Qui, lasse de son trou, voulut voir le pays,
Volontiers on fait cas d'une terre étrangère :
Volontiers gens boiteux haïssent le logis.
Deux Canards à qui la commère
Communica ce beau dessein,
Lui dirent qu'ils avaient de quoi la satisfaire :
Voyez-vous ce large chemin ?
Nous vous voiturerons, par l'air, en Amérique,
Vous verrez mainte République,
Maint Royaume, maint peuple, et vous profiterez
Des différentes mœurs que vous remarquerez.
Ulysse en fit autant. On ne s'attendait guère
De voir Ulysse en cette affaire.
La Tortue écouta la proposition.
Marché fait, les oiseaux forgent une machine
Pour transporter la pèlerine.
Dans la gueule en travers on lui passe un bâton.
Serrez bien, dirent-ils ; gardez de lâcher prise.
Puis chaque Canard prend ce bâton par un bout.
La Tortue enlevée on s'étonne partout
De voir aller en cette guise
L'animal lent et sa maison,
Justement au milieu de l'un et l'autre Oison.
Miracle, criait-on. Venez voir dans les nues
Passer la Reine des Tortues.

– La Reine. Vraiment oui. Je la suis en effet ;
 Ne vous en moquez point. Elle eût beaucoup mieux fait
 De passer son chemin sans dire aucune chose ;
 Car lâchant le bâton en desserrant les dents,
 Elle tombe, elle crève aux pieds des regardants.
 Son indiscretion de sa perte fut cause.
 Imprudence, babil, et sottise vanité,
 Et vaine curiosité,
 Ont ensemble étroit parentage.
 Ce sont enfants tous d'un lignage¹⁴. »

• L' *Abhidhammapiṭaka*

L' *Abhidhamma* (*Retour [explicatif] sur la Doctrine*), connu dans le canon bouddhique sous le nom de *Mātikā* (*Mère*), diffère des deux premiers piṭaka tout autant dans le fond que dans la forme. Il s'agit d'un ensemble de textes visant à préciser les termes techniques utilisés dans les sutta afin d'en expliquer les implications tant au niveau du fondement même de la Doctrine que de la praxis. Plus que de simples commentaires, l' *Abhidhamma* énumère les dhamma (skt dharma), c'est-à-dire les processus qui forment la chaîne continue des phénomènes physiques et mentaux dont l'homme fait l'expérience. Il décrit donc les représentations psychiques que l'homme se fait des éléments constitutifs de l'Univers qu'il ne perçoit qu'au travers de ses organes des sens. Plus subtile encore, est la description des éléments psychiques qui élaborent de telles représentations. Il en ressort que toute chose est composée d'un ensemble d'autres, décomposables et impermanentes tant dans leur structure que dans leur processus de compositions. Seul le nibbāna (skt nirvāṇa), non composé et impermanent, se révèle être le but ultime à atteindre car offrant un état permanent en dehors de tout processus de compositions.

Les divergences entre les écoles bouddhiques sur la récitation ou non de l' *Abhidhamma* lors du concile de Rājagṛha, sur son classement

interne et son contenu montrent que ces commentaires sur la Doctrine ont été élaborés bien après la composition des vinaya et des suttas. Ils demeurent fondamentaux pour connaître la définition des termes techniques de la Doctrine et pour établir la spécificité de ces derniers par rapport à ceux employés dans d'autres écoles de pensée indiennes. Dans le canon pāli, l'*Abhidhamma* est composé de sept ouvrages, *Dhammasaṅgani*, (*Classification des choses*), *Vibhaṅga*, (*Les [dix-huit] Divisions*), *Kathāvatthu*, (*[Recueil qui a pour] sujet des questions*), *Puggalapaṇṇatti*, (*Description des personnalités*), *Dhātukathā*, (*Exposé sur les éléments*), *Yamaka* (*[Recueil de sujets appelant une réponse par] paire*), *Paṭṭhānapakaraṇa* (*Recueil des mises en jeu*), eux-mêmes divisés en diverses sections.

Extrait de l'*Abhidhammapiṭaka*

« 1. Quelles sont les choses (dhamma) qui sont bonnes ?

Quand une pensée bonne, relevant du monde des sens, a surgi, qu'elle est accompagnée de joie, qu'elle est associée à la connaissance, et concerne une forme, un son, une odeur, une saveur, un tangible, un état mental, ou quoi que ce soit d'autre, alors, il y a :

[1] contact,

[2] sensation,

[3] perception,

[4] conscience,

[...],

[56] équanimité.

[Toutes] ces choses – ou même quelques autres choses dénuées de forme qui sont produites, à ce moment, par la loi de causalité – sont des choses bonnes.

2. Qu'est-ce qui, à ce moment, est contact ?

Le contact, qui, à ce moment, est l'entrée en contact, le sentiment d'être en contact, le sentiment d'avoir été mis en contact : c'est ce qui, à ce moment, est contact.

3. Qu'est-ce qui, à ce moment, est sensation ?

Le plaisir qui procède du mental, le bien-être qui procède du mental nés, à ce moment, du contact avec l'élément approprié de la conscience discriminative ; les sensations agréables et de bien-être nées du contact avec la pensée : c'est ce qui, à ce moment, est sensation.

4. Qu'est-ce qui, à ce moment, est perception ?

La perception, le sentiment d'avoir perçu nés, à ce moment, du contact avec l'élément approprié de la conscience discriminative : c'est ce qui, à ce moment, est perception.

5. Qu'est-ce qui, à ce moment, est conscience ?

La pensée, la réflexion, le raisonnement nés, à ce moment, du contact avec l'élément approprié de la conscience discriminative : c'est ce qui, à ce moment, est conscience¹⁵. »

Remarques

Ainsi commence l'*Abhidhammapiṭaka*. Le *Cittuppāḍakaṇḍa* (Section de la production des pensées) du *Dhammasaṅgaṇi* (Classification des choses) énumère d'abord les pensées bonnes (kusala), puis les mauvaises (akusala) et enfin les indéterminées (avyākata). C'est pourquoi dans cet extrait seules les sensations agréables, éprouvées à l'instant même, au moment précis où il y a contact entre les organes des sens et les objets des organes des sens, sont prises en considération. L'inventaire de tous ces dhamma (skt dharma), composés et conditionnés, permet aux rédacteurs de définir les différentes activités psychiques propres aux agrégats des formations mentales (saṃskāraskandha) et de la conscience (vijñānaskandha) qui influent sur la connaissance du monde phénoménal (*infra*, p. 220). Ces activités sont dues à l'entrée en contact des objets et des organes appropriés, ce qui fait du contact l'élément déterminant et premier.

Au canon pāli s'ajoutent des ouvrages paracanoniques (*Pāṭi-mokkha*, *Kammavāca*, *Paritta*, *Milindapaṇḥa*, *Nettipakaraṇa*, *Peṭakopadesa*, *Suttasaṅgaha*). S'ils n'appartiennent pas au canon dans

la tradition bouddhique de Ceylan, celle de Birmanie en a intégré quelques-uns dans le sien, notamment dans son *Khuddakanikāya*.

Le *Pāṭimokkha* est composé de 152 prescriptions disciplinaires précisant les fautes à éviter et les sanctions encourues pour manquement. Elles étaient récitées par la communauté des moines à la nouvelle et à la pleine lune lors de la cérémonie de l'uposatha durant laquelle les moines confessaient publiquement leurs fautes au fur et à mesure de la lecture de la liste préalablement établie. Les correspondances évidentes entre le *Pāṭimokkha* et les vinaya ont amené les bouddhologues à considérer que le *Pāṭimokkha* avait pu être une liste primitive de fautes, dressée au temps du Buddha et à laquelle furent ajoutés, au cours des siècles, d'autres catalogues de fautes et manquements complétés de leurs sanctions et de leurs expiations respectives aboutissant aux actuels vinaya des différentes écoles bouddhiques.

Extrait du *Pāṭimokkha*

« Si un roi, ou quelqu'un de sa suite, un brahmane, un maître de maison, envoie par un messenger de l'argent pour acheter une robe en disant : "Ayant échangé cet argent contre une robe, donnez la robe à tel moine", puis si ce messenger, s'approchant du moine dit : "Vénérable, cet argent a été apporté pour le vénérable afin de lui acheter une robe, que le vénérable accepte cet argent", alors ce moine doit répondre ainsi au messenger : "Ami, nous n'acceptons pas d'argent pour acheter des robes. Mais nous acceptons une robe si c'est le moment opportun et si elle convient."

Si ce messenger dit au moine : "Mais, vénérable, y a-t-il un serviteur ?" le moine qui a besoin d'une robe doit lui montrer un serviteur, soit un serviteur du monastère, soit un fidèle laïc, en disant : "C'est le serviteur des moines." Si ce messenger donne des instructions à ce serviteur, puis s'approche du moine et parle ainsi : "Vénérable, j'ai donné des instructions à celui que le vénérable m'a indiqué comme le serviteur ; que

le vénérable s'approche au moment opportun, (et) il lui donnera une robe", alors ce moine, lorsqu'il a besoin d'une robe, s'approchant de ce serviteur, doit le lui dire, et le répéter deux ou trois fois, en employant ces mots : "Ami, j'ai besoin d'une robe."

Si en lui disant cela, et en le répétant deux ou trois fois, il réussit à obtenir cette robe, c'est bien. S'il ne réussit pas, il doit rester là en silence quatre, cinq ou six fois au plus, et s'il réussit à obtenir cette robe, il fait une faute entraînant l'abandon d'un objet indûment obtenu. S'il ne réussit pas (au bout de six fois) à l'obtenir, il doit aller lui-même voir les personnes qui lui ont envoyé l'argent pour la robe, ou leur envoyer un messenger pour dire : "Amis, l'argent que vous avez envoyé afin d'acheter une robe pour un moine ne sert pas à ce moine. Utilisez votre argent et ne le perdez pas." Dans ce domaine, voilà ce que le moine doit faire¹⁶. »

Remarques

Si les moines bouddhistes ne travaillaient pas pour subvenir à leurs moyens de subsistances, ils n'en avaient pas plus le droit d'accepter de l'or et de l'argent de la part des fidèles laïcs. Cet interdit est clairement édicté dans les vinaya. Cette règle disciplinaire était d'autant plus fondamentale que l'acceptation d'or et d'argent et leur partage entre moines furent la principale cause du concile de Vaiśālī (*infra*, p. 97). Dans cet extrait du *Pāṭimokkha*, le don d'argent touche au problème de l'achat de robes monastiques. Il apparaît nettement qu'aucun versement en argent ne doit être fait par les fidèles laïcs aux moines qui, sous le couvert de l'achat de robes, auraient pu garder l'argent pour eux-mêmes. Il convenait donc de ne faire don à la communauté des moines que de robes.

Le *Milindapañha* (*Les questions de Milinda*) met en scène le moine Nāgasena interrogé par le roi Milinda que les indianistes ont identifié au roi indo-grec Ménandre (II^e siècle av. J.-C.). Là encore, il a existé un texte primitif complété et enrichi au fur et mesure des siècles pour aboutir à la version fixée et conservée qui compte deux cent soixante-deux questions. Au-delà de la mise en scène dont le caractère

historique est douteux, l'ouvrage a pour double visée, d'une part, d'énumérer des questions épineuses qui touchent au fondement de la doctrine bouddhique et d'en donner des réponses irréfutables, d'autre part, d'asseoir l'autorité de la doctrine bouddhique et sa suprématie sur toute autre par la mise en avant d'un moine venant à bout de toute question posée par un roi indo-grec féru de philosophie. Au XIX^e siècle, lors du renouveau du bouddhisme à Ceylan, le *Milindapañha* fut le premier ouvrage édité par les moines cinghalais dans le but de contrecarrer l'évangélisation des habitants de l'île.

Extraits du *Milindapañha*

« C'est à Sāgala, ville prééminente, que le roi Milinda se rendit auprès de Nāgasena, comme le Gange va vers l'océan. Face à l'homme éloquent, au porte-flambeau, au chasseur de ténèbres, le roi lui a posé maintes questions sagaces à propos du possible et de l'impossible. Et de même les réponses, portées par un sens profond, vont droit au cœur, plaisent à l'oreille, sont merveilleuses et ahurissantes. Approfondissant la doctrine et la règle monastique, démêlant le lacis des Dialogues du Buddha, les propos de Nāgasena sont émaillés de comparaisons et d'arguments logiques. Tournez par ici votre intelligence, déridez votre esprit, et écoutez les questions sagaces qui font voler en éclats les raisons de douter¹⁷ ! »

[...]

« – Vénérable, le Nirvāṇa est-il cessation ?

– Oui, le Nirvāṇa est cessation.

– Comment cela ?

– Ô roi, je dis que tous les hommes du commun, ces sots, prennent plaisir aux domaines sensoriels internes et externes, les approuvent, y adhèrent ; qu'ils sont emportés par ce flux et ne se libèrent pas pleinement de la naissance, de la vieillesse et de la mort, du chagrin, des lamentations, du mal-être, de l'affliction et du désarroi ; ils ne se libèrent pas pleinement du mal-être. Quant au noble disciple, il ne prend pas plaisir aux domaines sensoriels internes et externes, ne les approuve pas,

n'y adhère pas. Pour lui, de ce fait, le désir cesse ; de par la cessation du désir cesse l'appropriation, de par la cessation de l'appropriation cesse le devenir, de par la cessation du devenir cesse la naissance, de par la cessation de la naissance cessent la vieillesse et la mort, le chagrin, les lamentations, le mal-être, l'affliction et le désarroi : ainsi se produit la cessation de toute cette masse de mal-être, et c'est ainsi que le Nirvāṇa est cessation.

– Tu es habile, vénérable Nāgasena.

– Vénérable, le Nirvāṇa est-il accessible à tous ?

– Non, il ne l'est pas. Mais à qui procède correctement, comprend les choses qu'il faut comprendre, connaît correctement et complètement celles qu'il faut connaître correctement et complètement, se débarrasse de celles dont il faut se débarrasser, cultive celles qu'il faut cultiver, réalise celles qu'il faut réaliser, à celui-là, le Nirvāṇa est accessible.

– Tu es habile, vénérable Nāgasena.

– Vénérable, celui à qui il n'est pas accessible sait-il que le Nirvāṇa est félicité ?

– Oui, il le sait.

– Comment cela ?

– Qu'en penses-tu, ô roi ? Ceux à qui l'on n'a pas coupé les mains et les pieds savent-ils que cette amputation est douleur ?

– Oui, vénérable.

– Comment le savent-ils ?

– Ils le savent pour avoir entendu les lamentations bruyantes de ceux qui en ont été amputés.

– De même, c'est pour avoir entendu ceux qui l'ont vu qu'on sait que le Nirvāṇa est félicité.

– Tu es habile, vénérable Nāgasena¹⁸. »

Remarques

Dans le prologue, il est spécifié que les réponses de Nāgasena aux questions posées par le roi Milinda sont autant de pénétrations profondes du sens des termes techniques spécifiques qui ont été employés dans l'*Abhidhamma*, les *Vinaya* et les *Sutta* afin d'exprimer la Doctrine (dharma). Loin d'avoir la sécheresse d'exposé de l'*Abhidhamma*, le

Milindapañha fonctionne par analogies, métaphores, comparaisons, apologues. Mais ces analogies, qui dénotent un procédé rhétorique assez ancien, n'ont guère la pertinence des traités des grands savants bouddhistes des premiers siècles de l'ère chrétienne car elles n'ont d'autre visée que de frapper les esprits et de les éveiller subitement. Les extraits proposés ici abordent la nature et l'accessibilité de l'Extinction (nirvāṇa). Nous y retrouvons une séquence de la théorie de la production conditionnée (*infra*, p. 220) en partant du principe de la cessation (nirodha), l'importance de la connaissance, en opposition à l'ignorance, qui seule se révèle être la porte d'accès au nirvāṇa et la certitude de sa nature béatifique chez ceux qui ont entendu à son sujet le témoignage des nirvāṇés.

2. Le canon sanskrit

À la différence du canon pāli qui a été conservé dans son intégralité par les communautés bouddhiques cinghalaises, le canon en langue sanskrite est fragmentaire et les textes aujourd'hui connus appartiennent à diverses écoles bouddhiques du sthavirayāna et du mahāyāna. Les manuscrits ont été retrouvés pour certains au Népal, en 1833, par B. H. Hodgson ; à Bāmiyān, en 1930, par Hackin ; au Kaśmīr, en 1931, avec la découverte de manuscrits enfermés dans un stūpa de Gilgit ou en Asie centrale, à partir de la fin du XIX^e siècle, lors des missions dirigées par le britannique Aurel Stein (1862-1943), l'allemand Albert von Le Coq (1860-1930) ou encore le français Paul Pelliot¹⁹ (1878-1945). Tous ces manuscrits datent entre le V^e siècle et le XII^e siècle. Certains correspondent aux vinaya et aux sūtra du canon pāli, d'autres s'en rapprochent sans pour autant leur être identiques. Bien que ces textes aient été composés vraisemblablement au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne et qu'ils puisent dans un fonds commun ancien, ils ont été l'objet, au sein de leur école respective, d'un grand nombre d'interpolations. De tradition vivante et, de ce fait, constamment en mutation, certains

rédacteurs ont emprunté quelques matériaux au canon d'autres écoles et ont continué, au cours des siècles, à réécrire leur contenu en fonction de leurs préoccupations disciplinaires et doctrinales. De ces textes, produits de copies ininterrompues au fil du temps, il faut donc prendre en considération tout autant l'histoire de leur tradition manuscrite que l'histoire de leur tradition rédactionnelle, formée de strates de réécritures successives, pour certaines fort anciennes et remontant certainement avant l'ère chrétienne. Leur remaniement constant a souvent abouti à la formation de textes en prose entrecoupés de parties versifiées. Les bouddhologues ont longtemps débattu pour savoir si les vers (gāthā) étaient plus anciens que la prose qui bien souvent les glose. Il faut également noter qu'au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne, suite au renouveau de la langue sanskrite en Inde, les rédacteurs ont progressivement sanskritisé les textes qui avaient été rédigés à l'origine en prākṛt. Ce travail a abouti, notamment dans les portions versifiées, à la formation d'un sanskrit hybride dès lors propre aux écoles qui l'ont produit. Parmi les manuscrits sanskrits retrouvés dans leur intégralité et appartenant aux écoles des Mūlasarvāstivādin, des Mahāsāṃghika Lokottaravādin, nous retiendrons les trois ouvrages suivants :

L'*Avadānaśataka* (*La centurie des hauts faits*), retrouvé au Népal, appartient probablement à la corbeille de sūtra de l'école des Mūlasarvāstivādin. Regroupés en dix décades, chaque avadāna relate les actes méritoires et héroïques qui conduiront les protagonistes à de meilleures renaissances afin d'atteindre un jour l'état d'un Buddha, d'un Pratyekabuddha, d'un Preta, d'un Deva ou encore d'un Arhant. Parmi ces récits qui préfigurent l'idéal héroïque mahāyānique du bodhisattva n'agissant que pour le bien des êtres, se trouvent conservés quelques jātaka ou vies antérieures du Buddha.

« Le bienheureux Buddha [était] respecté, vénéré, estimé, adoré par les rois, les ministres des rois, les riches, les habitants des villes, les Śreṣṭhi, les Deva, les Nāga, les Yakṣa, les Asura, les Garuḍa, les Kinnara, les Mahānāga ; ainsi honoré par Deva, Nāga, Yakṣa, Asura, Garuḍa, Kinnara, Mahānāga, le bienheureux Buddha, illustre, plein de vertus, comblé de présents en vêtements, nourriture, lits, sièges, rafraîchissements, remèdes et ornements, résidait, avec la troupe de ses disciples à Śrāvastī, à Jetavana, dans le jardin d'Anāthapiṇḍada. Or en ce temps-là, le roi du Pañcāla septentrional eut une querelle avec le roi du Pañcāla méridional. Alors le roi de Kośala, Prasenajit, se rendit au lieu où était Bhagavat. Quand il y fut arrivé, il salua avec la tête les pieds de Bhagavat, et s'assit à peu de distance. Le roi de Kośala, Prasenajit, adressa ensuite ces paroles à Bhagavat : "Vénérable, le roi de la Loi n'a personne au-dessus de lui ; il est le protecteur des êtres tombés dans le malheur, le réconciliateur de ceux que la haine divise. Or le roi du Pañcāla septentrional est en lutte avec le roi du Pañcāla méridional, et ils se tuent mutuellement beaucoup de monde. Que Bhagavat veuille bien apaiser cette querelle qui dure depuis bien longtemps et exercer sa compassion." Bhagavat accueillit la demande du roi de Kośala, Prasenajit, en gardant le silence. Alors le roi de Kośala, Prasenajit, comprenant l'acquiescement de Bhagavat [manifesté] par le silence, salua avec la tête les pieds de Bhagavat et partit.

Alors Bhagavat, quand la nuit fut passée, se leva de bon matin, prit son vase et son manteau, et se mit en route dans la direction de Vārāṇasī des Kāśī. En marchant et s'avancant de proche en proche, il atteignit Vārāṇasī, et là, à Vārāṇasī, il résida à Rṣipatana, dans le bois des Gazelles. Or les deux [adversaires] apprirent cette nouvelle : Bhagavat est venu dans notre pays. Cependant Bhagavat, par la force de sa puissance surnaturelle, fit apparaître un corps d'armée composé de quatre divisions, ce qui épouvanta le roi du Pañcāla septentrional. Ce roi effrayé monta sur un seul char et vint en la présence de Bhagavat. Bhagavat lui enseigna la loi en vue de l'apaisement de la haine ; et, après avoir entendu la Loi, il fut initié en présence de Bhagavat. À force de s'appliquer, de faire des efforts, de lutter, il rejeta loin de lui tous les Kleśa et obtint la qualité d'Arhat.

Quant au roi du Pañcāla méridional, il invita Bhagavat avec la troupe de ses auditeurs, les régala pendant trois mois de mets à cent saveurs, et les revêtit d'un vêtement valant cent mille. Il fit un vœu : "Puissé-je, par cette racine de vertu, par cette production de pensée, par ce renoncement conforme à la loi du sacrifice, devenir dans ce monde aveugle, sans guide, sans conducteur, un Buddha passeur des êtres qui n'ont pas traversé, libérateur de ceux qui ne sont pas délivrés, consolateur de ceux qui ne sont pas consolés, auteur du Nirvāṇa complet pour ceux qui n'ont pas atteint le Nirvāṇa complet." Alors Bhagavat, connaissant, à l'égard de ce roi du Pañcāla méridional, la succession des causes et la succession des actes, fit voir le sourire. Or c'est la règle, quand les Buddha font le sourire, des rayons bleus, jaunes, rouges, orangés, jaillissent de la bouche de Bhagavat. Les uns vont en bas, les autres en haut.

Les rayons qui vont en bas pénètrent dans les Naraka Saṃjīva, Kālasūtra, Saṃghāta, Raurava, Mahāraurava, Tapanā, Pratāpana, Avīci, Arbuda, Nirarbuda, Saṭaṭa, Hahava, Huhuva, Utpala, Padma, Mahāpadma. Alors dans les Naraka qui sont chauds, ils arrivent froids ; dans les Naraka qui sont froids, ils arrivent chauds. De cette manière, les êtres qui y sont [renfermés] éprouvent un changement dans leurs souffrances, et il leur vient une pensée qu'ils se communiquent en ces termes : "Messieurs, serions-nous déchus d'ici, ou serions-nous nés ailleurs ?" Mais pour produire en eux la foi, Bhagavat fait un signe. Ils voient ce signe et reprennent : "Non, Messieurs, nous ne sommes pas déchus d'ici, nous ne sommes pas nés ailleurs. Seulement il y a un être tel, qu'on n'en avait pas encore vu ; c'est par sa puissance que cette souffrance qui caractérisait notre [condition] est interrompue." Ceux-là donc, après avoir incliné leur esprit à croire à l'occasion de ce signe, et après avoir épuisé jusqu'au bout les souffrances qui mettent fin à leur Karma, reprennent attache parmi les dieux ou les hommes [pour y renaître] et devenir des vases de vérité.

Les rayons qui vont en haut pénètrent jusque chez les dieux des Quatre grands rois, les dieux Trayastrimśat, Yāma, Tuṣita, Nirmānarati, Parinirmitavaśavarti, Brahmakāyika, Brahmapurohita, Mahābrahmā, Paritābha, Apramānābha, Abhāsvara, Paritāsubhā, Apramānāsubhā, Śubhākṛtsnā, Anabhrakā, Puṇyaprasavā, Vṛhatphalā, Avṛhā, Atapa, Sudṛśa, Sudarśana, Akaniṣṭha, qui s'écrient : "La douleur n'est pas permanente ; le moi, c'est le vide." Et l'on prononce cette double stance :

Allons ! Sortez ! Appliquez-vous à l'enseignement du Buddha !
Anéantisiez l'armée de la mort comme l'éléphant fait une cabane de roseaux !
Celui qui marchera sans négligence dans cette discipline de la loi,
Se débarrassera du Saṃsāra de la naissance et mettra fin à la douleur.

Après avoir parcouru ce grand millier de trois mille mondes les rayons reviennent à Bhagavat par derrière, toujours par derrière.

Si Bhagavat a le désir de révéler les actions passées, c'est par le dos de Bhagavat qu'ils disparaissent ; si c'est sur l'avenir qu'il veut faire des révélations, c'est par devant qu'ils disparaissent ; s'il veut révéler une naissance dans le Naraka, c'est par la plante des pieds qu'ils rentrent ; s'il veut révéler une naissance parmi les animaux, ils rentrent par le talon ; s'il veut révéler une naissance parmi les Preta, ils rentrent par le gros orteil ; s'il veut révéler une naissance parmi les hommes, ils rentrent par le genou ; s'il veut révéler la royauté d'un Bala-cakravartin, ils rentrent par la paume de la main gauche ; s'il veut révéler la naissance d'un cakravartin, ils rentrent par la paume de la main droite ; s'il veut révéler une naissance parmi les dieux, ils disparaissent dans son nombril ; s'il veut annoncer la bodhi des Śrāvaka, ils disparaissent dans sa bouche ; si c'est celle des Pratyekabuddha qu'il veut annoncer, ils disparaissent dans son urnā ; si c'est la bodhi parfaite au-dessus de laquelle il n'y en a pas, ils disparaissent dans son uṣṇiṣa (excroissance au sommet de la tête).

Dans le cas dont il s'agit, les rayons rentrèrent par l'excroissance du sommet de la tête. Alors l'āyusmat Ānanda faisant l'añjali questionna Bhagavat : "un faisceau de rayons de qualités variées, diversifié par mille nuances est sorti de la bouche [de Bhagavat] ; le monde en a été éclairé dans toutes ses parties comme par le soleil levant." Et il prononça ces stances :

"[Les Buddha] qui ont écarté la naissance, rejeté bien loin la tristesse et l'orgueil, ces Buddha sont les premiers [êtres] du monde :

Ce n'est pas sans cause que le sourire brillant comme les pétales d'un śaukha apparaît sur les lèvres des Jina vainqueurs de l'ennemi.

Va donc par ton intelligence de héros au devant de ces auditeurs qui désirent [entendre] le Śramaṇa le prince des Jina.

Dissipe le doute né dans leurs esprits par les paroles fermes, supérieures, vertueuses du premier des Muni.

Ce n'est pas par un caprice soudain que les parfaits Buddha, les protecteurs fermes comme l'Océan ou le roi des monts, font voir le sourire :

Pourquoi font-ils voir le sourire eux si fermes ? Voilà ce que ces foules d'êtres désirent entendre."

Bhagavat répondit : "Il en est ainsi, Ānanda, il en est ainsi ; ce n'est pas sans cause, ce n'est pas sans motif, Ānanda, que les Tathāgata, Arhat, parfaits Buddha font voir le sourire. Ce roi de Pañcāla, Ānanda, sera après trois Asaṃkhyeya-Kalpa, sous le nom de Vijaya, un parfait et accompli Buddha." Ainsi parla Bhagavat. Les bhikṣu ravis se réjouirent hautement du discours de Bhagavat²⁰. »

Remarques

À la différence des *Jātaka* qui relatent les vies antérieures du bodhisattva, l'*Avadānaśataka* raconte les hauts faits que ce dernier accomplit une fois devenu un Éveillé (buddha). Dans ce huitième avadāna, le Buddha vient à bout, par sa puissance et l'enseignement de sa doctrine, de la haine que se vouaient les rois du nord et du sud du Pañcāla. Notons que ces deux rois ne sont pas nommés à la différence du roi du Kośāla, Prasenajit. Ceci vient du fait que tous ces hauts faits n'ont aucun caractère historique. Néanmoins, afin de donner autorité à cet exploit, les rédacteurs ont construit un récit cadre reportant ainsi la scène au temps du règne du roi du Kośāla. Il était en effet connu des rédacteurs que, dans les sūtra, le roi Prasenajit vint plus d'une fois à la rencontre du Buddha afin de s'entretenir avec lui (*infra*, p. 95 et 349). C'est donc en tant qu'intercesseur qu'il demanda au Buddha de mettre fin aux souffrances qui touchaient les habitants de la région du Pañcāla. Celui-ci y parvint en effrayant le roi du Pañcāla septentrional grâce à la force de sa puissance surnaturelle (rddhibala). Après avoir écouté le Dharma de la bouche du Buddha et avoir pratiqué les observances, ce roi devint un arhat. Il incarne donc la figure idéaltype du śrāvaka (*infra*, p. 231) qui, en écoutant la doctrine et à force d'application, accède à l'arhattva (*infra*, p. 134).

Quant au second, il embrassa la carrière du bodhisattva (*infra*, p. 232), après avoir fait d'importants dons au saṃgha et avoir procédé à la

déposition (praṇidhāna) de sa résolution aux pieds du Buddha. Dans cet extrait, le vœu du roi du Pañcāla méridional n'est autre que la formule solennelle par laquelle toute personne s'engageait à suivre la voie du bodhisattva. Alors que le śrāvakayāna n'émut aucunement le Buddha, le vœu de bodhisattva, formulé par le roi du Pañcāla méridional, provoqua chez lui un sourire (smita). Dès lors, tous les êtres, aussi bien ceux torturés dans les enfers chauds ou froids que les dieux habitant les étages célestes (*infra*, p. 240), furent portés au bien. Affirmer que le Buddha, en personne, se réjouissait lorsqu'un homme s'engageait dans la voie du bodhisattva, que les damnés aux enfers renaîtraient même parmi les dieux et les hommes, participait de la propagande du bodhisattvayāna. Les rédacteurs pouvaient alors énoncer, par la bouche des dieux en continuelle contemplation (samādhi), les quatre aspects (ākāra) de la Vérité de la douleur (duḥkhasatya) : « Impermanent ! Dououreux ! Vide ! Impersonnel ! » (anityaṃ duḥkhaṃ śūnyam anātmety). Léon Feer n'a pas saisi le contexte proche et le sens de cette formule doctrinale quaternaire propre à l'école des Sarvāstivādin. Cette méprise a entraîné une lecture erronée (« La douleur n'est pas permanente ; le moi, c'est le vide ») qui paraît dans sa traduction, proposée ci-dessus. Ainsi, au moyen des deux contemplations (samādhi) du sans-but (apraṇihita) et du vide (śūnya), qui ont pour objet les quatre aspects susmentionnés, à savoir pour la première anitya et duḥkha et pour la seconde śūnya et anātman, le bhikṣu contemple-t-il ces quatre aspects de la Vérité de la douleur et parvient-il à la délivrance.

Grâce à son omniscience et en fonction de la partie de son corps par laquelle les rayons, sortis de sa bouche, réintègrent son corps, le Buddha put prédire à son cousin Ānanda la destinée du roi du Pañcāla méridional. Après trois fois un nombre incalculable d'ères cosmiques (asaṃkhyeyakalpa), durant lesquelles ce dernier se devra d'accomplir d'infinis actes méritoires, il obtiendra l'Éveil qui caractérise un samyak-saṃbuddha, un être parfaitement et complètement Éveillé (*infra*, p. 232). Cet avadāna a donc pour visée rédactionnelle d'exposer les spécificités des véhicules de l'auditeur (śrāvakayāna) et du bodhisattva (bodhisattvayāna).

Le *Mahāvastu* (*Le grand sujet*), retrouvé au Népal, est présenté par son rédacteur comme étant le vinaya de l'école des Mahāsāṃghika Lokottaravādin bien que son contenu le rapproche plus du contenu des sūtra. Loin d'être un écrit homogène, il apparaît plutôt comme une compilation de textes juxtaposés, appartenant à des genres littéraires différents, parfois doublés voire même triplés. Le récit cadre relate l'histoire du Buddha, depuis ses existences antérieures jusqu'à la conversion de Bimbisāra, roi du Magadha. La narration est entrecoupée de récits provenant de sūtra, de jātika et d'avadāna qui ont été, pour certains d'entre eux, ajoutés au cours des temps au noyau primitif et qui rendent, de ce fait, l'ouvrage mal aisé à parcourir.

Extrait du *Mahāvastu*

« Or le révérend Upasena, s'étant habillé au matin, ayant revêtu son manteau et pris son bol à aumônes se dirigea vers Rājagṛha pour y quêter sa nourriture. Et le religieux Śāriputra aperçut de loin le révérend Upasena qui venait vers lui avec une façon charmante d'avancer et de reculer, de regarder en avant et en arrière, d'étendre et de replier les bras, de porter son costume et son bol, tel un juste qui a accompli sa tâche, avec ses facultés toutes tournées vers le dedans, avec son esprit recueilli, ferme, conforme à la Loi, les yeux fixés sur le sol à une longueur de joug devant soi. Et, l'ayant vu, il arriva qu'il se sentit l'âme tout à fait rasserenée : "Attrayant en vérité est le comportement de ce moine : il faut absolument que je l'aborde."

Et alors le religieux Śāriputra s'approcha du révérend Upasena, et, s'en étant approché, après avoir échangé avec lui des salutations courtoises et engagé une conversation amicale, il se tint à ses côtés. Debout à ses côtés le religieux Śāriputra dit au révérend Upasena : "Votre Seigneurie est-elle un maître ou un disciple ?" – "Je ne suis qu'un disciple, ô révérend," – " (S'il en est ainsi) quelle doctrine professe votre maître ? Que prêche-t-il ? Et comment enseigne-t-il la Loi à ses disciples ? Et en quoi consistent ses préceptes et ses instructions ? Il faut

me l'exposer tout au long." – "Je suis peu instruit : c'est seulement de l'esprit (de la doctrine) que je puis faire part au révérend." À ces mots, le religieux Śāriputra dit au révérend Upasena : "C'est de l'esprit que j'ai affaire ; Pourquoi attacher tant d'importance à la lettre ? C'est celui qui comprend l'esprit qui en recueille le prix. C'est par l'esprit qu'il réalise le prix. Et nous aussi, après avoir absorbé pendant bien des jours toute cette collection de textes et de paroles futiles, précédemment, à chaque fois, nous avons été déçus." À ces mots le révérend Upasena dit au religieux Śāriputra : "Après avoir montré que les phénomènes naissent d'une cause, le Maître en démontre la cessation". Et alors, en vérité, pour le religieux Śāriputra, sur-le-champ même, tel qu'il se tenait là, s'ouvrit la vision pure et sans tache de la Loi.

Et alors, ayant compris la Loi, rejeté les fausses doctrines, son attente comblée, ses doutes dissipés, la pensée adoucie, la pensée active, tout son être s'inclinant vers le nirvāṇa, il dit au révérend Upasena : "Révérend Upasena, où séjourne ton maître ?" – "Le Maître ? Au bois-des-Bambous, dans le champ de Kalanda." Et ayant ainsi parlé le révérend Upasena continua sa route vers la ville de Rājagṛha pour y quêter sa nourriture.

Le religieux Śāriputra se rendit là où se trouvait le religieux Madgalyāyana ; et celui-ci le vit de loin qui s'approchait avec un teint pur de la couleur du lotus et un moral plein de sérénité ; et l'ayant vu, il lui dit : "Pur et clair est le teint de Śāriputra et son moral est plein de sérénité. Serait-ce donc que tu as découvert l'absence de mort et le chemin qui y mène ? Comme un lotus épanoui l'étoffe de ton vêtement est pure et claire, et ton moral apaisé. As-tu quelque part obtenu l'absence de mort que de ta personne une aura deux fois plus éclatante irradie ?"

– "L'absence de mort, révérend Madgalyāyana, je l'ai trouvée et le chemin qui y mène : celui-là qui, disent les livres, se manifeste (aussi rarement) que la fleur du *ficus glomerata* dans la forêt, le Buddha, ce bloc de splendeur, il s'est manifesté, lui, le flambeau du monde." À ces mots le religieux Madgalyāyana dit au religieux Śāriputra : Quelle est la doctrine du Maître ? Quelle est sa prédication ? À ces mots Śāriputra répondit à Madgalyāyana : "Les phénomènes qui naissent d'une cause, le Prédestiné en a dit la cause ; Il en a dit aussi la cessation : Telle est la doctrine du grand Śramaṇa."

Et alors, en vérité, pour le religieux Madgalyāyana, sur-le-champ même, tel qu'il se tenait là, s'ouvrit la vision pure et sans tache de la Loi.

Et alors, ayant compris la Loi et rejeté les fausses doctrines, son attente comblée, ses doutes dissipés, la pensée adoucie, la pensée active, et toutes ses propensités s'inclinant vers le nirvāṇa, il dit à Śāriputra : "Où séjourne le Maître, ô révérend ?" – "Révérend, le Maître séjourne au Bois-des-Bambous, dans le champ de Kalanda, avec une grande communauté de moines, avec douze cent cinquante moines. Allons, après avoir invité Saṅjayin, trouver le Maître au Bois-des-Bambous ; et par-devant le Bienheureux nous pratiquerons la vie religieuse." À ces mots Madgalyāyana dit à Śāriputra : "Allons tout droit d'ici au Bois-des-Bambous ; à quoi bon aller voir ce faux docteur de Saṅjayin ?" – "Non pas, ô révérend Madgalyāyana : ce Saṅjayin ne nous a point rendu grand service : car c'est grâce à lui que nous sommes sortis de la maison."

Et alors tous deux, s'étant rendus à l'ermitage, invitèrent Saṅjayin en disant : "Allons près du Bienheureux grand Śramaṇa pratiquer la vie religieuse." À ces mots le religieux Saṅjayin leur dit : "N'allez pas près du Śramaṇa Gautama pratiquer la vie religieuse. J'ai là cinq cents religieux qui m'appartiennent : vous en dirigerez la moitié." – "Bien prêchées par le Bienheureux sont la Loi et la discipline. Avec lui le succès est en vue et tous les voiles déchirés. Nous en avons assez d'attendre en vain la satisfaction de nos aspirations." Et ainsi, après avoir invité Saṅjayin, ils sortirent de son ermitage et se dirigèrent vers le Bois-des-Bambous ; et les cinq cents religieux s'en allèrent avec eux, et Saṅjayin criait : "Ce n'est ni une, ni deux, ni trois, ni quatre, ce sont les cinq centaines qu'Upatiṣya emmène avec lui !"

Et le Bienheureux au Bois-des-Bambous s'adressa à ses moines : "Préparez, ô moines, des sièges car les religieux Śāriputra et Madgalyāyana viennent avec un cortège de cinq cents pour pratiquer auprès du Prédestiné la vie religieuse : et ils seront entre mes disciples le couple en chef, le couple fortuné ; l'un, le chef de ceux qui ont une grande intelligence ; l'autre, le chef de ceux qui ont des pouvoirs magiques²¹." »

Remarques

Cet extrait raconte la conversion à la doctrine bouddhique de Śāriputra et de Madgalyāyana qui deviendront par la suite les deux plus grands disciples du Buddha. On notera la récurrence des éléments narratifs et les

motifs de la contagion de la conversion et de la transmission directe de la doctrine de personne à personne.

De même que le bodhisattva partit à la quête de la non-mort (*amṛta*) après avoir vu la magnificence et la quiétude qui se dégageait d'un renonçant (*infra*, p. 306), de même, Śāriputra est subjugué par celles du bhikṣu Upasena. C'est certainement la même impression charismatique qui frappa Mégasthène lorsqu'il rencontra des bhikṣu et des bhikṣuṇī à Pāṭaliputra (*supra*, p. 8) et que les écoles artistiques (*infra*, p. 250) des premiers siècles de l'ère chrétienne essayèrent de rendre à travers les représentations picturales et plastiques du Buddha et des bodhisattva. Bien qu'Upasena se présente comme un modeste disciple, le simple fait de révéler à Śāriputra l'essence même du dharma, à savoir la loi de causalité et la cessation de l'existence saṃsārique, produit chez ce dernier un éveil, une prise de conscience subite, qui lui apporte la même quiétude. C'est ainsi que Madgalyāyana en le voyant arrivé est persuadé que son compagnon d'ascèse a trouvé le chemin qui mène à la non-mort et qui arrête toute renaissance à venir. La conversion de Madgalyāyana résulte donc de celle de Śāriputra. Si leur maître, Sañjayin, ne fut pas captivé par leur nouvel état de conscience, ce ne fut pas le cas de ses cinq cents disciples qui les suivirent à leur tour pour embrasser la vie de bhikṣu préconisée par le Buddha.

L'école des Mahāsāṃghika Lokottaravādin comme les autres écoles anciennes ont donc mis en avant l'aspect charismatique des disciples et par là du Buddha qui, dans les sūtra, est souvent dénoncé par les brāhmaṇes pour avoir charmé les jeunes gens de bonne famille par quelques sortilèges et les avoir ainsi attiré dans sa communauté des moines. Les récits de conversion sont toujours structurés de la même manière et ont pour finalité de montrer la supériorité de la vraie doctrine (saddharma) sur celle des autres écoles de pensée non bouddhiques. Parce que les disciples du Buddha ont atteint grâce à son enseignement l'état d'arhant et de nirvāṇé, dont la quiétude en est la manifestation visible, il en sera de même pour tous ceux qui se convertiront à sa doctrine quelle que soit l'époque à laquelle ils le feront. Les récits de conversion qui sont très nombreux dans les sūtra et les biographies du Buddha font donc écho à la quatrième rencontre de Siddhārtha Gautama (*infra*, p. 306). Ceci induit que tout converti au saddharma, quels que soient le temps et le lieu,

réitère et actualise par sa conversion le Grand Départ du bodhisattva, pour l'Éveil (bodhi) et l'Extinction finale (nirvāṇa), qu'il fait alors sien.

Le *Bhikṣuṇīvinaya* (*Règles disciplinaires des nonnes*) n'est connu que par un unique manuscrit retrouvé en 1934 au sud du Tibet et actuellement conservé à Pékin. C'est le seul vinaya en langue indienne, excepté le pāli, à avoir subsisté. Il appartient à l'école des Mahāsāṃghika Lokottaravādin. Ce vinaya s'ouvre par le récit de la fondation de la communauté des nonnes (bhikṣuṇī) à la demande de Mahāprajāpatī Gautamī, la tante et mère adoptive du Buddha, et l'énumération des huit devoirs impératifs (aṣṭau gurudharmā) suivis de leurs commentaires. Puis, dans une seconde partie, ont été classés en cinq catégories des fautes entraînant l'exclusion, la réparation par procédure, l'abandon de l'objet indûment obtenu, l'aveu formel et la reconnaissance de la dite faute. S'ensuit l'exposé des règles de bienséance et des règles en vue d'apaiser les litiges. Dans une troisième et dernière partie, est répertorié un ensemble de règles touchant à des domaines très divers.

Extrait du *Bhikṣuṇīvinaya*

« Puis le Bienheureux songea : "Si je rejette la [requête formulée] à trois reprises par Ānanda fils de Gautama, il en aura l'esprit perturbé, et en viendra à confondre les choses qui pourtant lui ont été enseignées. Il vaut mieux que mon Saddharma ne dure que mille ans, et qu'Ānanda fils de Gautamī n'ait pas l'esprit perturbé, qu'il n'aille pas jusqu'à confondre les choses qui lui ont été enseignées. Il vaut mieux que mon Saddharma ne dure que cinq cents ans." Et le Bienheureux s'adressa au vénérable Ānanda : "C'est comme si, Ānanda, un homme ici-bas construisait dans un défilé une digue pour prévenir le débordement de l'eau ; de même exactement, Ānanda, le Tathāgata promulgue les huit devoirs impératifs

des nonnes, que leur vie durant les nonnes doivent honorer, respecter, estimer, révéler, s'abstenir de transgresser, comme fait devant le rivage le grand océan. Quels sont ces huit [devoirs] ?

[Premier devoir impératif :] Ānanda, une nonne ordonnée depuis cent ans doit se prosterner aux pieds d'un moine ordonné le jour même. C'est, Ānanda, le premier devoir impératif des nonnes, que leur vie durant les nonnes doivent honorer, respecter, estimer, révéler, s'abstenir de transgresser, comme fait devant le rivage le grand océan.

[Deuxième devoir impératif :] La jeune fille qui, à dix-huit ans, a entrepris deux ans d'instruction, dont l'instruction est terminée, doit demander l'ordination avec zèle dans la double communauté. C'est, Ānanda, le deuxième devoir impératif des nonnes, que leur vie durant les nonnes doivent honorer, respecter, estimer, révéler, s'abstenir de transgresser, comme fait devant le rivage le grand océan.

[Troisième devoir impératif :] Il est interdit, Ānanda, aux nonnes d'adresser des remarques aux moines, qu'il y ait ou non raison [de le faire] ; il est permis à un moine d'adresser des remarques aux nonnes qu'il y a raison [de le faire], mais non pas sans raison. C'est, Ānanda, le troisième devoir impératif des nonnes, que leur vie durant les nonnes doivent honorer, respecter, estimer, révéler, s'abstenir de transgresser, comme fait devant le rivage le grand océan.

[Quatrième devoir impératif :] Les nonnes ne doivent accepter qu'après les moines un premier don de nourriture, de la literie, un vihāra. C'est, Ānanda, le quatrième devoir impératif des nonnes, que leur vie durant les nonnes doivent honorer, respecter, estimer, révéler, s'abstenir de transgresser, comme fait devant le rivage le grand océan.

[Cinquième devoir impératif :] Ānanda, la nonne qui a commis une faute lourde doit demander, dans la communauté des nonnes, quinze jours de *mānatva* puis, dans la double communauté, son rappel. C'est, Ānanda, le cinquième devoir impératif des nonnes, que leur vie durant les nonnes doivent honorer, respecter, estimer, révéler, s'abstenir de transgresser, comme fait devant le rivage le grand océan.

[Sixième devoir impératif :] Deux fois par mois, les nonnes doivent demander avec zèle à la communauté des moines la venue en groupe pour l'exhortation. C'est, Ānanda, le sixième devoir impératif des nonnes, que leur vie durant les nonnes doivent honorer, respecter, estimer, révéler, s'abstenir de transgresser, comme fait devant le rivage le grand océan.

[Septième devoir impératif :] Il ne convient pas que les nonnes passent la retraite de mousson dans une résidence sans moines. C'est, Ānanda, le sixième devoir impératif des nonnes, que leur vie durant les nonnes doivent honorer, respecter, estimer, révéler, s'abstenir de transgresser, comme fait devant le rivage le grand océan.

[Huitième devoir impératif :] Ānanda, après la retraite de mousson, les nonnes doivent demander avec zèle la Pravāraṇā dans les deux communautés. C'est, Ānanda, le huitième devoir impératif des nonnes, que leur vie durant les nonnes doivent honorer, respecter, estimer, révéler, s'abstenir de transgresser, comme fait devant le rivage le grand océan.

Tels sont, Ānanda, les huit devoirs impératifs des nonnes, que leur vie durant les nonnes doivent honorer, respecter, estimer, révéler, s'abstenir de transgresser, comme fait devant le rivage le grand océan²²." »

Remarques

Ce passage du *Bhikṣuṇīvinaya* débute par la réflexion que se fait le Buddha au sujet de l'entrée des femmes dans le saṃgha. Dans la plupart des textes des écoles du sthāvira-yāna et du mahāyāna, nous trouvons cette même idée qui veut que la doctrine (dharma) subsistera moins longtemps parmi les êtres humains du fait de l'entrée des femmes dans le saṃgha. Car si le dharma est considéré immuable, sa connaissance et sa pratique parmi les êtres humains sont vouées à s'amenuiser progressivement dans le temps. Ceci n'est pas propre au bouddhisme. Nous retrouvons cette conception dans nombre de courants religieux indiens pour lesquels les âges de l'humanité se succèdent dans une lente dégénérescence et chaque ère cosmique aboutit à sa propre dissolution avant toute recreation. C'est ainsi que les Buddha des temps du passé, du présent et du futur, se succèdent et descendent régulièrement afin d'enseigner à nouveau aux hommes le dharma.

Les huit devoirs impératifs ou règles sévères ont pour but essentiel d'établir de façon permanente un rapport communautaire entre bhikṣuṇī et bhikṣu qui engage irrévocablement les deux parties (*infra*, p. 160).

Le courant du mahāyāna (*infra*, p. 143) qui s'est développé en Inde autour de l'ère chrétienne a été générateur de très nombreux textes

dont la classification ne contient pas moins de douze divisions et qui passent tous pour être des proclamations de la doctrine (dharma-pravacana). Bien que des siècles se soient écoulés depuis la mort du fondateur, les sūtra mahāyāniques furent considérés comme paroles authentiques du Buddha. Afin d'asseoir l'autorité de leur doctrine, les tenants de ce nouveau courant eurent recours au subterfuge d'un enseignement ésotérique, professé par le Buddha, qui demeura caché durant de longs siècles et qui n'était accessible qu'à un nombre restreint de bodhisattva avancés dans la recherche de l'Éveil (bodhi). Parmi ces sūtra canoniques du mahāyāna nous n'en retiendrons que trois, à savoir le *Lalitavistara*, le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* et les *Prajñāpāramitā* sur lesquelles nous reviendrons dans la troisième partie de l'ouvrage (*infra*, p. 227). La littérature du mahāyāna comprend également un ensemble considérable de traités non canoniques, pour la plupart des commentaires sur la doctrine rédigés par de grands érudits bouddhistes.

Le *Lalitavistara* (Développement du jeu [qu'est la dernière existence d'un Buddha]) raconte en vingt-sept chapitres les deux dernières existences, céleste et terrestre, du Buddha, depuis son séjour au ciel Tuṣita jusqu'à la mise en mouvement de la roue de la Doctrine à Vārāṇasī. Dans sa forme actuelle qui date du VIII^e siècle ap. J.-C., il est présenté comme un sūtra du mahāyāna. Mais l'alternance entre des parties prosaïques en sanskrit classique et des stances (gāthā) empreintes de prākṛtismes démontre assez aisément que l'ensemble fut plus d'une fois remanié et interpolé au cours des siècles, notamment dans sa phase finale, par le courant mahāyānique. Pas moins de quatre traductions chinoises ont été faites de cet ouvrage sur une période s'étendant du I^{er} au VII^e siècle. Une traduction tibétaine de la version sanskrite a également été réalisée au IX^e siècle. Ceci prouve que les parties les plus anciennes du *Lalitavistara* remontent au

I^{er} siècle ap. J.-C., voire même seraient antérieures à l'ère chrétienne, et puisent, tout comme le *Mahāvastu*, ses éléments biographiques sur le fondateur dans un fonds commun de la tradition bouddhique. Le *Lalitavistara* est donc un texte qui a d'abord été une production littéraire d'une école ancienne, certainement celle des Sarvāstivādin, puis qui fut remanié par des rédacteurs mahāyānistes entre le II^e et le VIII^e siècle ap. J.-C.

Extrait du *Lalitavistara*

« Om ! Salut à tous les Buddha et Bodhisattva, aux vénérables Śrāvaka et Pratyekabuddha, qui se tiennent aux dix points de l'espace des régions du monde sans fin, illimité !

Ce discours a été une fois entendu par moi : Bhagavat demeurait à Śrāvastī, dans le Jetavana, dans le jardin de plaisance d'Anāthapiṇḍada, avec une grande réunion de religieux au nombre de douze mille. [...]

Alors les Bodhisattva et les Mahāśrāvaka s'étant inclinés les mains jointes du côté où était Bhagavat, lui parlèrent ainsi : "Que Bhagavat veuille nous bien enseigner cette partie de la loi nommée *Lalitavistara*. Ce sera au profit de nombreuses créatures, pour le bonheur de nombreuses créatures, par compassion pour le monde, pour le bien de la grande quantité de créatures, pour le secours, pour le bonheur des dieux et des hommes et des Bodhisattva Mahāsattva présents et futurs."

Bhagavat consentit par son silence, pris de compassion pour ces Bodhisattva Mahāsattva, pour ces Mahāśrāvaka, pour les dieux, les hommes, les Asura et le monde.

Et là il est dit :

6. Ici, cette nuit, religieux, maintenant que je suis assis à l'aise et exempt du trouble des passions, après être entré par des vihāra agréables, ayant l'esprit fixé sur un seul point et complètement recueilli,

7. ces fils des dieux sont venus doués d'une grande puissance surnaturelle, brillants d'une splendeur sans tache aux belles couleurs qui

réjouissent. Après avoir illuminé ici par leur splendeur, le bois nommé Jeta, ils se sont approchés, joyeux en ma présence.

8. Maheśvara, Candana, Īśa et Nanda, Praśāntacitta, Mahita, Sunandana ainsi que le fils d'un dieu Śānta, avec plusieurs dizaines de millions de dieux,

9. [qui], après avoir salué mes pieds, et avoir, chacun, tourné autour de moi en me présentant le côté droit, après être venus ici, sont restés près de moi ; puis après avoir fait l'añjali (salut) en joignant les mains, pleins de respect, ils m'ont, ici-même, sollicité [en disant] :

10. "Muni, ce Sūtra développé, riche en ce qui détruit la passion, ce grand Nidāna (sujet de discours) qui a été enseigné par tous les Tathāgata pour le secours de chaque monde précédent ;

11. Que le Muni l'enseigne bien de nouveau à présent, avec le désir de s'attacher la foule des Bodhisattva, en expliquant ce Grand Véhicule (mahāyāna) sans supérieur, qui détruit les contradictions et le démon."

12. Il agréa cette requête de la foule des dieux et consentit par son silence. Et tous, contents, joyeux, ravis, jetèrent des fleurs, comblés de satisfaction.

13. C'est pourquoi, Religieux, écoutez de ma bouche, ce grand sujet de discours, ce Sūtra développé qui a été enseigné par tous les Tathāgata pour être le secours de chaque monde précédent²³. »

Remarques

Le premier chapitre du *Lalitavistara* dont nous avons donné un extrait ci-dessus, sert de récit cadre à la biographie du Buddha. Après l'hommage à tous les êtres entrés dans le courant (*infra*, p. 231) ou ayant atteint la buddhité, le récit débute par la formule stéréotypée « Ainsi ai-je entendu » (evam mayā śrutam) qui fait du *Lalitavistara* un sūtra, un discours que le Buddha prononça un jour au temps opportun (ekasmin samaye). Le narrateur, qui n'est pas immédiatement nommé, est Ānanda, le cousin du Buddha à qui la tradition bouddhique a attribué la récitation de tous les sūtra (*supra*, p. 29). Par ce procédé, les rédacteurs mahāyānistes ont rattaché leur texte doctrinal aux sūtra et ainsi au Buddha lui-même. Quant au lieu où fut prononcé ce discours qu'Ānanda écouta pour pouvoir le restituer plus tard, il s'agit d'un jardin, situé à l'extérieur de la ville de Śrāvastī, qui avait été offert au Buddha par le riche banquier Anāthapiṇḍada (*infra*, p. 345) après l'avoir acheté à Jeta au prix fort.

Dans la tradition bouddhique, Anāthapiṇḍada est considéré comme le chef de file des upāsaka (*infra*, p. 161).

À la demande expresse des bodhisattva et des śrāvaka, le Buddha accepta par compassion (anukampā) d'enseigner de nouveau la doctrine afin de sauver les êtres vivants de tous les mondes (*infra*, p. 240). Puis les dieux vinrent également lui faire la même requête. Dans la partie versifiée que les rédacteurs ont glosée par leur récit en prose, le Buddha, s'adressant aux bhikṣu, leur raconte comment les dieux vinrent lui demander d'enseigner ce sūtra du Grand Véhicule (mahāyāna). Ce discours est considéré comme unique et immuable par les auteurs mahāyānistes. En effet, cet enseignement qui exprime leur doctrine novatrice est celui, argumentent-ils, que tous les Tathāgata, les Buddha des temps du passé, présent et futur, ont toujours professé et toujours professeront.

Le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (*Le sūtra du lotus de la vraie doctrine*) est l'un des sūtra les plus vénérés dans le bouddhisme du Mahāyāna et qui fit école en Chine puis au Japon. Composé de vingt-sept chapitres, il expose la doctrine mahāyānique, parfois de façon polémique contre celle des Sthavira, dénoncée sous l'appellation de « véhicule inférieur » (hīnayāna). L'ensemble contient des récits allégoriques, des exploits et des prodiges emplis de merveilleux qui visent à édifier l'auditeur. Le quinzième chapitre présente la théorie mahāyānique selon laquelle tous les Buddha des temps du passé, du présent et du futur ne sont autres que la manifestation sous différentes apparences du Tathāgata (*infra*, p. 234) éternel afin de sauver les êtres.

Extrait du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*

« Ôm ! Adoration à tous les Buddha et Bodhisattva !

Voici ce que j'ai entendu. Un jour Bhagavat se trouvait à Rājagṛha, sur la montagne de Gṛdhrakūṭa, avec une grande troupe de Religieux, de

douze cents religieux, tous Arhats, exempts de toute faute, sauvés de la corruption [du mal], parvenus à la puissance, dont les pensées étaient bien affranchies, dont l'intelligence l'était également, sachant tout, semblables à de grands éléphants, qui avaient rempli leur devoir, accompli ce qu'ils avaient à faire, déposé leur fardeau, atteint leur but, supprimé complètement les liens qui les attachaient à l'existence ; dont les pensées étaient bien affranchies par la science parfaite ; qui avaient obtenu cette perfection suprême d'être complètement maîtres de leurs pensées ; qui étaient en possession des [cinq] connaissances surnaturelles, tous grands Śrāvaka²⁴. [...] »

« Maintenant, ô Śāriputra, que cet homme, voyant sa maison tout entière complètement embrasée par un grand incendie, soit effrayé, épouvanté, hors de lui, et qu'il fasse cette réflexion : "Je suis assez fort pour sortir rapidement, pour m'enfuir en sûreté par la porte de cette maison embrasée, sans être touché, sans être brûlé par l'incendie ; mais mes enfants, si petits, si jeunes, dans cette maison en feu, jouent, s'amusent, se divertissent à différents jeux. Ils ne connaissent pas, ils ne s'aperçoivent pas, ils ne savent pas, ils ne pensent pas que cette maison est en feu, et ils n'en éprouvent pas de crainte. Quoique brûlés par ce grand incendie, et quoique frappés tous ensemble par une grande douleur, ils ne songent pas à la douleur et ne conçoivent pas l'idée de sortir."

Que cet homme, ô Śāriputra, soit fort et qu'il ait de grands bras, et qu'il fasse cette réflexion : Je suis fort et j'ai de grands bras ; ne pourrais-je pas, rassemblant mes enfants et les serrant tous à la fois sur ma poitrine, les faire sortir de cette maison ? Puis, qu'il fasse cette autre réflexion : Cette maison n'a qu'une entrée ; la porte en est étroite. Et ces enfants légers, toujours en mouvement, ignorants de leur nature, il est à craindre qu'ils ne se mettent à tourner de côté et d'autre ; ils vont périr misérablement dans ce grand incendie ; pourquoi ne m'empresserais-je pas de les avertir ? S'étant donc arrêté à ce parti, il appelle ses enfants qui étaient réflexion : Venez, mes enfants, sortez ; la maison est embrasée par un grand incendie ; puissiez-vous n'y pas rester tous consumés par ce grand incendie ! Regardez : le danger s'approche ; vous allez y périr. Mais ces enfants ne font pas attention au discours de cet homme, qui parle dans leur intérêt ; ils ne s'effrayent pas, ils ne tremblent pas, ils n'éprouvent pas d'effroi, ils n'y pensent pas, ils ne fuient pas ; ils ne

savent pas même, ils ne comprennent pas ce que c'est que ce qu'on appelle *embrasé* ; bien au contraire, ils courent, ils se dispersent ça et là, et regardent leur père à plusieurs reprises. Pourquoi cela ? C'est que ce sont des enfants ignorants.

Qu'ensuite cet homme fasse encore cette réflexion : cette maison est embrasée par un grand incendie, elle est consumée ; puissé-je, moi et mes enfants, ne pas trouver ici misérablement la mort dans ce grand incendie ! Ne pourrais-je pas, par l'habile emploi de quelque moyen, faire sortir mes enfants de cette maison ? Que cet homme connaisse les dispositions de ses enfants ; qu'il comprenne leurs inclinations. Qu'il y ait plusieurs jouets de diverses espèces qui soient recherchés, aimés, désirés, estimés de ces enfants ; qu'ils soient difficiles à obtenir. Qu'alors cet homme, connaissant les inclinations de ses enfants, s'adresse à eux en ces termes : Ces jouets, ô mes enfants, qui vous sont agréables, qui excitent votre étonnement et votre admiration, que vous êtes désolés de ne pas posséder, ces jouets de diverses couleurs et de diverses espèces, comme, par exemple, des chariots attelés de bœufs, de chèvres, d'antilopes, qui sont recherchés, aimés, désirés, estimés par vous, je les ai tous mis dehors, à la porte de la maison, pour servir à vos jeux. Accourez, sortez de cette maison ; je donnerai à chacun de vous chacune des choses dont il aura besoin, dont il aura envie. Venez vite ; accourez pour voir ces jouets. Qu'alors ces enfants, après avoir entendu les noms de ces jouets, conformes à leurs désirs et à leurs inclinations, recherchés, aimés, désirés, estimés d'eux, se précipitent aussitôt, pour obtenir ces jouets agréables, hors de la maison en feu, avec une force nouvelle, avec une rapidité extrême, sans s'attendre les uns les autres, se poussant mutuellement, en disant : Qui arrivera le premier, qui arrivera avant l'autre ?

Qu'alors cet homme, voyant ses enfants sortis heureusement, sains et saufs, les sachant à l'abri du danger, s'assoie sur la place au milieu du village, plein de joie et de contentement, libre de préoccupation et d'inquiétude et rempli de sécurité²⁵. »

Remarques

Comme la plupart des textes bouddhiques, le *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* s'ouvre par une dédicace. Les dédicataires (« Ôm ! Hommage à tous les Buddha et Bodhisattva ! Hommage à tous les Tathāgata, les Pratyekabuddha, les nobles Śrāvaka et les Bodhisattva passés, futurs et

présents ! ») sont les mêmes que ceux du *Lalitavistara* (« Ôm ! Hommage à tous les Buddha, Bodhisattva, nobles Śrāvaka, Pratyekabuddha, passés, futurs et présents, qui se tiennent aux dix points de l'espace des régions du monde sans fin, illimité ! ») à l'exception des Tathāgata. En effet, le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* a pour particularité d'exalter tout au long de ses chapitres la nature transcendante et éternelle de ces derniers (*infra*, p. 234). Puis vient la formule stéréotypée « Ainsi ai-je entendu » (evam mayā śrutam) qui rattache ce texte doctrinale aux sūtra. Les rédacteurs ont opté pour situer la scène au Pic du vautour (Gṛdhrakūṭa) près de la ville de Rājagṛha. Mais là encore, nous avons l'emploi de tournures stéréotypées aussi bien dans le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (« Un jour, Bhagavat résidait à Rājagṛha, sur la montagne du Pic du vautour, avec une grande assemblée de moines mendiants, de douze cents moines mendiants²⁶. ») que dans le *Lalitavistara* (« Un jour, Bhagavat résidait à Śrāvastī, au bois de Jeta, le jardin de plaisance d'Anāthapiṇḍada, avec une grande assemblée de moines mendiants, de douze mille moines mendiants²⁷. »). En calquant ces phrases introductives propres au sūtra et en faisant mémoire des lieux que le Buddha historique fréquenta probablement de son vivant, les rédacteurs ont assis l'autorité nécessaire à la propagande de leur doctrine mahāyānique novatrice. Dans ce sūtra, le Buddha enseigne à ses plus grands disciples : Śāriputra, Maudgalyāyana, Mahākāśyapa, Subhūti, Mahākātyāyana, etc.

Parmi les récits allégoriques, nous avons retenu l'histoire des enfants qui, ignorants du danger qui les guettait, restaient à jouer dans leur maison embrasée par les flammes. Leur promettant à chacun un char, leur père réussit à les en faire sortir par l'unique porte, petite et difficile à franchir. Ainsi, le Tathāgata est-il présenté comme le père de tous les êtres pris dans le cycle sans fin des renaissances et brûlés continuellement par la soif d'existence. Grâce aux trois véhicules (śrāvakayāna, pratyekabuddhayāna, bodhisattvayāna, *infra*, p. 231) que le Tathāgata offre aux ignorants qui s'amuse encore au sein du saṃsāra, il peut les attirer et les conduire vers l'Extinction (nirvāṇa). Mais malgré la triplicité du moyen, il n'existe, pour les mahāyānistes, qu'un seul et unique véhicule pour y parvenir : le leur, le Grand Véhicule (mahāyāna).

Dans une autre parabole, suite aux vicissitudes de la vie, un homme immensément riche avait perdu son fils qui menait alors loin de lui une existence misérable. Au cours de son existence, ses pas le conduisirent

jusqu'à la demeure de son père qui le reconnut aussitôt. Mais ce dernier ne révéla pas immédiatement à son fils retrouvé les liens qui les unissaient. Il l'employa à diverses tâches domestiques de peur qu'il n'ait conscience, s'il lui disait la vérité, de l'infinie valeur de la fortune qu'il lui lèguerait un jour. Puis de tâches en tâches, des plus basses aux plus hautes, il le reconnut devant tous comme son fils. De même le Tathāgata reconnaît en chaque homme misérable qui vient à lui son propre fils qu'il conduit progressivement vers la plus grande des richesses, l'Éveil.

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १ ॥
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रीकृष्णोवाच ॥
 दृष्ट्वा तु पाण्डुपुत्रो पाण्डुपुत्रो वीर्यवान्
 पश्यन् विश्वकर्मापुत्रं तपस्विनमृषीन्
 वीर्यवान् ॥ १ ॥
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १ ॥
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रीकृष्णोवाच ॥
 दृष्ट्वा तु पाण्डुपुत्रो पाण्डुपुत्रो वीर्यवान्
 पश्यन् विश्वकर्मापुत्रं तपस्विनमृषीन्
 वीर्यवान् ॥ १ ॥

आवक्या न मनायान पुहक्या न

Lalitavistara

(Société asiatique de Paris, 1837, C. 1)

[illegible][illegible]

Saddharmapuṇḍarikāsūtra

(Société asiatique de Paris, 1837, C. 2)

CHAPITRE II

LES TRADUCTIONS CHINOISES

À partir du I^{er} siècle ap. J.-C., le bouddhisme s'est progressivement implanté en Chine par la mise en place de petites communautés centrées autour d'un ou de plusieurs moines venus soit des territoires proches de l'Asie centrale, soit de ceux plus éloignés de l'Inde, afin de prêcher et de convertir à la Doctrine. Les plus anciennes traductions chinoises de textes bouddhiques remontent, quant à elles, à la seconde moitié du II^e siècle ap. J.-C. et se poursuivront jusqu'au milieu du XI^e siècle, période durant laquelle le bouddhisme fut absorbé par un renouveau confucéen.

La propagation des textes bouddhiques en Chine est due tout autant à des bouddhistes indiens ou centrasiatiques qu'à des pèlerins chinois convertis au bouddhisme, désireux de visiter les lieux saints indiens où vécut et prêcha le Buddha ou de rapporter des textes bouddhiques afin de les lire et de les traduire. À ces deux facteurs, s'ajoute un troisième d'ordre politique. Lorsque la pensée bouddhique se répandit à partir du IV^e siècle ap. J.-C. parmi les lettrés et que le bouddhisme fut toléré avec plus d'égard, des demandes impériales permirent aux bouddhistes chinois de mettre en place de véritables ateliers de traductions des sources canoniques et des commentaires provenant d'Asie centrale et de l'Inde. De ce fait, élaboré au gré de ces voyages et au fur et à mesure de ces traductions, le canon bouddhique chinois contient des ouvrages du sthavirayāna et du mahāyāna.

Si les traducteurs centrasiatiques et indiens vinrent en Chine pour y travailler dès le II^e siècle ap. J.-C., les pèlerins chinois commencèrent

à affluer en Inde à partir du III^e s. et plus encore au cours des IV^e et V^e siècles ap. J.-C. Parmi les plus célèbres, citons Tchou Fa-hou (Dharmarakṣa) originaire de Touen-houang qui rapporta vers 265 ap. J.-C. des ouvrages d'Asie centrale et peut-être même de l'Inde. Il traduisit un grand nombre de textes du mahāyāna dont le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, le *Lalitavistara* et des *Jātaka*. Le bouddhiste indien Kumārajīva (344-413 ap. J.-C.), travailla en Chine du Nord et traduisit, à partir de 402 ap. J.-C., plusieurs grands traités appartenant au mahāyāna. Son contemporain Buddhahadra (359-429 ap. J.-C.), disciple de Buddhasena, quitta le Kaśmīr à la demande du moine bouddhiste chinois Tche-yen afin de l'accompagner en Chine du Sud pour l'y aider à traduire le traité de Buddhasena ainsi que d'autres textes sanskrits. Le moine chinois Fa-hien partit de Chine à la recherche de vinaya et arriva en 402 ap. J.-C. à Mathurā, demeura trois ans à Pāṭaliputra, de 405 à 407 ap. J.-C., afin d'y approfondir sa connaissance du sanskrit, puis resta deux années sur l'île de Ceylan de 410 à 411 ap. J.-C. Il rentra en Chine par voie maritime, passant par l'Indonésie, et rapporta avec lui, entre autres, le vinaya des Sarvāstivādin et celui des Mahāsāṃghika que Buddhahadra traduisit alors qu'il demeurait à Nankin, à partir de 413 ap. J.-C. Spécialiste de théories de l'abhidharma du sthāvirayāna et du mahāyāna, le moine chinois Hiuan-tsang (602-664 ap. J.-C.) décida de partir en 627 ap. J.-C. pour l'Inde afin d'y chercher des traités de l'école mahāyānique Yogācāra et d'en approfondir sa connaissance. Traversant l'Asie centrale, Hiuan-tsang visita Bāmiyān, puis de la vallée indusienne parcourut l'Inde durant douze années. Il fréquenta les lieux de pèlerinage et les centres bouddhiques où il participa à des joutes doctrinales grâce auxquelles il se fit un nom. Il regagna la Chine en 645 ap. J.-C. par l'Asie centrale avec une caravane composée de pas moins d'une vingtaine de chevaux afin de transporter les 657 manuscrits sanskrits, appartenant au courant mahāyāna mais

aussi aux écoles du sthavirayāna, qu'il avait pu collecter. Érudit inégalé, maîtrisant parfaitement le sanskrit, Hiuan-tsang traduisit jusqu'à sa mort 75 traités dont certains, hautement philosophiques, l'amènèrent à élaborer une terminologie bouddhique spécifique à partir de la langue chinoise. Moins d'une dizaine d'années après sa mort, en 671 ap. J.-C., le moine Yi-tsing (635-713 ap. J.-C.) s'embarqua sur un navire persan et rallia Canton aux côtes du Golfe du Bengale, en 673 ap. J.-C., en passant par l'Indonésie. Visitant les lieux saints du bouddhisme, il étudia au monastère de Nālandā durant une dizaine d'années avant de repartir par voie maritime pour l'Indonésie puis pour les côtes chinoises qu'il accosta en 695 ap. J.-C. Dès lors, il s'attela à traduire en chinois 56 ouvrages bouddhiques composés de vinaya du sthavirayāna et de sūtra du mahāyāna, sur les 400 manuscrits sanskrits qu'il rapporta de son long voyage en terres indiennes.

Le canon bouddhique chinois diffère de l'indien en cela qu'il fut composé, durant plusieurs siècles, des traductions effectuées à partir de textes provenant de la plupart des écoles bouddhiques indiennes et qu'il existe donc parmi l'ensemble de ces textes des doublons voire plus. Par exemple, ont été classées comme canoniques trois traductions intégrales du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* datant respectivement de 286, 406 et 601 ap. J.-C. ainsi qu'une traduction partielle. Le canon chinois est donc le plus volumineux des canons bouddhiques avec 1692 textes traduits et l'édition critique japonaise Taishō, réalisée de 1924 à 1929, compte 55 volumes. Sous les dynasties successives, les autorités impériales contrôlèrent le bouddhisme et sa production littéraire. Des bibliographes étaient donc chargés d'établir la liste des ouvrages à considérer comme canoniques ou devant être rejetés. Il s'ensuivit la mise en place d'un canon, appelé San-tsang ou « Trois corbeilles », commençant par les sūtra, les vinaya et l'abhidharma du mahāyāna et se poursuivant avec ceux du

sthavirayāna. Tous ces textes furent classés en fonction de l'état de leur traduction : unique ou au contraire multiple, complète ou partielle, d'un traducteur indien ou chinois, d'un traducteur connu ou anonyme, etc. À ce foisonnement de textes canoniques s'ajoutent de nombreux commentaires sur la Doctrine et les récits de voyages des pèlerins chinois en terres bouddhiques.

Ce canon, outre de fournir des matériaux inestimables pour l'étude de l'histoire du bouddhisme chinois, a un double intérêt pour la connaissance de celle du bouddhisme indien. Le premier concerne les traductions chinoises d'ouvrages sanskrits, aujourd'hui perdus, ayant appartenu à des écoles bouddhiques diverses. Grâce à ces traductions, plus ou moins fidèles aux originaux et plus ou moins interpolées et glosées par de nombreux commentaires des traducteurs, on peut restituer, ou du moins avoir un aperçu, de la doctrine qui était la leur en date des textes recueillis par les moines chinois. Le second intérêt repose sur le témoignage direct des pèlerins chinois qui ont visité les différentes régions centrasiatiques et indiennes où le bouddhisme était encore actif et vivant, les lieux de pèlerinage, les monastères et les lieux d'étude de la Doctrine. Ainsi, nous connaissons, d'après Hiuan-tsang, les répartitions géographiques et numériques des écoles du sthavirayāna qu'il a encore pu rencontrer au cours de ses pérégrinations de 627 à 645 ap. J.-C. Il dénombre plus de 200 000 moines répartis dans 7 000 monastères dont un tiers était en ruine. Il narre combien certaines régions du Nord-Ouest indien, comme le Gandhāra, ne sont plus que vestiges d'une religion autrefois florissante, combien les villes saintes, comme Kapilavastu, Vaiśālī, Śrāvastī voient disparaître petit à petit la Doctrine jadis professée par le Buddha lui-même.

CHAPITRE III

LES TRADUCTIONS TIBÉTAINES

Le bouddhisme indien s'est répandu au Tibet à partir du Kaśmīr au cours du VII^e siècle ap. J.-C. puis par l'arrivée de moines bouddhistes provenant de Chine et d'Asie centrale. Le travail de traduction des textes bouddhiques sanskrits a obligé les convertis tibétains, aidés de grammairiens indiens, d'une part, à emprunter l'écriture indienne en l'adaptant à la phonologie de la langue tibétaine, d'autre part à procéder à une analyse linguistique rigoureuse de leur propre langue afin de la fixer en une langue classique et d'élaborer une terminologie spécifique calquant la richesse conceptuelle de la langue sanskrite. Les savants tibétains ont si bien réussi à dépasser ces difficultés linguistiques que leurs traductions se sont révélées être d'une grande fidélité aux originaux sanskrits, bien plus grande encore que celles effectuées par les lettrés chinois. Cette rigueur a permis aux bouddhologues européens de se faire une idée précise du contenu des originaux sanskrits aujourd'hui perdus, voire même de les restituer. Néanmoins, à la différence des traductions chinoises parfois glosées d'interprétations de leur temps, la littéralité des traductions tibétaines ne permet pas d'éclairer le sens des termes sanskrits ayant été employés par les moines indiens pour exprimer les fondements de leur Doctrine.

Fixé au XIII^e siècle ap. J.-C., le canon tibétain, appelé *Kanjur*, est constitué, selon les éditions, de 100 à 108 volumes et comprend pas moins de 700 ouvrages dont les titres sont mentionnés en sanskrit puis en tibétain, exception faite du *Buddhāvataṃsaka*. La classification des

traductions diffère de celle du canon pāli et, comme pour le canon chinois, les textes appartiennent tout autant au sthavirayāna qu'au mahāyāna. Parmi les six classements retenus par les moines tibétains (*Vinaya* [*'Dul-ba*], *Prajñāpāramitā* [*Ses-rab kyi pha-rol tu phyin-pa*], *Buddhāvataṃsaka* [*Saṅs-rgyas-phal-po-che*], *Ratnakūṭa* [*Dkon-mchog-brcegs-pa*], *Sūtra* [*Mdo*], *Tantra* [*Rgyud*]) notons que le vinaya du canon tibétain est la traduction de celui de l'école des Mūlasarvāstivādin composé du *Vinayavastu*, du *Prātimokṣasūtra*, du *Vinayavibhaṅga*, du *Bhikṣuṇīprātimokṣa sūtra*, du *Bhikṣuṇīvinaya vibhaṅga*, du *Vinayaśudrakavastu* et du *Vinayottaragrantha*. Ces traductions remontent au IX^e siècle ap. J.-C. et ont été faites par des moines bouddhistes kāśmīriens et tibétains. Le bouddhisme tibétain a donc conservé les règles disciplinaires d'une école du bouddhisme ancien qui était installée au Kāśmīr et était encore connue du pèlerin chinois Yi-tsing au VII^e siècle ap. J.-C. Sous sa forme originale sanskrite, seule une partie du *Vinayavastu* des Mūlasarvāstivādin a été retrouvé parmi les manuscrits découverts à Gilgit en 1931. Les traductions tibétaines permettent donc de prendre connaissance des parties lacunaires. La section des sūtra (Mdo) contient 270 textes issus d'une part du mahāyāna, parmi lesquels nous retrouvons les traductions du *Lalitavistara* et du *Saddharmapuṇḍarīka*, d'autre part du sthavirayāna. De ce dernier, les traducteurs indiens et tibétains ont procédé aux traductions d'œuvres en langue sanskrite, comme l'*Udānavarga* ou l'*Avadānaśataka*, en pāli, voire même en chinois.

Traduction tibétaine du titre du *Lalitavistara*

༄༅ ཀུན་གར་སྐད་དུ། ལྷོ་ཆུ་ལ་ལི་ཏ་བི་སྤྱི་ར་རྩ་མ་མ་རྩ་ཡུ་ན་སྤྱི་ཨ།
 བོད་སྐད་དུ། འཕགས་པ་རྒྱ་ཆེར་རོལ་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ།

RGYA GAR SKAD DU, A'ARYA LA LI TA BI ST'A RA N'A MA MA H'A Y'A NA
S'U TRA

BOD SKAD DU, 'PHAGS PA RGYA CHER ROL PA ZHES BYA BA THEG PA
CHEN PO'I MDO

« En langue de l'Inde, le noble discours (sūtra) du Grand Véhicule
nommé *Développement du jeu*.

En langue du Tibet, le noble discours (Mdo) de la Grande Voie
nommé *Développement du jeu* (Rgya-cher-rol-pa) »

Remarques

La traduction tibétaine du *Lalitavistara*, effectuée au IX^e siècle ap. J.-C., s'ouvre par la mention de son titre sanskrit transcrit en caractères tibétains et précédé de la formule conventionnelle rgya-gar-skad du (« En langue de l'Inde », littéralement : « Dans la langue du vaste [pays où les gens sont de] blanc [vêtus] »). Ce travail de transcription est d'autant plus précieux que des textes sanskrits, aujourd'hui perdus, ont pu être ainsi conservés dans leur langue originale. La seconde ligne en tibétain, traduit le titre original sanskrit. Comme à leur habitude, les traducteurs ont suivi scrupuleusement le texte sanskrit. Il en ressort une traduction littérale qui, si elle est tout à fait fidèle au texte sanskrit, ne nous donne pas d'éléments d'interprétation supplémentaires pour comprendre ce qu'entendaient les auteurs bouddhistes indiens par lalita-vistara. En effet, les moines tibétains ont parfaitement calqué le sanskrit lalita + vistara en rgya-cher + rol-pa sans autre précision. Dès que cet ouvrage fut connu sous sa recension tibétaine puis sanskrite au XIX^e siècle, le groupe nominal lalitavistara a été diversement compris et traduit depuis E. Burnouf en 1852 (*Développement des jeux*) jusqu'à Ph. Cornu en 2001 (*Le jeu en déploiement*) en passant par A. Foucher en 1949 (*La [biographie] développée à plaisir*) ou G. Fussman en 1989 (*Description détaillée de la belle [dernière existence du bodhisattva]*).

Il faut certainement comprendre par lalita-, participe en -ta- formé sur la racine verbale sanskrite lal- (jouer), le fait pour un bodhisattva lors de sa dernière existence terrestre, de pouvoir se jouer du monde phénoménal

en manipulant les éléments constitutifs dont ce dernier est formé. Dans le *Lalitavistara*, le bodhisattva qui deviendra un Buddha, use constamment de sa puissance magique (ṛddhibala) pour influencer sur le domaine des formes comme l'atteste également l'emploi du verbe sanskrit krīḍ- : ainsi le bodhisattva « joue avec les fondements de la puissance surnaturelle » (ṛddhipādavikrīḍitaḥ²⁸). Lors de l'obtention de l'Éveil (bodhi), sont décrits les jeux innombrables d'un Buddha par l'emploi récurant de la formule « ceci est encore un jeu du lion des hommes assis sur son siège » (iyam api narasiṃhasyāsanasthasya krīḍā²⁹). Cette idée de pouvoir librement se jouer du monde phénoménal et de s'en affranchir est propre au domaine de la quatrième concentration (dhyāna) dans laquelle accèdent les moines (bhikṣu) pleinement accomplis mais relève aussi de la spécificité de la doctrine du mahāyāna et plus particulièrement du bodhisattvayāna.

Le *Kanjur* est complété du *Tanjur*, vaste ensemble de 3 626 ouvrages répartis en 224 volumes fixé au XVII^e siècle, qui regroupe les traductions d'œuvres sanskrites quelquefois non bouddhiques. De nombreux commentaires sur les sūtra s'y trouvent conservés comme ceux des grands érudits mahāyānistes comme Nāgārjuna, Āryadeva, Asaṅga, Vasubandhu, Śāntideva, etc. (*infra*, p. 147). Y sont également classées les traductions de la *Jātakamālā* (*Guirlande des [re]naissances [du Buddha]*), du *Buddhacarita* (*La geste du Buddha*) d'Āśvaghoṣa, de drames bouddhiques et d'œuvres poétiques composés par Kālidāsa, Daṇḍin ou Amarakoṣa, de traités de grammaire, de lexicographie, de médecine et de sciences, un dictionnaire sanskrit-tibétain ainsi qu'un grand nombre de textes servant de formules de protection.

- ¹ *Les inscriptions d'Aśoka*, traduites et commentées par J. BLOCH, Les Belles Lettres, Paris, 1950, p. 154.
- ² Mohan WIJAYARATNA, *Le moine bouddhiste selon les textes du Theravāda*, préface de André Bareau, éd. Cerf, Paris, 1983, p. 51.
- ³ Mohan WIJAYARATNA, *ibid.*, p. 39.
- ⁴ Mōhan WIJAYARATNA, *Les entretiens du Bouddha, la traduction intégrale de 21 textes du canon bouddhique*, éditions du Seuil, Paris, p. 77-81.
- ⁵ Hermann OLDENBERG, *The Grihya Sutras (Part 1)*, Sacred Books of the East 29, 1886, p. 204-205.
- ⁶ Par exemple, *Mahābhārata* (éd. Calcutta) 2.1945, « Celui dont l'intelligence n'est pas innée et qui a seulement beaucoup écouté, ne connaîtra pas le sens de la doctrine, comme une cuillère en bois, la saveur d'une sauce » (yasya nāsti nijā prajñā kevalam tu bahuśrutāḥ | na sa jñāti śāstrārthaṃ darvī sūparasāniva ||) et *Dhammapada* 64, « Le sot qui reste aux pieds d'un érudit, même sa vie durant, ne connaîtra pas la doctrine [bouddhique], comme une cuillère en bois, la saveur d'une sauce » (yāvajīvam pi ce bālo paṇḍitaṃ payirupāsati | na so dhammam vijānāti dabbī sūparasam yathā ||).
- ⁷ Voir sur l'histoire de ce genre littéraire, Ludwik STERNBACH, *Subhāṣita, Gnostic and Didactic Literature*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1974 ; G. DUCÉUR, *Anthologie de proverbes sanskrits tirés des épopées indiennes*, Paris, 2004.
- ⁸ *Le Bouddha, Dhammapada, les stances de la Loi*, traduction inédite du pâli, présentation et notes par J.-P. OSIER, Flammarion, Paris, 1997, p. 79-80.
- ⁹ Sylvain LÉVI, « Les Jātakas, étapes du Bouddha sur la voie de la transmigration », in *Conférences faites au Musée Guimet*, éd. E. Leroux, Paris, 1906, p. 32-33.
- ¹⁰ *Choix de Jātaka extraits des Vies antérieures du Bouddha*, traduits du pâli par G. TERRAL, Gallimard, Paris, 1958, p. 32-34.
- ¹¹ mitrāṇāṃ hitakāmānāṃ yo vākyaṃ nā'bhinandati | sa kūrma iva durbuddhiḥ kāṣṭhād bhraṣṭo vinaśyati ||, F. EDGERTON, *The Panchatantra reconstructed*, vol. 1, text and critical apparatus, American Oriental Society, New Haven, 1924, p. 125.

- ¹² atimāninamagrāhyamātmasambhāvitam naram | krodhanam vyasane hanti
svajano'pi narādhipam ||, Rāmāyaṇa (éd. Baroda) 3.31.15.
- ¹³ P.-J. SALAZAR (éd.), *op. cit.*, p. 119.
- ¹⁴ Jean DE LA FONTAINE, *Fables choisies mises en vers*, introduction, notes
et relevé de variantes par G. COUTON, éd. France Loisirs, Paris, 1982,
p. 278.
- ¹⁵ [1] katame dhammā kusalā yasamiṃ samaye kāmāvacaram kusalam
cittam uppannam hoti somanassa sahaḡataṃ ñāṇasampayuttaṃ
rūpārammaṇam vā saddārammaṇam vā gandhārammaṇam vā
rasārammaṇam vā phoṭṭhabbārammaṇam vā dhammārammaṇam vā yaṃ
yaṃ vā panarabbha tasmim samaye phasso hoti vedanā hoti saññā hoti
cetanā hoti [...] avikkhepo hoti ye vā pana tasmim samaye aññe'pi atthi
paṭiccasamuppannā arūpino dhammā ime dhammā kusalā.
[2] katamo tasmim samaye phasso hoti yo tasmim samaye phasso
phusanā samphusanā samaphusitattaṃ ayaṃ tasmim samaye phasso hoti.
[3] katamā tasmim samaye vedanā hoti yaṃ tasmim samaye
tājāmanoviññāṇadhātusamphassaḡaṃ cetasiḡaṃ sātāṃ cetasiḡaṃ sukhāṃ
cotosamphassaḡaṃ sātāṃ sukhāṃ vedayitaṃ cetosamphassaḡā sātā sukhā
vedanā ayaṃ tasmim samaye vedanā hoti.
[4] katamā tasmim samaye saññā hoti yā tasmim samaye
tājāmanoviññāṇadhātusamphassaḡā saññā sañjānitattaṃ ayaṃ tasmim
samaye saññā hoti.
[5] katamā tasmim samaye cetanā hoti yā tasmim samaye
tājāmanoviññāṇadhātusamphassaḡā cetanā saṃcetanā cetayitattaṃ ayaṃ
tasmim samaye cetanā hoti.
- ¹⁶ Mohan WIJAYARATNA, *Le moine bouddhiste selon les textes du
Theravāda*, préface de André Bareau, éd. Cerf, Paris, 1983, p. 94-95.
- ¹⁷ *Entretiens de Milinda et Nāgasena*, traduit du pâli, présenté et annoté par
Édith NOLOT, Gallimard, Paris, 1995, p. 21.
- ¹⁸ *Entretiens de Milinda et Nāgasena*, *ibid.*, p. 74-75.
- ¹⁹ Sur l'histoire de ces découvertes voir Peter Hopkirk, *Bouddhas et rôdeurs
sur la route de la soie*, Paris, éd. Arthaud, 1981.
- ²⁰ *Avadāna-ḡataka, cent légendes (bouddhiques)*, traduites du sanskrit par
L. FEER, Annales du Musée Guimet, tome 18, éd. E. Leroux, Paris, 1891,
p. 43-44.
- ²¹ Alfred FOUCHER, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments
de l'Inde*, J. Maisonneuve, Paris, 1993 (1^{re} éd. Payot, 1949), p. 224-227.

- ²² *Règles de discipline des nonnes bouddhistes, le Bhikṣuṇīvinaya de l'école Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*, traduction annotée, commentaire, collation du manuscrit par Édith NOLOT, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fascicule 60, Collège de France, Paris, 1991, p. 9-10.
- ²³ *Le Lalitavistara, l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Çakya-muni*, traduit du sanscrit par P. E. DE FOUCAUX, Les Deux Océans, réimpression de l'édition E. Leroux de 1884, Paris, 1988, p. 3-8.
- ²⁴ *Le Lotus de la bonne Loi*, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au buddhisme par E. BURNOUF, réimpression de l'édition de l'Imprimerie Nationale de 1852, A. Maisonneuve, Paris, 1989, p. 1.
- ²⁵ *Le Lotus de la bonne Loi, ibid.*, p. 46-48.
- ²⁶ ekasmin samaye bhagavān rājagṛhe viharati sma gṛdhra-kūṭe parvate mahatā bhikṣusaṃghena sārdaṃ dvādaśabhir bhikṣuśataiḥ ||
- ²⁷ ekasmin samaya bhagavān śrāvastyāṃ viharati sma jetavane 'nātha-piṇḍadasyārāme mahatā bhikṣusaṃghena sārdaṃ dvādaśabhir bhikṣusahasraiḥ ||
- ²⁸ *Lalitavistara* 13.160, ligne 25, p. 602 de l'édition critique de Hokazono KOICHI, *Raritavisutara no Kenkyū*, Tokyo, 1995.
- ²⁹ *Lalitavistara* 22.29-34.

DEUXIÈME PARTIE
LA COMMUNAUTÉ BOUDDHIQUE

CHAPITRE IV

L'HISTOIRE DE LA COMMUNAUTÉ BOUDDHIQUE À TRAVERS LES SIÈCLES

À partir des sources textuelles, de quelques inscriptions gravées sur des monuments bouddhiques, de renseignements apportés par la numismatique, du résultat des fouilles archéologiques tant en Asie centrale qu'en Inde, les indianistes ont essayé et essaient encore de restituer l'histoire de la communauté bouddhique. Si les connaissances sur son extension se sont grandement enrichies au cours du XX^e siècle, la restitution historique de ses origines demeure encore le fait de conjectures et ne peut être considérée que comme purement hypothétique. La première difficulté sur laquelle bute inévitablement l'historien qui souhaite déterminer le *terminus a quo* du bouddhisme et qui, du reste, est déterminant pour la mise en place d'une chronologie de son histoire, est celle de la datation de son fondateur. Cet obstacle est dû, d'une part, au manque de considération des Indiens pour la chronologie dite historique, d'autre part, au désir des savants européens de tout historiciser, deux facteurs qui, en fait, résultent d'un seul : les Indiens ont tout simplement une conception autre de l'histoire de l'humanité que celle mise en place par les historiens grecs dont les sciences historiques occidentales et plus particulièrement européennes ont hérité. Il n'est donc pas étonnant que les dates approximatives de la naissance et de la mort du Buddha aient été finalement rendues possibles en croisant des données indiennes et grecques.

Alors que, jusqu'au XIX^e siècle, les indianistes devaient se contenter du comput de la tradition bouddhique, notamment du

theravāda qui plaçait l'Extinction totale (parinirvāṇa) du Buddha en 543 av. J.-C., la découverte du treizième édit¹ d'Aśoka, gravé sur rocher huit ans après son sacre, a fourni la clef permettant d'établir non seulement l'année du sacre du dit roi mais encore et surtout un repère sûr à partir duquel la chronologie générale de l'Inde ancienne a pu être établie. Dans cet édit, Aśoka proclame la victoire de sa Loi socioreligieuse (dharma) jusqu'aux frontières des pays de cinq rois grecs : Antiochus II Théos de Syrie, Ptolémée II Philadelphe d'Égypte, Antigone Gonatas de Macédoine, Magas de Cyrène et Alexandre d'Épire. Étant donné qu'Aśoka n'a pu citer ces cinq rois que lorsque ces derniers régnaient tous encore à la même période, c'est-à-dire vers 260 av. J.-C., par conséquent, son sacre aurait eu lieu vers 268 av. J.-C.

Les chroniques cinghalaises, d'un côté, et les sources sanskrites, chinoises et tibétaines, de l'autre, indiquent que le Buddha se serait éteint respectivement 218 ans et 110 ou 100 ans avant le sacre d'Aśoka. Mais ces datations avancées par les auteurs bouddhistes bien des siècles après la disparition du fondateur n'ont pas de valeur historique en tant que telle. Ces chiffres, parfois construits ($218 = 100 + 100 + 18$), indiquent simplement que le Buddha aurait vécu bien longtemps avant eux. Néanmoins, deux chronologies, l'une dite « longue », l'autre « courte », ont été établies à partir de ces données. La mort du Buddha serait survenue soit en 486 av. J.-C. soit en 378/368 av. J.-C. Puisque ces mêmes sources affirment que le fondateur aurait vécu 80 ans (là encore, nous n'avons aucune certitude sur l'âge atteint par le Buddha. Une durée de vie de 80 ans signifie dans la pensée indienne avoir pleinement vécu. Dans le *R̥g Veda*, vivre cent hivers ou cent automnes, c'est atteindre l'immortalité), les indianistes en ont déduit la date de sa naissance, 566 av. J.-C. pour la chronologie longue, 458/448 av. J.-C. pour la courte. Ces calculs aboutissent donc à deux datations 566-486 av. J.-C. ou 458/448-

378/368 av. J.-C. En prenant en considération d'autres éléments dont ceux archéologiques attestant au VI^e siècle av. J.-C. la quasi inexistence d'occupation des sols des sites importants où aurait vécu le Buddha, les bouddhologues ont avancé une fourchette chronologique plus proche de la datation courte situant le parinirvāṇa entre 400 et 380 av. J.-C.², faisant alors remonter la naissance du Buddha entre 480 et 460 av. J.-C. Bien qu'elles soient toujours sujettes à cautions, ces datations placent la fondation du bouddhisme au V^e siècle av. J.-C. à une période de bouleversements entre petits États princiers qui composaient l'Inde d'alors, d'extension de grandes cités étatiques et d'une croissance économique importante due au développement de l'agriculture et d'intenses échanges commerciaux.

La seconde difficulté provient des sources textuelles bouddhiques dont la finalité n'était pas de relater systématiquement les événements historiques survenus au cours de la longue existence du saṃgha. Les écrits conservés sont avant tout des témoignages de foi et les réécritures successives montrent que leurs auteurs avaient comme première préoccupation de justifier leur croyance et leur pratique en se référant aux origines, à un passé lointain dont, parfois, ils ignoraient tout mais dont ils avaient recueilli, de la tradition, l'essentiel. Aussi, les datations des faits marquants restent-elles floues, souvent dans des fourchettes de plusieurs années voire plusieurs siècles, sans possibilité aucune de les préciser à l'aide d'autres textes non bouddhiques. En effet, la restitution de l'histoire de l'Inde ancienne à l'aide notamment des écrits épico-purāṇiques et de leurs généalogies royales, ne s'accordant pas entre elles, demeure bien trop imprécise pour établir avec certitude une histoire chronologique du saṃgha. Nous présenterons donc brièvement l'histoire de la communauté bouddhique à travers les siècles, sous les règnes les mieux documentés. Quant à l'histoire de la communauté au temps du vivant

de son fondateur, nous y reviendrons dans la dernière partie de l'ouvrage consacrée à la biographie du Buddha.

1. La fondation d'un nouveau courant śramaṇique au Magadha

Les vinaya et les sūtra relatent les entretiens qu'eut le Buddha avec des rois (rāja), notamment Prasenajit, roi des Kāśī et des Kośala, et Bimbisāra, roi du Magadha. Qu'ils soient fictifs ou historiques, ces entretiens montrent que le saṃgha tenait à afficher les liens étroits qui l'unissaient au pouvoir royal, depuis fort longtemps, au moins en ce qui concerne le roi Bimbisāra, depuis le jour où ce dernier rencontra Siddhārtha Gautama, quelques temps avant son Éveil. Durant la vie du Buddha et après sa mort, le saṃgha vivait des dons généreux des rāja, convertis ou non, et des laïcs (upāsaka) mais aussi et surtout grâce à leur protection. Après le parinirvāṇa, la communauté bouddhique dut s'organiser en conséquence bien qu'elle ait été constituée et dirigée par le fondateur durant des dizaines d'années. Si le Buddha, au moment de trépasser, ne nomma aucun successeur à la tête du saṃgha et qu'il y plaça le dharma lui-même, les bhikṣu éprouvèrent assez rapidement, selon la tradition, le besoin de consigner les enseignements du maître. Quelle que soit la réalité historique du concile (saṃgīti) de Rājagṛha³ (*supra*, p. 29), ville royale d'Ajātaśatru, roi du Magadha et fils de Bimbisāra, et les conflits qui opposèrent alors certains disciples comme Ānanda et Mahākāśyapa, il semble bien que la récitation commune des vinaya et des sūtra, après la mort du fondateur, devait garantir à la communauté des moines, regroupée en cercles plus ou moins importants autour d'un maître (ācārya), que le dharma ne disparaisse progressivement, que la discipline ascétique et monastique ne se relâche et que les fondements de la doctrine ne

soient réfutés par quelque bhikṣu schismatique ou śramaṇe extérieur au saṃgha.

Durant la dynastie magadhienne, qui s'acheva avec la disparition du dernier des Nanda vers 313 av. J.-C. (*infra*, p. 101), le saṃgha n'avait pas dû essaimer bien loin en dehors des frontières du Magadha d'alors, c'est-à-dire des territoires se trouvant à l'est du point de confluence de la Gaṅgā et de la Yamunā et regroupant les États actuels de l'Uttar Pradesh, du Bihar et du Jharkhand. Les récits des compagnons d'Alexandre le Grand ne font aucune mention de moines bouddhistes sur les territoires conquis et visités entre 327 et 325 av. J.-C. Si l'on considère les inscriptions aśokéennes qui mentionnent quelques lieux de pèlerinages bouddhiques d'importance au III^e siècle av. J.-C., il faut admettre que les bouddhistes, moines et laïcs, avaient investi très tôt, au moins depuis le parinirvāṇa, les différents lieux où avait vécu le Buddha mais également où il avait atteint l'Éveil et enseigné le dharma au cours de sa vie. Mieux encore, ils avaient déjà édifié toute une lignée de Buddha des temps du passé comme en témoigne l'inscription d'Aśoka de Nigliwa (« Le roi ami des dieux au regard amical, quatorze ans après son sacre⁴, a agrandi du double le monument du Bouddha Konākamana^{5 6}. »). Ceci induit que les bouddhistes s'étaient progressivement implantés sur l'ensemble des territoires du Magadha et qu'ils avaient identifié leurs localités d'implantation comme autant d'endroits où vécurent les Buddha successifs voire même repris d'anciens lieux de culte qu'ils avaient alors bouddhisés et dont la plupart devinrent des hauts lieux de pèlerinages tels Lumbinī⁷, Bodh Gayā, Sārnāth, Vaiśālī, Kuśinagara, etc.

La vie itinérante obligeait les bhikṣu à parcourir de moyennes distances, eu égard à celles que le Buddha parcourut de son vivant afin de répandre sa doctrine, et de vivre en commun durant la saison des pluies (juin à septembre) près des grandes villes sur des terrains

offerts par de riches laïcs convertis qui consentaient également à les nourrir. À lire les vinaya, il semble bien que les bhikṣu erraient en toute saison et que la pratique de la retraite durant la saison des pluies aurait été instituée afin d'éviter de fouler pousses d'herbe et petits animaux (*infra*, p. 155). Certains portaient encore plus loin vers des régions où la doctrine n'était pas encore connue et avaient pour mission d'annoncer la découverte, faite par le Buddha, du moyen de parvenir à la délivrance du cycle des transmigrations, de convertir et d'accroître ainsi le saṃgha et le nombre d'êtres humains parfaitement accomplis (arhant). Ces pérégrinations, essentiellement vers l'ouest et le sud de la vallée gangétique, eurent pour conséquences d'éloigner les petites communautés de moines les unes des autres sans aucun moyen rapide de communication entre elles. Par ailleurs, les nouveaux groupes installés en des territoires où le bouddhisme n'était pas encore implanté se devaient d'observer une discipline rigoureuse et d'avoir une grande connaissance du dharma si les bhikṣu souhaitaient non seulement obtenir des laïcs des dons (nourriture, vêtements, simples, terres...) et convertir un grand nombre de gens mais aussi défendre les fondements de la doctrine face aux brāhmaṇes et aux śramaṇes non bouddhistes. La vie communautaire ne devait donc pas être identique pour tous les moines bouddhistes. Les vihāra, fondés du vivant même du Buddha ou après sa mort près des grandes villes magadhiennes ou des lieux de pèlerinage, devaient bénéficier de dons importants et d'une protection locale, voire royale, non négligeable. L'organisation de telles communautés bouddhiques devait être bien établie à l'aide d'une logistique importante dont témoignent les vinaya. Il semble bien que le concile de Vaiśālī ait eu pour cause le relâchement dans l'observance de certaines règles de discipline par les moines de cette ville importante et que ces derniers furent dénoncés par un bhikṣu rigoriste venu de territoires voisins du Magadha.

Rédigés plusieurs siècles après les évènements, les récits relatant ce second concile et appartenant à des écoles bouddhiques différentes sont trop hétérogènes pour pouvoir restituer avec certitude les circonstances exactes de sa tenue. Là encore, les sources indiquent que ce concile aurait eu lieu cent ou cent dix ans après le parinirvāṇa du Buddha. Les moines qui tentèrent d'établir une chronologie des dissensions importantes au sein du saṃgha, conservées et transmises par la tradition, situèrent donc cet évènement longtemps après la mort de leur fondateur sans pouvoir néanmoins avancer une datation précise. Par l'étude comparée des sources textuelles, A. Bareau⁸ a démontré que le concile de Vaiśālī avait réglé un grave manquement de la part des moines, celui d'accepter des aumônes d'or, d'argent et de bijoux puis de se les partager. Ce fut des siècles plus tard, au moment de la rédaction du déroulement de ce concile, que les moines des différents courants bouddhiques ajoutèrent à cette faute, neuf autres manquements disciplinaires, portant ainsi à dix les écarts de cette communauté de Vaiśālī.

Selon la trame des évènements reconstituée par A. Bareau, le moine Yaśas aurait été de passage dans la communauté de Vaiśālī lorsque les moines lui auraient proposé de partager leurs aumônes d'or et d'argent. Ayant refusé, Yaśas aurait été contraint de confesser son offense envers les laïcs qui avaient offert ces biens de leur plein gré. Mais le moine rigoriste plaida sa cause auprès des laïcs en leur rappelant l'histoire édifiante de Mañicūlaka et en leur recommandant de ne jamais faire de dons de matières précieuses aux bhikṣu. Expulsé par les moines, Yaśas aurait fait appel à des arhant reconnus des régions se situant à l'ouest et au sud du Magadha, afin de dénoncer le laxisme de cette communauté de Vaiśālī et de convoquer un concile durant lequel sept cents arhant auraient rappelé les vinaya que doit observer tout bhikṣu et condamné ces moines cupides.

Si le Buddha avait converti un grand nombre de gens et fondé au cours de sa vie itinérante de petits groupes de moines, nonnes et laïcs un peu partout sur les territoires visités, ce fut après sa mort et durant tout le IV^e siècle av. J.-C., que ceux-ci s'organisèrent en développant un ensemble de règles disciplinaires rigoureuses, se répandirent sur l'ensemble du Magadha par l'envoi de missionnaires et investirent les lieux où vécut leur fondateur. Des bhikṣu poussèrent encore plus loin et prirent la direction soit du ponant, vers l'actuel Uttar Pradesh et peut-être parvinrent-ils déjà jusqu'en Avanti, soit du midi, vers le plateau du Dekkan. Cette dispersion progressive le long de la vallée gangétique et la multiplication des conversions de gens issus de milieux intellectuels et sociaux différents entraînèrent inévitablement une libre interprétation de la Doctrine et des moyens de parvenir à l'Extinction (nirvāṇa) qui, si elle ne fut pas combattue, donna naissance à des courants de pensée multiples. Ainsi, quelques décennies après le concile de Vaiśālī eut lieu un grand schisme qui nécessita l'organisation, à Pāṭaliputra, d'un nouveau concile et l'arbitrage du roi Kākaśarṇa. Selon les sources bouddhiques, des moines rigoristes tentèrent de réformer le saṃgha en imposant de nouveaux vinaya, ce que refusèrent la plupart des bhikṣu. Il s'en suivit une division du saṃgha en deux groupes dorénavant distincts, celui des Māhasaṃghika qui récusèrent ces additions, et celui des Sthavira qui les proposèrent et les suivirent (*infra*, p. 133).



L'Inde au temps du Buddha

2. L'expansion du saṃgha sous les Maurya

Les provinces du Nord-Ouest indien qui étaient administrées par des satrapes à partir du règne de Darius le Grand (550-486 av. J.-C.) et qui versaient tributs au pouvoir central perse, passèrent, à partir de 327 av. J.-C., aux mains d'Alexandre le Grand qui les revendiqua et les parcourut en suivant, notamment lors de son retour vers Suse, le cours de l'Indus jusqu'à son embouchure, tout comme Scylax l'avait fait, semble-t-il, bien avant lui, en 510 av. J.-C. sur ordre de Darius. Après la mort d'Alexandre le Grand (323 av. J.-C.), les rivalités entre satrapes grecs furent autant d'occasions pour les Indiens de reconquérir les territoires du Nord-Ouest. Ce fut le cas de Candragupta qui s'empara de ces territoires de 322 à 316 av. J.-C., comme en témoignent les *Histoires philippiques* de Trogue Pompée résumées par l'historien Justin : « [Seleucos] se dirigea ensuite vers l'Inde qui, après la mort d'Alexandre, avait assassiné ses préfets, comme si elle avait secoué de sa nuque le joug de la servitude. L'auteur de la libération avait été Sandrocottos, mais il avait transformé la libération en servitude après la victoire, puisque, s'étant emparé du trône, il opprimait lui-même par la servitude le peuple qu'il avait vengé d'une domination étrangère⁹. » En 313 av. J.-C., fort de ses nouveaux alliés, Candragupta renversa Dhanananda, roi du Magadha, et s'empara de Pataliputra dont il fit sa capitale. Entre 305 et 304 av. J.-C., Seleucos Nikator (358-280) reprit les satrapies du Nord-Ouest indien. Mais il dut passer un traité avec Candragupta qui l'empêcha de passer au-delà de l'Indus en lui opposant une armée aux quatre phalanges imposantes (cavaliers, éléphants, chars de guerre, fantassins¹⁰). Grâce à cette alliance¹¹, la maîtrise des passes et des voies de communication rendit possibles les échanges commerciaux entre les empires séleucide et maurya dont les chancelleries restèrent

en contact. Mégasthène¹², qui demeurait dans les territoires du Nord-Ouest indien, fut envoyé comme ambassadeur séleucide auprès du roi Candragupta et demeura plusieurs années à Paṭaliputra. S'il décrit brièvement une classe particulière de sarmanes qui pourraient être des bouddhistes (*supra*, p. 8), ces derniers sont loin de prédominer dans le paysage religieux maurya d'alors. Ceci confirmerait que le Buddha vécut au cours du V^e siècle av. J.-C. et que le saṃgha se développa progressivement durant le IV^e siècle av. J.-C. sans avoir encore atteint le statut et l'expansion qu'on lui connaîtra sous le règne du roi Aśoka, petit-fils de Candragupta. Selon la tradition jaina (*infra*, p. 203), ce dernier aurait fini par abdiquer vers 298/297 av. J.-C. pour embrasser la vie de renonçant jaina. Six ans plus tard, il aurait pratiqué le « Grand Départ », le suicide des ascètes. Le fondateur de la dynastie des Maurya aurait donc, selon les jaina, protégé le jaïnisme et participé à son essor bien plus qu'à celui du bouddhisme.

Bindusāra régna après l'abdication de son père, mata les révoltes au sein des provinces de l'Empire, et maintint les relations avec les séleucides. Selon Strabon¹³ et Pline l'ancien¹⁴, il reçut à sa cour Deimachos, ambassadeur de Séleucos Nikator ainsi que Dionysos, ambassadeur de Ptolémée II Philadelphie. Bindusāra écrivit également à Antiochos I^{er} Soter afin d'obtenir de lui figues, vin et sophiste mais le sophiste lui fut refusé. D'un point de vue religieux, il aurait favorisé l'ājīvikisme (*infra*, p. 202) et aurait accompli son devoir royal en entretenant près de 60 000 brāhmaṇas.

À sa mort, vers 272 av. J.-C., l'un de ses fils, Aśoka, tua son frère aîné Susīma afin de s'emparer du trône¹⁵ et fut sacré roi vers 268 av. J.-C. Bien qu'Aśoka mentionne, dans ses édits, Antiochos II de Syrie, Ptolémée II Philadelphie d'Égypte, Magas de Cyrène, Antigone Gonatas de Macédoine et Alexandre d'Épire, les textes gréco-latins restent silencieux à son sujet et sur son règne, à la différence de celui de son grand-père et de son père. Huit ans après

son sacre, Aśoka s'empara du Kaliṅga (actuel Orissa). Ce royaume, situé sur la côte est de l'Inde, était richement pourvu d'éléphants de guerre et détenait les clés du commerce maritime vers le Levant. Cette campagne militaire fut la seule que le roi maurya entreprit. Mais elle fut si effroyable que le victorieux Aśoka en eut l'esprit marqué à vie. Il fit graver la confession suivante dans son treizième édit :

« Huit ans après son sacre le roi ami des dieux au regard amical a conquis le Kaliṅga. Cent cinquante mille personnes ont été déportées ; cent mille y ont été tuées ; plusieurs fois ce nombre ont péri. Ensuite, maintenant que le Kaliṅga est pris, ardents sont l'exercice de la Loi, l'amour de la Loi, l'enseignement de la Loi chez l'ami des dieux. Le regret tient l'ami des dieux depuis qu'il a conquis le Kaliṅga. En effet la conquête d'un pays indépendant, c'est alors le meurtre, la mort ou la captivité pour les gens : pensée que ressent fortement l'ami des dieux, qui lui pèse¹⁶. »

Suite à ces massacres, Aśoka semble avoir trouvé dans la communauté bouddhique une voie possible de repentir et de salut. Il devint fidèle laïc bouddhiste (upāsaka), véritablement zélé à partir de 259/258 av. J.-C. Durant deux ans, Aśoka paraît avoir élaboré les moyens administratifs à mettre en œuvre afin de répandre son propre dharma royal, sa loi politico-religieuse, et d'assurer ainsi une cohésion sociale au sein de ses provinces. À partir de 256 av. J.-C. et durant plus de quinze ans, il fit graver des édits sur rocher et sur piliers partout en son vaste empire. Ces inscriptions avaient pour fonction de rappeler à ses superintendants et fonctionnaires, aux différents acteurs des communautés religieuses et, par leur intermédiaire, à l'ensemble de ses sujets, pour la plupart illettrés, leurs devoirs envers leur souverain, pour son salut et le leur, ainsi que pour le bien commun du royaume. Certaines inscriptions sur rocher n'étaient guère faciles d'accès et leur lecture quasiment impossible à qui ne se couchait sur le

sol. Cette particularité peut être due soit au fait qu'au temps d'Aśoka les sols étaient différents, les remblais ayant, avec les siècles, gêné l'accès à ces inscriptions, soit à une fonction propre, celle de témoigner, non pas auprès des hommes du monde d'ici-bas, mais auprès des dieux, des actes méritoires et des œuvres pies accomplis par le roi Aśoka dans l'attente d'une heureuse destinée. Dans ce cas, ces inscriptions auraient eu une fonction identique à celles des rois achéménides dont on peut supposer que la chancellerie aśokéenne se serait inspirée¹⁷.

Le règne d'Aśoka ouvre en Inde une ère nouvelle, politique, sociale et religieuse. Du point de vue de la fonction royale, Aśoka, kṣatriya consacré rājan, roi, se dut d'assurer à tous ses sujets protection et prospérité. Or dans la théorie de la rétribution des actes (karman), développée à l'origine probablement par les śramaṇes, puis brāhmaṇisée, tout roi se voyait attribuer « la sixième part du mérite et du démérite des brāhmaṇes et de tous les sujets¹⁸. » Ceci induit inévitablement que non seulement les actes de tuerie dont il fut l'auteur, directement ou indirectement, auraient, après les avoir expiés aux enfers, de graves conséquences sur ses vies futures mais encore son propre karman se chargerait du sixième de chacun des actes mauvais accomplis par ses sujets au sein de son immense empire. Il est un fait que le contenu des édits d'Aśoka tourne exclusivement autour de ce grave problème qui se pose aux rois désireux d'atteindre, dès cette vie-ci ou durant celles d'après, le svarga, le monde céleste. Quant à la délivrance du cycle des transmigrations, mokṣa ou nirvāṇa, il ne peut en être question pour un roi durant sa vie terrestre présente, à moins qu'il n'abdique et embrasse la vie de renonçant. Ce questionnement sur l'incompatibilité entre devoir royal et délivrance sera encore, un siècle plus tard, au cœur des discussions brāhmaṇiques et formera le fondement même de la doctrine de la *Bhāgavad Gītā*. Ainsi, Aśoka prit des mesures somme toute radicales afin d'éviter tout

mauvais karman de sa part et de celle de ses sujets, tant indiens, iraniens que grecs. Et c'est pourquoi, dans chacun de ses édits, il se pose en modèle, compare ce qui était autrefois accompli par les rois et ce qui se doit de l'être dorénavant, déclare être soucieux du devenir de ses sujets dans ce monde et dans l'autre. Son unique objectif est donc d'acquérir d'innombrables actes méritoires et d'en faire acquérir à ses sujets autant qu'il pourra les en obliger. Cette masse d'actes méritoires devrait ainsi racheter la dette qu'il a contractée en étant devenu rājan. Pour parvenir à ses fins, il sut s'appuyer sur les différents courants śramaņiques dont les doctrines reposaient exclusivement sur les théories du karman et du saṃsāra. D'ailleurs, les tournées de ses superintendants, chargés de rappeler son dharma, sa loi politico-religieuse, et de le faire respecter en toute province, n'est pas sans faire écho à la vie itinérante des śramaņes bouddhistes chargés d'annoncer le dharma, de l'enseigner par la récitation répétée des sūtra et des vinaya et de le faire respecter. La mise en place de colonnes sur des lieux religieux, bouddhiques ou non, permit au roi Aśoka une meilleure diffusion de sa loi parmi les populations. Il pouvait ainsi toucher toutes les classes sociales et non uniquement celles des gṛhapati de la société ārya. Cette diffusion jusqu'aux extrémités de l'empire montre qu'Aśoka avait su mettre en place un pouvoir centralisé et s'était doté d'une administration efficace tant en sa capitale que dans les grandes villes de ses provinces qui devaient jouir d'une certaine autonomie comme le prouvent les divergences et les particularités entre inscriptions. Cette administration royale, déjà très importante sous Candragupta au dire de Mégasthène, dut son efficacité à plusieurs facteurs. Le premier, et certainement le plus important, était l'armée royale déjà créée sous le fondateur de la dynastie des Maurya selon le témoignage de ce même ambassadeur séleucide. Les distances à parcourir d'un bout à l'autre de l'empire étant trop grandes, les provinces de l'empire devaient certainement

être pourvues de garnisons royales sur lesquelles pouvaient s'appuyer les hauts fonctionnaires en cas de rébellions. La création de l'écriture participa également au bon fonctionnement de cette administration. Mégasthène atteste que sous, le règne de Candragupta, l'écriture n'existait pas et que seule la parole donnée faisait autorité. La création des graphies kharoṣṭhī par l'administration gāndharienne et de la brahmī par celle magadhienne a donc dû largement participer au bon fonctionnement de l'empire, notamment en permettant le remplacement, à tout moment, des fonctionnaires. Les services royaux de Pāṭaliputra formaient ces derniers qui étaient ensuite envoyés dans toutes les régions de l'empire afin de renforcer l'administration locale et de veiller à l'exécution des ordonnances royales.

D'un point de vue religieux, les théories de la rétribution des actes et de la transmigration ne laissent que peu de place à la transcendance divine car les dieux eux-mêmes étaient considérés tout autant prisonniers de leurs actes que victimes de renaissances successives. Les doctrines śramaṇiques avaient ainsi remis en cause le vieux système sacrificiel védique dont les brāhmaṇes d'alors avaient hérité et qu'ils perpétuaient. Si toute tuerie était prohibée, Aśoka en vint à proclamer qu'aucun être vivant ne devait être tué et que, même dans ses cuisines royales, plus aucun animal n'y était abattu¹⁹. Parmi les devoirs que ses sujets se devaient d'observer, figure « l'abstention de tuer des êtres vivants²⁰ », la forme verbale ālabh- pouvant avoir le sens d'« immoler [un animal] ». L'interdiction de sacrifier des animaux afin d'obtenir des dieux un bienfait et de maintenir l'ordonnancement des mondes est clairement exprimée dans le premier édit sur rocher par l'emploi de la vieille racine verbale védique hu-, « verser dans le feu sacrificiel » : « Ici il est défendu de sacrifier en tuant un vivant quelconque²¹. » Tout comme le Buddha avait remis en cause le bien-fondé du sacrifice des animaux aux dieux afin d'en obtenir un quelconque bienfait, Aśoka interdit dans tout son

empire et le sacrifice des animaux et les assemblées religieuses : « Il est même défendu d'y tenir assemblée ; car le roi ami des dieux au regard amical voit un grand mal dans les assemblées. Il y a pourtant des assemblées spéciales que le roi ami des dieux au regard amical considère comme bonnes²². » L'acte sacrificiel fut donc considéré par Aśoka comme un acte cruel, vihiṃsā²³, qui se devait d'être abandonné. Puisque les dieux n'ont aucun pouvoir pour sauver les hommes et que leur sacrifier ne peut assurer d'obtenir ce qui est désiré, toute pratique magico-religieuse devient inutile :

« Les gens pratiquent des cérémonies diverses, dans les maladies, aux mariages des garçons ou des filles, à la naissance du fils, en voyage ; en ces occasions et d'autres, les gens pratiquent des cérémonies nombreuses. Or dans ce cas les femmes pratiquent des cérémonies nombreuses, variées, futiles et vaines. Même s'il faut les faire, de pareilles cérémonies sont peu utiles. Mais une cérémonie très utile, c'est la cérémonie de la Loi²⁴. »

À ces cérémonies religieuses qui reposent essentiellement sur le sacrifice d'animaux aux dieux, sont substituées des cérémonies durant lesquelles devaient être montrées au peuple des représentations merveilleuses des plans célestes et effrayantes des plans infernaux :

« En faisant voir au peuple des représentations de palais célestes, des représentations d'éléphants, des masses enflammées et d'autres spectacles merveilleux, grandit grâce à la prédication de la Loi due au roi ami des dieux au regard amical, ce qui n'existait pas durant de nombreux siècles : abstention du meurtre, douceur envers les créatures, déférence à l'égard des parents, déférence à l'égard des brāhmaṇes et samanes, obéissance aux père et mère, obéissance aux vieillards²⁵. »

Nous avons vu que Mégasthène (*supra*, p. 8) faisait mention de sarmanes, certainement de bouddhistes, qui encourageaient la croyance aux enfers afin de porter à plus de vertu. Le développement de cette cosmologie qui considère l'univers étagé en mondes infernaux, terrestre et célestes (*infra*, p. 240) est une conséquence de la place centrale accordée à la théorie de la rétribution des actes dans la doctrine bouddhique. Sous l'impulsion des courants śramaṇiques, le paysage religieux de l'empire maurya a progressivement dû se modifier ainsi que le rapport des hommes aux dieux, au moins dans les milieux intellectuels et la bourgeoisie issue des classes aisées des vaiśya, notamment des riches commerçants. Ces derniers devaient voir dans la loi aśokéenne l'occasion de ne plus subir celle des brāhmaṇes. D'un point de vue économique, les rémunérations, parfois exorbitantes, qui n'étaient plus investies dans les sacrifices ont dû avoir une répercussion certaine sur l'importance des dons faits par les laïcs aux communautés religieuses śramaṇiques. Le saṃgha bouddhique a donc dû bénéficier assez largement de la mise en place des ordonnances royales au sein de l'empire et profiter ainsi de la libéralité des laïcs, lui assurant un développement assez rapide. De même, l'unification des territoires par le pouvoir royal et la réalisation de travaux publics d'envergure (voies de communication, points d'eau, etc.) ont dû permettre aux bhikṣu missionnaires de parcourir plus facilement de grandes distances et d'essaimer jusqu'aux extrémités de l'empire, même au-delà si l'on considère l'implantation du bouddhisme sur l'île de Ceylan à cette époque. Selon la tradition bouddhique, Aśoka aurait, en effet, envoyé son propre fils Mahinda à Ceylan afin de convertir le roi Devānāmpiya Tissa. Quoi qu'il en soit, la conversion d'Aśoka a favorisé grandement l'essor du saṃgha comme en témoignent non seulement les inscriptions avec la restauration ou l'agrandissement de sanctuaires anciens mais encore les sources bouddhiques qui lui attribuent la construction de 84 000

stūpa. Inversement, le pouvoir royal devait savoir compter sur ce courant śramaṇique pour toucher les populations et assurer une cohésion sociale indispensable au maintien d'un si vaste empire. Et pour donner éclat et autorité à sa fonction de souveraineté universelle, rien ne fut plus propice pour Aśoka que de s'appuyer sur une religion éminemment « moderne », une religion dont la doctrine sotériologique était compréhensible par tous ses sujets car fondée sur la constatation de la souffrance et la loi de rétribution des actes, une religion qui faisait fi de la vieille tradition brāhmaṇique, de ses rites sacrificiels anciens et complexes que seuls les brāhmaṇes disaient maîtriser et de ses dieux issus d'une antique mythologie dans laquelle personne ne s'y retrouvait. Le saṃgha représentait donc pour Aśoka un moyen de propagande pour la bonne diffusion de son dharma, à tel point que, s'il veillait à ce que tous les courants brāhmaṇiques et śramaṇiques n'entrent pas en conflits²⁶, ce qui devait donc être le cas et devait poser des problèmes d'insécurité, il pouvait parfois intervenir directement dans les affaires du saṃgha afin de rappeler à l'ordre les moines, les nonnes et les laïcs bouddhistes :

« 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 intentions²⁷. »

Cette ingérence n'est pas exceptionnelle si l'on considère que le roi Aśoka évita au saṃgha d'être à nouveau divisé par quelque schisme. La tradition bouddhique place le seconde concile de Pāṭaliputra sous son règne et les inscriptions de Kosambī, Sāñcī et Sārnāth confirment qu'Aśoka dut intervenir et édicter une loi ordonnant aux moines et nonnes schismatiques de revêtir des vêtements blancs, c'est-à-dire d'être expulsés de la communauté des moines et de demeurer simples laïcs²⁸. Du reste, le roi maurya, incarnant peut-être pour la première fois dans l'histoire de l'Inde la figure d'un monarque universel ou cakravartin (*infra*, p. 110) dont la souveraineté repose non pas sur la force des armes mais sur celle de l'observance du dharma²⁹, avait une égale considération pour les brāhmaṇes et les śramaṇes que pour chacun de ses sujets qu'il regardait comme son propre enfant³⁰. Mais toute bienveillance paternaliste demande la mise en place d'un pouvoir autoritaire qui est loin de laisser quelque liberté à des sujets infantilisés. Aśoka, comme tout Meneur, s'est donc posé en modèle, en Père idéalisé, médiateur entre les hommes et un Idéal à atteindre, celui du séjour céleste. Il formait le vœu que son dharma fût observé durant le règne de ses fils et petits-fils voire même jusqu'à la fin du monde. Il en fut tout autrement après sa mort survenue vers 232 av. J.-C. L'empire se morcela progressivement. Le pouvoir central ne put maintenir des territoires dont les gouverneurs, souvent issus de la famille royale, virent là l'occasion de trouver leur indépendance et d'accroître leur domination. Quant à Aśoka, il fut vite oublié et même ignoré des milieux brāhmaṇiques. Seuls les bouddhistes qui profitèrent grandement de son règne pour répandre leur doctrine (dharma) dans tout l'empire firent mémoire de lui. Ils utilisèrent sa conversion afin de montrer combien l'enseignement du Buddha était source de bienfaits et de délivrance pour les hommes et



Empire Maurya sous le règne d'Aśoka
(□ édits sur pilier et sur rocher)

3. Le bouddhisme au temps des Śuṅga et des rois indo-grecs

Tout comme la chancellerie maurya administrait l'empire à partir de Pāṭaliputra, capitale royale située au cœur du Magadha, le saṃgha composé de nombreuses communautés de moines et de nonnes rayonnait à partir de cet ancien royaume qui avait compté parmi ses nombreux śramaṇas le Buddha lui-même et qui avait l'opportunité dorénavant de voir venir à lui de nombreux pèlerins bouddhistes désireux de visiter les lieux saints où il avait vécu. Le bouddhisme s'était répandu sur l'ensemble des territoires gouvernés par le roi Aśoka et avait pu durant des décennies accroître le nombre de ses saṃghārāma, de ses vihāra, de ses caitya, de ses stūpa (*infra*, p. 165) mais aussi accroître considérablement le nombre de ses adeptes tant religieux que laïcs. Mais moins d'un demi-siècle après la mort d'Aśoka, le dernier représentant de la dynastie maurya, Bṛhadratha, fut assassiné par son chef d'armée (senāpati ou senānī) Puṣyamitra, issu de la caste brāhmaṇique. Fondateur de la dynastie des Śuṅga à partir de 187 av. J.-C., Puṣyamitra prit pour conseillers des brāhmaṇas et réinstaura les pratiques sacrificielles brāhmaṇiques. Selon une inscription, la première attestée en langue sanskrite³⁴, due à son sixième successeur, suite à ses victoires, il fit célébrer par deux fois un sacrifice du cheval (aśvamedha), rite solennel très coûteux et très complexe qui nécessitait un grand nombre d'officiants et qui se déroulait sur plus d'une année (*infra*, p. 193). Les sources bouddhiques, quant à elles, dressent le portrait d'un persécuteur des disciples du Buddha. Toutes sont unanimes et affirment que Puṣyamitra fit détruire un grand nombre de monastères, de sanctuaires, de stūpa, fit brûler les sūtra et massacrer les bhikṣu. L'*Aśokāvadāna* (29^e histoire du *Dīvyāvadāna*) relate qu'afin d'égaliser

la renommée du roi maurya Aśoka, qui avait fait bâtir 84 000 stūpa bouddhiques, Puṣyamitra n'aurait trouvé auprès de ses conseillers retors qu'un seul moyen d'y parvenir : les faire détruire. Rien ne permet plus aujourd'hui de connaître avec certitude les exactions contre les bouddhistes qui ont jalonné le règne du premier des Śuṅga. Certains gouverneurs de provinces se laissèrent peut-être aller au pillage de monastères et à la destruction de sanctuaires, voire même ont-ils été jusqu'à maltraiter ou tuer des bhikṣu. Privés de la protection des rois maurya successifs et des hauts fonctionnaires qui leur étaient dévoués, les bouddhistes ne pouvaient que vivre avec inquiétude le changement radical opéré par Puṣyamitra qui accorda sa protection aux brāhmaṇes et à leurs cultes. Néanmoins, les inscriptions montrent que, dans certaines régions, les rājan, dont certains payaient tribut aux Śuṅga, faisaient encore construire des monuments, notamment à Bhārhut, Mathurā ou Sāñcī, et creuser des grottes pour le saṃgha. En Inde du Sud, et plus particulièrement en Andhra, des communautés bouddhiques prospéraient. De même en fut-il pour celles implantées dans les territoires du Nord-Ouest indien qui demeuraient sous la protection des rois indo-grecs.

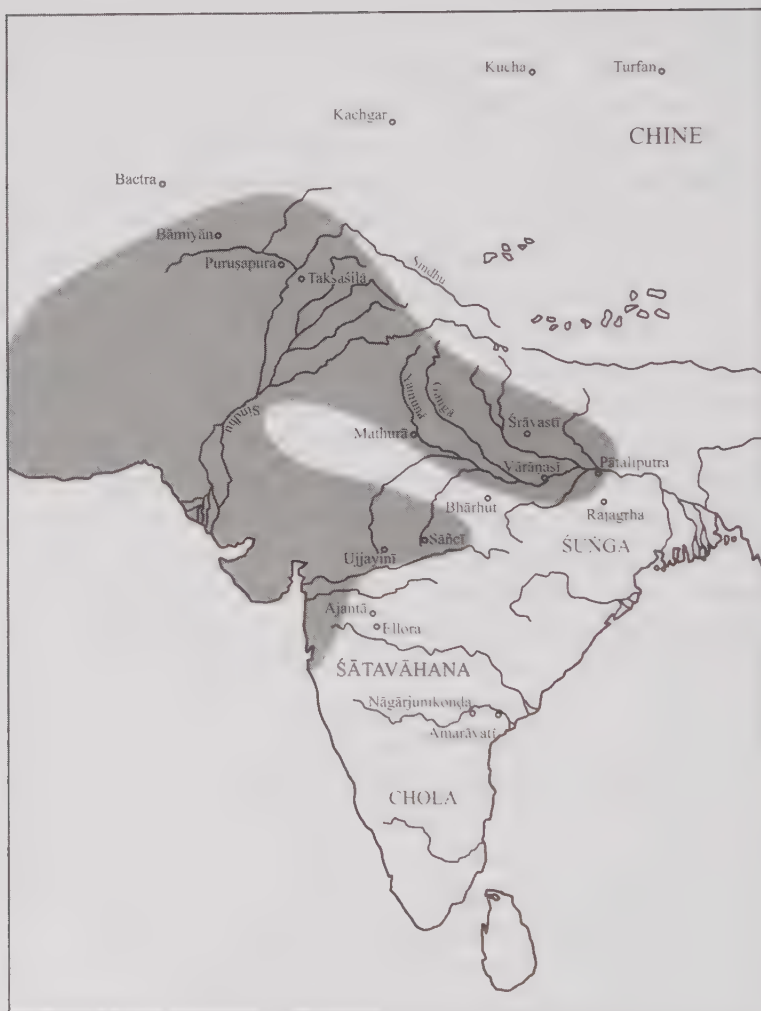
Vers 250 av. J.-C., sous le règne d'Aśoka, le satrape Diodotos I^{er} réussit à se soustraire au joug séleucide et fonda le royaume grec de Bactriane. Durant plus de deux siècles, les régions du Nord-Ouest indien furent gouvernées par des rois gréco-bactriens puis indo-grecs. À partir de 200 av. J.-C., Démétrios I^{er}, fils d'Euthydème I^{er}, profita du déclin de l'empire séleucide et de la chute de l'empire maurya pour s'emparer du Gandhāra, du Panjāb et de la vallée indusienne. Il combattit le roi Śuṅga Puṣyamitra, conquiert l'Avanti et les régions du littoral et conforta ainsi les rājan demeurés fidèles aux Maurya et protecteurs des communautés bouddhiques. Ce fut Ménandre³⁵, premier roi indo-grec, qui poussa la conquête de l'Inde jusqu'aux portes de la capitale royale de Pāṭaliputra après s'être emparé de

Mathurā et de Sāketa à partir de 165 av. J.-C. Selon Plutarque, Ménandre aurait régné avec mesure (ἐπιεικῶς βασιλεύσαντος), ce qui lui valut les honneurs unanimes de son peuple lors de ses funérailles³⁶ mais aussi d'être nommé Sauveur (σωτήρ). Rien n'est moins sûr quant à ce que recouvre cette appellation. Elle lui aurait été conférée après avoir délivré certains peuples gréco-bactriens du conquérant Eucratide I^{er} mais également des populations indiennes du meurtrier du dernier des maurya, le roi Śuṅga Puṣyamitra. Dans le *Milindapañha* (*supra*, p. 54), les bouddhistes ont conservé de Ménandre le souvenir d'un roi féru de joutes oratoires qui aurait souhaité embrasser la vie de religieux mais dont la charge politique l'en empêchait. Les rédacteurs du *Milindapañha*, qui avaient pour visée rédactionnelle d'établir un manuel doctrinal, ont donc fait de lui l'interlocuteur de l'habile Nāgasena, arhant accompli venant à bout de chacune des questions posées par le monarque. Dans le livre VII, le roi, impressionné par le moine bouddhiste, demanda à être accepté comme upāsaka, puis, après avoir mis sur le trône son fils, il devint lui-même un arhant³⁷. Bien que le procédé littéraire du thème de la conversion soit toujours le même, quelle que soit d'ailleurs la confession religieuse (*supra*, p. 102), cet épisode laisse penser que Ménandre aurait régné en ayant eu soin de ne pas inquiéter, à la différence de Puṣyamitra, les différents courants śramaṇiques implantés dans ses provinces. Tel Aśoka, il sut s'allier les moines bouddhistes qui détenaient auprès de la population, et notamment auprès de la bourgeoisie, une importance certaine pour l'avenir de leur salut. Or, un roi sans aucun appui des classes aisées, prêtes à soutenir financièrement et matériellement ses campagnes militaires, aurait eu bien peu d'espoir de parvenir à ses fins. Certes, il est vrai qu'aucune preuve archéologique, à par le reliquaire de Bajaur consacré par Vijayamitra, ne prouve que le bouddhisme fut florissant dans les territoires du nord-ouest de l'Inde sous le règne des rois indo-grecs.

Mais nous pouvons considérer qu'il s'y était maintenu assez pour pouvoir prendre son plein essor sous le règne des Śaka à partir du I^{er} siècle av. J.-C. puis sous celui des Kuṣāṇa entre le I^{er} et le III^e siècle ap. J.-C. et surtout prendre le chemin du bassin du Tarim et au-delà, celui de l'empire des Hans. Il y était en tout cas assez répandu pour qu'un grand savant comme Alexandre Polyhistor consigne dans ses écrits, au cours de la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C., qu'en Bactriane vivaient des *σαμναῖοι*, des śramaṇas bouddhistes³⁸.

Dans la plaine gangétique, la dynastie des Śuṅga laissa place à celle des Kāṇva qui régnèrent environ de 75 à 30 av. J.-C. Les communautés bouddhiques du Magadha restèrent donc sous le pouvoir de rois dont leurs noms (Vasudeva, Nārāyaṇa) attestent qu'ils étaient d'obédience viṣṇuite ou du moins, se rapportent-ils au culte bhāgavaten. Déjà en son temps, Mégasthène racontait qu'à Mathurā était célébré le culte d'un Héraclès qu'il faut certainement identifier à Kṛṣṇa-Vasudeva. Mentionné par le grammairien Pāṇini (*Aṣṭādhyāyī* 4.3.98), le culte de Vasudeva remonterait au moins au IV^e siècle av. J.-C. Mais il faut attendre les règnes des Śuṅga et des Kāṇva pour voir apparaître l'assimilation de Kṛṣṇa-Vasudeva, de Nārāyaṇa et de Viṣṇu. Ce fut probablement durant cette période de renouveau brāhmaṇique que fut composé, peut-être à partir d'un noyau plus ancien, le poème épique du *Mahābhārata* tel que nous le connaissons aujourd'hui. Selon Madeleine Biardeau³⁹, il aurait été rédigé en réaction au bouddhisme qui avait été protégé durant des décennies par les Maurya et qui avait investi toutes les classes de la population indienne. Par réaction et peut-être pour se différencier, les milieux brāhmaṇiques utilisèrent la langue sanskrite et moins les langues moyennes-indiennes comme avaient l'habitude de le faire et l'administration royale et locale (inscriptions d'Aśoka) et les courants śramaṇiques. Retrouvée près d'Āyodhyā et remontant probablement à la charnière des II^e-I^{er} siècles av. J.-C., l'inscription du sixième

successeur de Puṣyamitra (*supra*, p. 113) montre l'utilisation du sanskrit par la chancellerie des Śuṅga. Confronté à ce renouveau, les bouddhistes durent se positionner tant au niveau de la cohérence de leur système doctrinal que de la figure construite de leur fondateur (*infra*, p. 279) qui fut désormais en concurrence, et cela jusqu'à la disparition progressive du bouddhisme sur le sol indien, avec celle de Viṣṇu⁴⁰. C'est aussi à cette période que les moines bouddhistes commencèrent une lente classification des nombreux sūtra et vinaya (*supra*, p. 29) qui avaient été transmis depuis l'époque du Buddha mais surtout qui s'étaient enrichis considérablement durant plusieurs siècles d'expansion au sein des différentes communautés dispersées un peu partout en Inde. Certains Sthaviravādin comme les Sarvāstivādin commencèrent à réécrire en un sanskrit imparfait, car non brāhmaṇique, leurs textes composés, à l'origine, en moyen-indien. Ce travail de sanskritisation dans les milieux intellectuels bouddhiques tant Sthavira que Mahāsāṃghika (sanskrit hybride, par exemple, du *Mahāvastu* des Lokottaravādin), qui dura plusieurs siècles, semble avoir été un passage obligé entre transmission orale, souvent locale, et recherche d'une forme littéraire propre à rendre plus efficace l'argumentation en faveur du dharma contre les milieux brāhmaṇiques. C'était aussi pour les bhikṣu des différentes régions de l'Inde, parfois très éloignés les uns des autres, de posséder une langue commune grâce à laquelle ils pouvaient communiquer plus facilement entre eux. Plus tard, l'emploi quasi systématique du sanskrit, au détriment des prākṛits, dans les productions littéraires, qu'elles aient été religieuses ou scientifiques, tint en partie de la réaction indienne contre les invasions étrangères venues du Nord-Ouest.



Empire indo-grec à son extension maximale

4. Le nouvel essor du bouddhisme sous les Kuṣāṇa

À partir du milieu du II^e siècle av. J.-C., l'Inde du Nord-Ouest connut une nouvelle vague d'immigrations et de conflits. En 161 av. J.-C., la seconde défaite des Yuezhi d'Asie centrale, face aux Xiongnu, venus des frontières occidentales de la Chine, les obligea à se déplacer vers le sud-ouest. Leur migration entraîna du même coup celle des tribus Śāka (scythes) qui, repoussées vers le sud, s'emparèrent du Gandhāra au début du I^{er} siècle av. J.-C. puis continuèrent leur avancée en Inde du Nord jusqu'à Mathurā. Les Yuezhi, quant à eux, répartis en cinq clans, envahirent le royaume gréco-bactrien affaibli par des guerres intestines et s'y installèrent. À l'est, vers 30 av. J.-C., l'empire Kāṇva s'effondra et les rois Śātavāhana, qui régnaient sur les territoires du Dekkan et dont leur capitale était Amarāvātī, en profitèrent pour s'emparer de Pāṭaliputra et repousser les assauts des Śāka sur les frontières nord-ouest de leur puissant empire. Durant toute cette période, les communautés bouddhiques du Nord-Ouest indien eurent à souffrir de l'invasion des Śāka et des Yuezhi, qui s'hellénisèrent et se sédentarisèrent progressivement, tandis que celles de l'empire Śātavāhana demeurèrent sous la protection de ses rois successifs qui favorisèrent leur expansion, soutinrent le développement de l'art bouddhique et embellirent d'importants stūpa comme celui de Sāñcī.

D'après les sources chinoises datant de la période des Hans postérieurs (X^e siècle ap. J.-C.), Kujula Kadphisès extermina les quatre autres clans Yuezhi avant de rallier l'ensemble de la population immigrée puis de s'autoproclamer roi et de fonder l'empire Guishuang (> Kuṣāṇa) sur lequel il régna jusqu'en 80 ap. J.-C. Fort de son nouveau pouvoir impérial, il combattit les royaumes indo-parthe et indo-scythe et s'empara du Gandhāra. Son fils, Vima Taktu (80-105),

puis son petit-fils, Vima Kadphisès (105-127), poursuivirent les conquêtes de l'Inde du Nord. Lorsque Kaniška I^{er} monta sur le trône à partir de 127 ap. J.-C.⁴¹, il hérita d'un vaste empire qui contrôlait la totalité des voies de communication de l'Inde du Nord, des territoires du Nord-Ouest indien et, peut-être, du bassin du Tarim. Il fonda sa capitale d'hiver à Puruṣapura (Peshawar) et rebattit Kapiśā (Begrām) pour en faire sa capitale d'été. Le trésor de Begrām et les monnaies romaines retrouvées en Bactriane prouvent que l'empire Kuṣāṇa, intermédiaire inévitable le long des routes terrestres de la soie, avait tôt fait de développer le commerce des confins de la Chine jusqu'au bassin méditerranéen. Si Rome dilapidait son or dans le commerce des épices et des pierres précieuses avec l'Inde, de riches familles dépensaient également sans compter afin d'acquérir, entre autres, les plus belles étoffes de soie en provenance des Sères (Chinois). À tel point que, sous Tibère, le sénat romain tenta de faire interdire l'achat de soie dont le coût était exorbitant, surtout lorsqu'elle transitait par l'intermédiaire des Parthes, mais qui de plus, revêtue à même la peau, laissait transparaître toute l'impudicité de leur porteur ou porteuse. Ce commerce intensif obligea les empereurs Kuṣāṇa à faire monnayer des quantités de bronze et d'or. Les archéologues ont mis au jour plusieurs milliers de ces monnaies dont l'avvers était frappé de l'effigie des rois et le revers de symboles ou de divinités grecques, iraniennes ou indiennes. Parmi les nombreuses monnaies d'or frappées sous Kaniška I^{er}, quelques-unes figurent le Buddha et confirment que le « grand roi », « roi des rois » et « fils du Ciel⁴² » Kuṣāṇa avait pris sous sa protection le saṃgha bouddhique tout comme les autres cultes religieux iraniens et indiens. À l'égal des rois indiens tel Aśoka ou indo-grecs tel Ménandre, Kaniška I^{er} eut plus à gagner en acceptant de laisser libre cours aux croyances autochtones qu'à contraindre une population à celles de ses aïeux. Car loin d'avoir connu la vie des nomades de la steppe euro-asiatiques, il était né dans cette culture

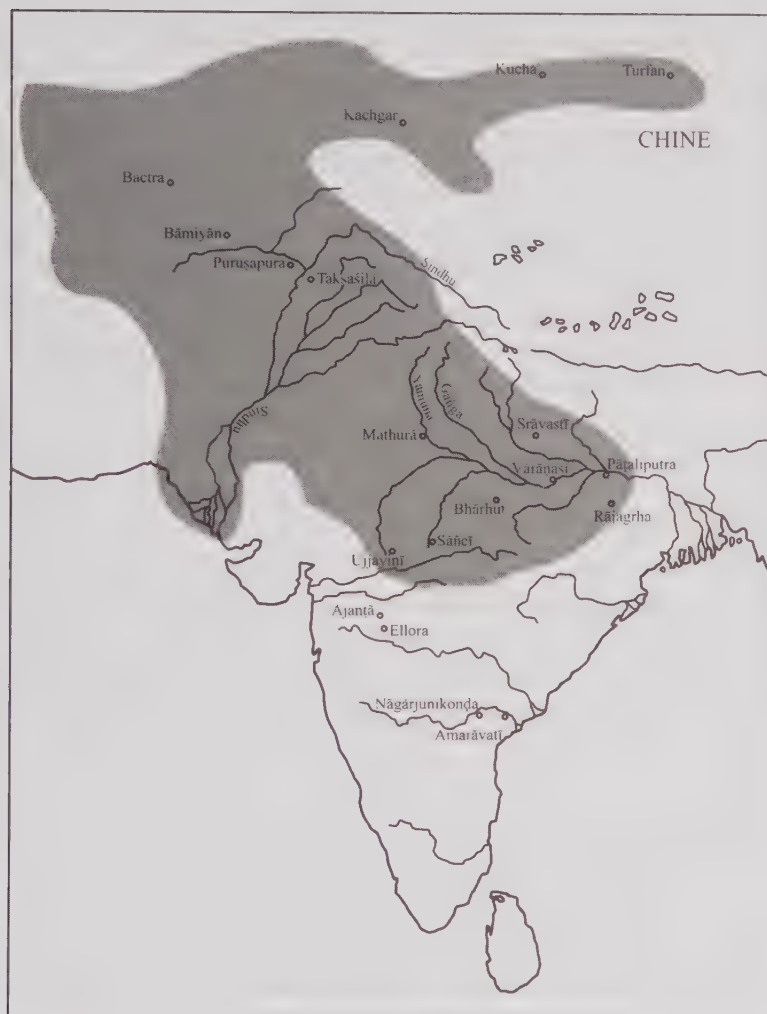
hétérogène des territoires du Nord-Ouest indien. En 1993, à Rabatak, la découverte d'une inscription royale a révélé que Kaniṣka I^{er} vénérât des divinités iraniennes dont Ahura Mazdā⁴³ et qu'il fit bâtir de grands temples. Son père, Vima Kadphisès, quant à lui, était śivaïte. Les Kuṣāṇa ne firent donc pas que commercer, étendre l'urbanisation, améliorer les voies de communication et perfectionner l'irrigation des cultures, ils participèrent également à l'expansion des religions présentes sur les territoires de leur empire. Ne bénéficiant pas d'un pouvoir centralisé comme le fut celui des Maurya, les rois Kuṣāṇa avaient dû laisser une certaine autonomie aux rājan locaux. Mais la cohésion sociale, dont dépendent la sécurité et la prospérité d'un empire, avait été aussi maintenue par l'implication des souverains dans la vie religieuse des sujets. Ainsi les donations royales, les constructions de saṃghārāma, de stūpa et de caitya contribuèrent-elles à renforcer le pouvoir des rois Kuṣāṇa, à faire montre de leur libéralité, à leur assurer la protection des dieux et la bienveillance d'une population pluriethnique parmi laquelle le bouddhisme avait fait de nombreux adeptes depuis plusieurs siècles. Le pèlerin bouddhiste Hiuan-tsang⁴⁴ (*supra*, p. 81), qui parcourut au VII^e siècle ap. J.-C. le Nord-Ouest indien, eut l'opportunité de visiter le Gandhāra et d'admirer un grand nombre de ces constructions bouddhiques, souvent alors en ruine, attribuées à Kaniṣka I^{er}. Il recueillit sur place quelques légendes hagiographiques que les bouddhistes avaient conservées. Sur ce grand roi Kuṣāṇa, ils racontaient que, monté sur le trône, il s'empara de l'Inde et qu'« il ne croyait ni au châtement du crime ni à la rémunération de la vertu ; il méprisait et calomniait la Loi du Bouddha⁴⁵. » Mais au cours d'une partie de chasse, un jeune berger lui révéla que le Buddha avait prédit qu'il serait un jour le roi qui édifierait un stūpa dans lequel seraient alors déposées les reliques de ses restes. Dès cet instant, Kaniṣka I^{er} éleva un grand stūpa et respecta la Loi du Buddha. Mais à la différence d'Aśoka, et peut-être de

Ménandre, il ne devint jamais upāsaka. Néanmoins, les bouddhistes gardèrent un honorable souvenir de lui. Hiuan-tsang, par exemple, rapporte qu'il aurait présidé au Kaśmīr un concile réunissant cinq-cents arhant. Ces derniers auraient aidé le grand érudit Vasumitra a rédigé un long commentaire ([*Mahā*]vibhāṣā) du tripiṭaka. Mais là encore, il ne s'agirait que d'une pure fiction, calquée sur celle du concile de Rājagṛha, que les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika du Kaśmīr inventèrent afin de conférer autorité à leur doctrine à une période durant laquelle le mahāyāna (*infra*, p. 143) commençait à se répandre parmi les Mahāsaṃghika.

Le règne des Kuṣāṇa a grandement profité à l'expansion du bouddhisme en Asie centrale et par delà vers les frontières occidentales de la Chine. S'enrichissant des savoir-faire grec, iranien et indien, l'art bouddhique du Gandhāra, qui tatonnait depuis le milieu du I^{er} siècle av. J.-C. entre représentation symbolique ou anthropomorphique du Buddha, connut un essor sans précédent et influença directement ou indirectement durant des siècles les ateliers artistiques de l'Asie centrale, de l'Inde et des pays du Sud-Est asiatique (*infra*, p. 255). Selon la tradition bouddhique, de grands érudits vinrent vivre à leur cour tel l'illustre Aśvaghoṣa, brāhmaṇe converti, qui composa le *Buddhacarita* ou *Geste du Buddha*, premier poème (kāvyā) bouddhique connu qui suit les règles de la poétique sanskrite, ou les conseillèrent en politique comme Nāgārjuna qui aurait composé sa *Ratnāvalī* à cette fin, etc.



Monnaie d'or frappée sous
Kaniṣka I^{er}
Avers : effigie de Kaniṣka
Revers : Buddha (BOΔΔO)



Empire Kuṣāṇa à son extension maximale

5. De l'apogée du bouddhisme sous les Gupta à sa progressive disparition en Inde

Après la mort de Vāsudeva I^{er}, vers 230 ap. J.-C., les rois kuṣāṇa ne parvinrent plus à maintenir les frontières de leur vaste empire. La Bactriane et certaines régions indusiennes leur furent enlevées par le roi sassanide Shapur I^{er} à partir de 241 ap. J.-C. Bien que des rois kuṣāṇa se succédèrent encore au moins durant deux siècles, la puissance qui fut la leur au temps de Vima Kadphisès était révolue. À l'est, le mahārāja Gupta puis son fils Ghaṭotkaca gouvernèrent, de 240 à 319 ap. J.-C., des territoires du Magadha. Grâce à une alliance matrimoniale⁴⁶ avec les puissants Licchavi, leur descendant, Candragupta I^{er}, soumit les rāja du Magadha et prit le titre de Mahārājādhirāja, « Roi souverain des grands rois ». Il est considéré comme le fondateur de la dynastie Gupta et son patronyme n'est pas sans faire référence à celui du grand Maurya qui avait fait du Magadha la plus grande puissance que l'Inde n'ait jamais connue au cours de son histoire. Après sa mort, son fils, Samadragupta, monta sur le trône et continua l'expansion territoriale par des conquêtes militaires et des alliances. Mais ce ne fut que sous le règne de son propre fils Candragupta II Vikramāditya (375-414) que l'empire Gupta atteignit son apogée tant au niveau du tracé de ses frontières que de sa culture. Selon la tradition, son fils Kumāragupta I^{er} (414-455), fonda, à Nālandā, le centre d'enseignement et d'érudition bouddhiques le plus important de l'Inde dans lequel Hiuan-tsang séjourna de 637 à 638 ap. J.-C. Il y approfondit auprès du grand savant Śīlabhadra sa connaissance de la doctrine de l'école Yogācāra du mahāyāna. Près de dix mille élèves internes et externes fréquentaient ce gigantesque saṃghārāma du savoir dont le concours d'entrée représentait la première épreuve à passer :

« Si un homme d'un autre pays voulait entrer et prendre part aux conférences, le gardien de la porte lui adressait des questions difficiles. Il fallait avoir approfondi les livres anciens et modernes pour obtenir d'y entrer. En conséquence, les étudiants qui voyageaient pour leur instruction, avaient à disserter longuement pour montrer leur capacité ; il y en avait toujours sept ou huit sur dix qui se voyaient éliminés. Si les deux ou trois autres paraissaient instruits, on les interrogeait tour à tour au milieu de l'assemblée, et l'on ne manquait pas de briser la pointe de leur esprit et de faire tomber leur réputation ; mais ceux qui avaient un talent élevé et une vaste érudition, une forte mémoire et une grande capacité, une vertu brillante et une intelligence éminente, associaient leur gloire à celle de leurs devanciers, et suivaient leurs exemples⁴⁷. »

Mais dès la fin du V^e siècle ap. J.-C., des hordes de Huns blancs (Śvetahūṇa en sanskrit, Hephthalite en grec) déferlèrent en Sogdiane, en Bactriane et au Gandhāra, massacrèrent les populations, pillèrent et rasèrent un grand nombre de lieux de cultes bouddhiques. À la recherche de sūtra et de commentaires, le pèlerin chinois Song Yun visita le Gandhāra entre 518 et 522. Voici ce qu'il rapporte au sujet d'un roi hephthalite, peut-être Mihirakula :

« Le roi est d'un naturel méchant et cruel ; il fait mettre à mort beaucoup de gens ; il ne croit pas à la religion bouddhique ; il se plaît à sacrifier aux démons et aux génies. Les habitants du pays qui sont tous de la race des Brâhmanes, qui vénèrent la religion bouddhique et qui aiment à lire les livres sacrés et les règles, quand ils eurent ce roi, le trouvèrent fort peu à leur goût⁴⁸. »

Le bouddhisme du Nord-Ouest indien eut à souffrir de la domination des Huns et lorsque le chinois Hiuan-tsang parcourut au

VII^e siècle ap. J.-C. les régions qu'ils avaient occupées, il constata que quantité de monastères étaient abandonnés et que nombre de sanctuaires et de stūpa n'étaient plus que ruines.

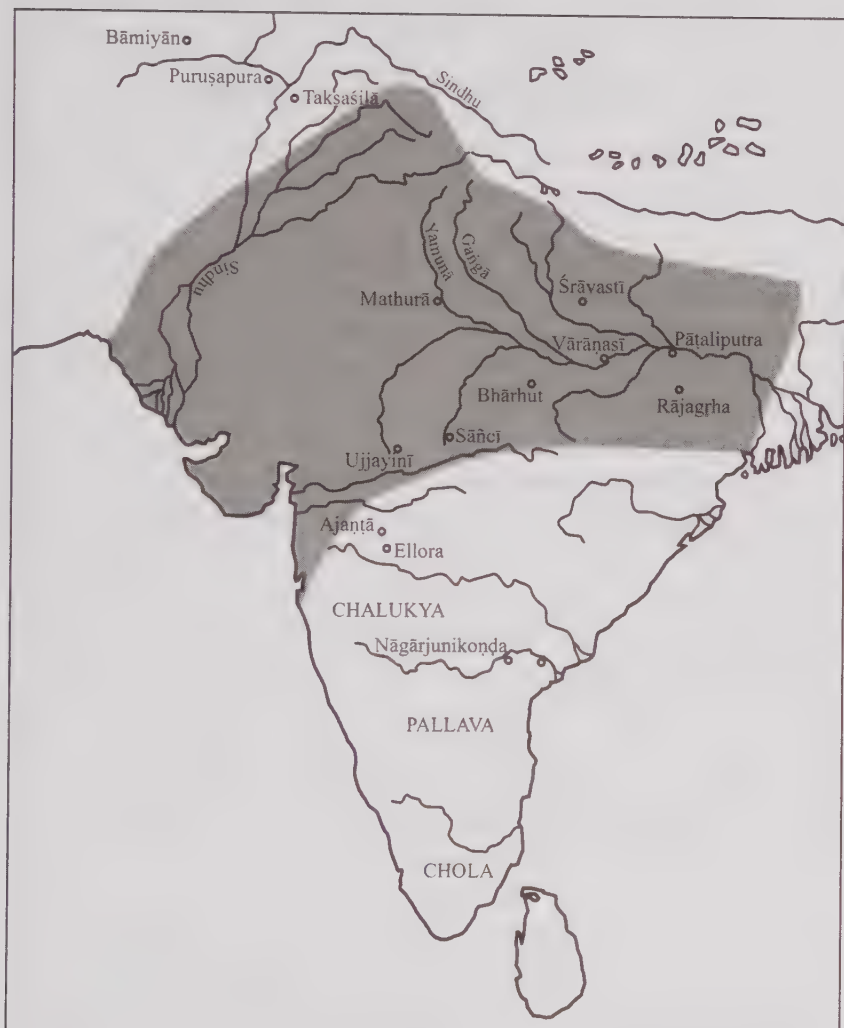
L'empire Gupta reposait sur une importante vassalité et un système d'alliances matrimoniales. Or, malgré la résistance qu'opposèrent les Gupta aux envahisseurs qu'ils repoussèrent plus d'une fois, les Huns parvinrent progressivement à amorcer une désorganisation de l'empire. En effet, les nombreux vassaux des Gupta voyaient dans ces attaques répétées contre les territoires de leur suzerain, l'occasion de retrouver leur indépendance et d'accroître leur propre puissance militaire et économique. Au VI^e siècle ap. J.-C., les rois Gupta ne régnaient plus guère que sur les territoires du Magadha avant que la dynastie ne s'éteignit définitivement. Il faut attendre le long règne (606-647) du roi Harṣavardhana pour voir se reconstituer un empire aussi vaste que celui des Gupta. Le pèlerin chinois Hiuan-tsang fut reçu à sa cour et la description qu'il fit de cette brillante civilisation indienne montre combien cette dernière avait continué celle des Gupta. En ce même siècle, les sassanides et les turcs renversèrent les Huns blancs en Bactriane. Au VIII^e siècle, les Arabes entamèrent la conquête du Sindh puis Mahmud de Ghaznī (971-1030) s'empara des territoires du Nord-Ouest indien et mena des raids contre les riches villes de l'Inde du Nord qu'il pillait. Plus tard, les rāja indiens ne purent contenir la puissance militaire de Muhammad Ghūrī (1160-1206) qui s'empara de l'Inde du Nord, de Delhi en 1193, et poursuivit ses conquêtes jusqu'au Bengale. Il assiégea Vārāṇasī et détruisit ses temples, rasa, en 1199, le centre d'érudition bouddhique de Nālandā, tua des milliers d'Indiens et déporta femmes et enfants pour alimenter les marchés d'esclaves. Du VII^e siècle au XII^e siècle ap. J.-C., les grands empires de l'Inde du Sud (Chalukya, Pallava, Chola) bénéficièrent, quant à eux, d'une plus grande stabilité politique grâce à

laquelle la littérature sanskrite mais aussi telugu et tamoule, les sciences et les arts furent florissants.

Hiuan-tsang a consigné dans ses écrits le nombre de monastères abandonnés et en activité dans les différentes régions qu'il visita et dénombré les moines bouddhistes appartenant soit au sthavirayāna soit au mahāyāna. Force est de constater qu'en son temps le bouddhisme était déjà en plein déclin sur le sol indien et que l'âge d'or de la vie monacale, propre aux écoles anciennes, était tombé en désuétude. Plusieurs raisons ont été avancées afin d'expliquer la soudaine disparition du bouddhisme au XII^e siècle ap. J.-C. sur le sol indien. Il faut tout d'abord noter que le bouddhisme n'a pas été florissant partout et en même temps en Inde. Tributaire des dons des rois, des chefs locaux, des riches bourgeois et marchands, de toute une population, il ne pouvait se maintenir qu'à la seule condition d'être implanté dans des sociétés économiquement stables et prospères. Ainsi, l'abandon de monastères à certains moments et dans certaines régions, comme ont pu le constater les pèlerins chinois, a peut-être coïncidé avec l'abandon de villages, ou du moins à un effondrement de l'économie dû à des famines, à des conflits, à une baisse de l'activité commerciale. Ce fut probablement l'une des principales raisons de son déclin progressif en certains milieux. Sans protectorat et sans dons, pas de bouddhisme possible, pourrions-nous dire.

Mais d'autres facteurs ont contribué à sa disparition. L'expansion du mahāyāna dont la doctrine ne reposait plus exclusivement sur la pratique méditative et l'observance stricte des règles de discipline, aurait contribué également à vider petit à petit les vihāra. Du II^e au V^e siècle ap. J.-C., le brāhmaṇisme réagit fortement contre les envahisseurs partiellement indianisés et poursuivit également sa lente réfutation des thèses bouddhiques commencée quatre siècles plus tôt. Les brāhmaṇes s'employèrent à codifier en sanskrit leurs propres systèmes (darśana) philosophiques et sotériologiques issus du *Veda* et

des *Upaniṣad*. De leur côté, les dévôts du bhāgavatisme, du śivaïsme et du viṣṇuisme consignèrent leur doctrine respective dans de vastes ensembles littéraires (*Purāṇa*) et firent de plus en plus d'adeptes. Par ailleurs, si les grands penseurs du mahāyāna avaient dépassé les vues des arhant sthāviravādin, les tenants de la mīmāṃsā et du vedānta finirent, quant à eux, au IX^e siècle ap. J.-C., par venir à bout des thèses de ces philosophes mahāyānistes. Enfin, le saccage de grands centres d'études bouddhiques, le massacre de moines érudits, la destruction par le feu d'ouvrages philosophiques lors des invasions musulmanes brisèrent les maillons de la transmission des savoirs et portèrent atteinte à l'élaboration d'idées novatrices en matière de philosophie bouddhique. Ces divers facteurs entraînèrent la disparition des bouddhistes et de leurs communautés sur le sol indien mais n'empêchèrent en rien la doctrine bouddhique, quelle qu'elle fût alors (sthāvirayāna, mahāyāna, mantrāyāna), de continuer à se répandre vers les pays du Levant (Pays himālayens, Tibet, Chine, Corée, Japon, pays du Sud-Est asiatique), puis bien des siècles plus tard, sans que le Buddha lui-même n'y eut songé un seul instant, vers les pays du Ponant (Europe, Amérique).



Empire Gupta

CHAPITRE V

STHAVIRAYĀNA ET MAHĀYĀNA

Comme toute idéologie ou système de pensée, « le bouddhisme », qu'il ait été celui du fondateur ou qu'il soit celui des bouddhistes du XXI^e siècle, demeure un organisme vivant car composé d'êtres vivants qui ont pensé et pensent leur doctrine sotériologique en fonction de leur environnement et de leur recherche ontologique propres. Au contact d'autres cultures, d'autres systèmes de pensée, d'autres expériences humaines personnelles ou collectives, il s'est multiplié et diversifié. Certaines de ses ramifications se sont éteintes à jamais pendant que d'autres ont continué à évoluer, à se modifier, à absorber leurs concurrentes tout au long des siècles jusqu'à nos jours, près de 2 500 ans après le premier enseignement de son fondateur à Vārāṇasī.

Si nous nous en tenons aux sources bouddhiques, le Buddha n'a pas désigné de successeur mais a placé la doctrine et les règles de discipline comme seuls garants de l'obtention du nirvāṇa : « Alors, le Bienheureux dit au vénérable Ananda : "Il peut se faire, Ananda, qu'il vienne à quelques-uns de vous cette pensée : La parole du Maître (satthā) ne se fera plus entendre ; nous n'avons plus de Maître." Mais il ne faut pas voir les choses ainsi. Le Dhamma que je vous ai enseigné et la Discipline que j'ai établie pour vous seront votre Maître (satthā) quand j'aurai disparu⁴⁹. » Ainsi, le nouveau satthar (skt śāstr) du saṃgha n'est autre que le Dharma et les Vinaya. Le terme pāli satthar désigne celui qui tient en son pouvoir, ordonne à autrui et châtie. C'est par extension celui qui enseigne une loi à suivre et qui peut punir tout manquement à cette dernière. Le Buddha fut donc un

satthar dans le sens où il fut un maître qui était à la tête d'une communauté de disciples auxquels il enseignait une doctrine à écouter, à comprendre et à suivre. Il pouvait énoncer une sentence et la faire appliquer à l'encontre de qui manquait à la règle. Après sa mort, le dharma et les vinaya devinrent donc ce satthar. Les sūtra incarnèrent la fonction d'enseignant et les vinaya celle de législateur et de juge.

Mais il serait faux de penser que les différents saṃghārāma n'avaient pas à leur tête une autorité reconnue par la dite communauté. Les différentes écoles bouddhiques du sthavirayāna et du mahāyāna regroupaient des milliers de vihāra et des centaines de milliers de bhikṣu et bhikṣunī sur le sol indien sous l'autorité de maîtres reconnus pour leur ancienneté dans l'ordination, leur savoir doctrinal et leurs mérites ascétiques. Ce sont eux qui étaient conviés à siéger lors des conciles et qui représentaient soit leur vihāra soit plus largement leur école bouddhique.

Au cours de son existence, et déjà au temps du Buddha, le saṃgha fut divisé par des points de vue doctrinaux et disciplinaires divergents. Il s'en suivit l'obligation de remédier à ces déviations par la tenue de grandes réunions de bhikṣu reconnus pour leur savoir afin qu'ils confrontent les enseignements qu'ils avaient reçus de leur maître selon une chaîne de transmission de maître à disciple remontant au fondateur lui-même. La tradition bouddhique atteste que plusieurs de ces grands rassemblements eurent lieu au cours de l'histoire du saṃgha et nous avons vu que certains n'étaient que pure construction littéraire afin de donner autorité aux tripiṭaka. Mais le nombre peu important de ces conciles (quatre ou cinq) montre que la récitation quotidienne des sūtra et des vinaya par les bhikṣu au sein de leur vihāra permettait de maintenir la tradition et d'éviter toute déviation importante.

Néanmoins, lorsque couvait une dissension dans un vihāra ou lorsqu'un bhikṣu de passage y constatait quelque pratique déviante, et si les interventions des uns et des autres en premier lieu ne permettaient pas de régler les différends, notamment lors de la cérémonie des fautes avouées, il convenait de rassembler les bhikṣu les plus érudits et les plus vertueux de différents vihāra afin de réciter ensemble ou de concert (saṃgā > saṃgīti) les sūtra et les vinaya contestés. En confrontant les enseignements reçus depuis des générations de maîtres à disciples et conservés par les tenants des nombreux vihāra dispersés sur l'ensemble des territoires indiens, il était possible de déterminer la bonne leçon et de condamner les pratiques ou les interprétations du Saddharma erronées. S'il advenait que l'autorité des arhant réunis était contestée par l'une ou l'autre des parties adverses, le saṃgha pouvait faire appel au jugement d'un tiers. Le plus souvent, il avait recours au roi qui détenait une autorité que le saṃgha n'avait pas. D'après les inscriptions de Kosambī, Sāñcī et Sārnāth (*supra*, p. 109), le roi Aśoka s'était posé comme autorité suprême et avait rendu son jugement en énonçant les sanctions requises contre les moines bouddhistes schismatiques. Mais la condamnation des schismatiques pouvait avoir des conséquences diamétralement opposées. En effet, s'ils acceptaient de reconnaître leur erreur, ils pouvaient réintégrer le saṃgha. Dans le cas contraire, ils étaient obligés le plus souvent de quitter leur lieu de résidence et de s'implanter ailleurs, là où les populations non encore converties ne voyaient aucun inconvénient à faire des dons à des bhikṣu dont la doctrine n'allait pas à l'encontre de celle soutenue par l'autorité royale et de l'obtention d'actes méritoires. Par ailleurs, d'autres vihāra pouvaient également ne pas être représentés lors de ces conciles, soit qu'ils n'aient pas été prévenus à temps à cause de leur éloignement, soit qu'ils n'aient pas dépêché leur représentant. N'ayant pas participé à la récitation commune des sūtra et vinaya contestés, ils pouvaient

librement refuser les décisions prises par la majorité des arhant des autres vihāra. Ce fut ainsi que le saṃgha se divisa progressivement en dix-huit (chiffre traditionnel) écoles de pensée qui chacune développa sa propre interprétation des sūtra et des vinaya. Si le fondement doctrinal de chacune d'entre elles reposait toujours sur les quatre nobles Vérités et l'obtention du nirvāṇa, les moyens d'y parvenir pouvaient différer et les pratiques disciplinaires avec. Chaque école prônait donc sa voie à suivre en fonction de la représentation qu'elle se faisait du monde phénoménal et du monde sans forme mais aussi de la notion de temporalité au sein de la loi de rétribution des actes.

1. Le sthavirayāna

Dans la dernière moitié du IV^e siècle av. J.-C., eut lieu un schisme qui divisa le saṃgha en deux camps, celui des Sthaviravādin et celui des Mahāsāṃghika, et obligea leurs représentants à réunir un concile à Pāṭaliputra qu'ils placèrent sous l'autorité de Kākavarṇa, roi du Magadha (*supra*, p. 99). Les sources des différentes écoles bouddhiques ne relatent bien évidemment pas dans les mêmes termes les circonstances qui ont amené la communauté des moines à se diviser. Lorsque les bhikṣu ont rédigé les raisons qui furent à l'origine de cette cission, ils se gardèrent bien d'exposer les faits historiques tels qu'ils s'étaient déroulés et de compromettre l'autorité et l'ascendance de leur propre lignée.

Ainsi, les Sthaviravādin rapportent-ils que Mahādeva, bhikṣu très érudit, aurait professé cinq thèses selon lesquelles un arhant, c'est-à-dire un moine bouddhiste parfaitement accompli ou nirvāṇé, suivant une tradition sotériologique remontant au Buddha lui-même et à ses proches disciples, peut être enclin à un certain nombre d'imperfections, au doute et à l'ignorance, voire être déchu de son état de nirvāṇé. Les Mahāsāṃghika remettaient donc en cause l'état

d'arhant (arhattva). Pour les futurs Sthaviravādin, il s'agissait de s'opposer à de telles opinions afin non seulement de défendre le statut propre à l'arhant, but ultime que tout bhikṣu pouvait atteindre après une longue carrière, mais encore de dénoncer le laxisme de Mahādeva et de ses disciples qui n'avaient guère les capacités requises pour parvenir à un tel statut de nirvāṇé.

Dans les sources du parti adverse, celui des Mahāsāṃghika, les causes de ce schisme ne sont pas imputables à Mahādeva mais sont dues à un moine influent qui aurait ajouté au *vinayaṭīkā* un certain nombre de nouvelles règles disciplinaires. Les futurs Mahāsāṃghika se refusèrent de les suivre alors que les autres les appliquèrent et formèrent le groupe des Sthaviravādin.

Deux grandes écoles bouddhiques virent donc le jour. Le roi Kākavarṇa aurait tranché en faveur des réformateurs de l'arhattva bien plus nombreux que les autres. Ils furent, de ce fait, nommés Mahāsāṃghika (« ceux qui appartiennent à la grande assemblée »). Les moines du parti adverse, moins nombreux et déçus, prirent l'appellation de Sthaviravādin (« ceux qui professent [la doctrine] des Anciens ») et continuèrent de suivre l'antique rigueur liée à la carrière de l'arhant.

- Les écoles des Sthaviravādin

Après le schisme qui divisa le saṃgha en Sthaviravādin et en Mahāsāṃghika, chacun de ces deux courants bouddhiques se morcela à son tour en de nouvelles écoles de pensée. Dans le premier quart du III^e siècle av. J.-C., peut-être sous le règne de roi maurya Bindusāra, des Sthaviravādin se détachèrent les Vātsīputrīya qui suivirent les thèses avancées par le moine érudit Vātsīputra. L'un des points forts de sa théorie était de reconnaître l'existence de l'individu (pudgala) transmigraient comme une réalité et non comme un simple assemblage d'agrégats (skandha). Car

pour lui, le terme technique pudgala rencontré tout au long de l'enseignement du Buddha, conservé dans les sūtra, atteste l'existence d'un sujet, d'un Soi substantiel qui seul transmigre et qui seul peut jouir du nirvāṇa. En ce sens, la thèse de l'individualité (pudgalavāda) de Vātsīputra n'est pas sans faire écho à celle des upaniṣad, et notamment à celle de l'ātman, rejetée en masse par les bouddhistes. De cette école, en dérivent quatre autres au cours des III^e-I^{er} siècles av. J.-C. à savoir les Dharmottarīya, les Bhadrayānīya, les Saṃmatīya et les Saṃnagarika. Leur nom serait forgé sur celui de leur fondateur respectif. Selon le témoignage du pèlerin chinois Hiuan-tsang, les Saṃmatīya étaient encore très nombreux en Inde au VII^e siècle ap. J.-C. L'école Vātsīputrīya, quant à elle, survécut jusqu'au XI^e siècle ap. J.-C. au dire du grand érudit tibétain Tāranātha dans son *Histoire de la doctrine [du Buddha] en Inde (rgya-gar-chos-'byung)* datant du début du XVII^e siècle ap. J.-C. Notons également l'existence de l'école Haimavata qui suivait les enseignements du *Sūtrapīṭaka* et non leurs commentaires de l'*Abhidharmapīṭaka*. Leur nom proviendrait du fait que ses tenants auraient trouvé refuge dans l'Himālaya. Par ailleurs, s'ils appartenaient à la mouvance des Sthaviravādin, ils n'en acceptaient pas moins les thèses des Mahāsāṃghika sur l'arhattva.

Mais le groupe resté fidèle à l'enseignement des Sthaviravādin se scinda à son tour quelques décennies plus tard en deux grandes écoles, l'une développant la théorie sarvāstivāda, l'autre vibhajjavāda. Ce schisme aurait eu lieu durant le règne du roi maurya Aśoka. Les Sarvāstivādin qui formaient une école très importante dans le bassin supérieur du Gange, le Nord-Ouest indien et surtout au Kāśmīr où ils s'établirent après leur séparation d'avec les Vibhajjavādin et y demeurèrent durant dix siècles, répandirent le dharma en Asie centrale, en Chine et au Tibet. Leur

tripiṭaka fut donc conservé et nous est parvenu à travers des sources sanskrites et des traductions chinoises et tibétaines. Comme leur dénomination l'indique, les Sarvāstivādin avançaient la thèse que toute chose (sarvam) existe (asti), c'est-à-dire que les phénomènes passés, présents et futurs existent substantiellement sans quoi, par exemple, l'auteur d'un acte passé ne pourrait récolter le fruit futur de ce dernier, sans quoi un acte accompli présentement ne pourrait retrouver son auteur dans le futur. S'il n'en était pas ainsi, la loi de rétribution des actes devrait être remise en cause et être infirmée. De même en serait-il de toute connaissance qui ne peut s'établir qu'en fonction de phénomènes (dharma) connaissables passés et futurs. Ceci induit que la compréhension même des quatre nobles Vérités ne peut être que progressive. De leur école en dérivait deux autres, celle des Sautrāntika, qui se référait exclusivement au sūtra (d'où leur nom), vers le second siècle av. J.-C., puis, bien plus tard, peut-être vers la fin du VII^e siècle ap. J.-C., celle des Mūlasarvāstivādin dont le *Vinayapiṭaka* a servi de règles de discipline aux tibétains convertis au bouddhisme.

Si les Sarvāstivādin résidaient pour l'essentiel dans l'Inde du Nord, les Vibhājyavādin étaient présents en Inde centrale et du Sud ainsi que sur l'île de Ceylan. Leur école professait une doctrine basée sur la distinction (vibhajya), c'est-à-dire sur l'approche distinctionniste de tout phénomène. Celle-ci s'opposait aux thèses avancées par les Sarvāstivādin. Ainsi, les Vibhājyavādin faisaient une nette distinction entre les phénomènes conditionnés passés, présents et futurs. Seul le nirvāṇa était considéré comme inconditionné. Ils enseignaient également l'instantanéité de la compréhension parfaite des quatre nobles Vérités. Pour ce qui est de l'arhātva, les Vibhājyavādin soutenaient qu'un bhikṣu ayant atteint l'état d'arhant, ne pouvait déchoir de cet état, sans quoi, ce

ne serait pas l'état d'arhant qu'il aurait atteint mais un état inférieur. Une fois arhant, le bhikṣu demeure en possession du nirvāṇa avec reste puis obtiendra au moment de sa mort le nirvāṇa sans reste qui lui assurera de ne plus jamais renaître. De cette école sont nées, au cours du III^e-II^e siècle av. J.-C., plusieurs autres, du fait peut-être de l'éloignement géographique des vihāra : les Mahīśāsaka d'où furent issus les Dharmaguptaka et les Theravādin d'où furent issus les Mahāvihāravāsin, les Abhayagirivāsin et les Jetavanīya qui, selon les chroniques cinghalaises, occupaient respectivement le Grand sanctuaire d'assemblée (mahāvihāra) vers 240 av. J.-C., le sanctuaire d'assemblée de la montagne [qui procure une vie] de quiétude (abhayagirivihāra) dans le dernier quart du I^{er} siècle av. J.-C. et le sanctuaire d'assemblée de la bamboueraie (jetavanavihāra) au milieu du IV^e siècle ap. J.-C. Ce sont de loin les écoles bouddhiques que nous connaissons le mieux puisque leur tripiṭaka a été conservé en son entier et qu'elles ont répandu leur doctrine bouddhique en Birmanie, au Siam, au Cambodge et au Laos. Mais comme toutes les autres écoles, elles ne reflètent en rien le bouddhisme originel à entendre comme la doctrine prônée à ses origines par le Buddha lui-même. Si le theravāda est issu du courant des sthāvira, sa doctrine a évolué et s'est enrichie de concepts nouveaux et de théories novatrices au cours des siècles tout comme leurs autres écoles rivales. Par ailleurs, elles durent réagir et faire face à la montée en puissance du courant du mahāyāna en absorbant un certain nombre de ses thèses. Selon un procédé littéraire récurrent basé sur la prédiction, les auteurs du *Milindapañha* affirment par la bouche du roi Ménandre que l'enseignement du Buddha est toujours sujet à querelles et que les thèses adverses sont à réfuter : « Des doutes me sont venus, vénérable : certaines des paroles du Victorieux sont des dilemmes, qui susciteront des querelles dans l'avenir. Or, dans

l'avenir, il sera difficile de trouver des hommes de ton intelligence : éclaire-moi sur ces questions, afin de réfuter les thèses adverses⁵⁰. »

Outre la scission entre les Sarvāstivādin et Vibhājyavādin, le sthaviravāda comptait également l'école des Kāśyapīya dont la doctrine apparaît plus comme un compromis entre ces deux dernières écoles rivales et dont le canon est proche de celui des Dharmaguptaka. Cette école du nord-ouest de l'Inde aurait pris naissance dans la seconde moitié du III^e siècle av. J.-C. Au VII^e siècle ap. J.-C., Hiuan-tsang ne rencontra ces Kāśyapīya qu'en Asie centrale et en Uḍḍiyāna.

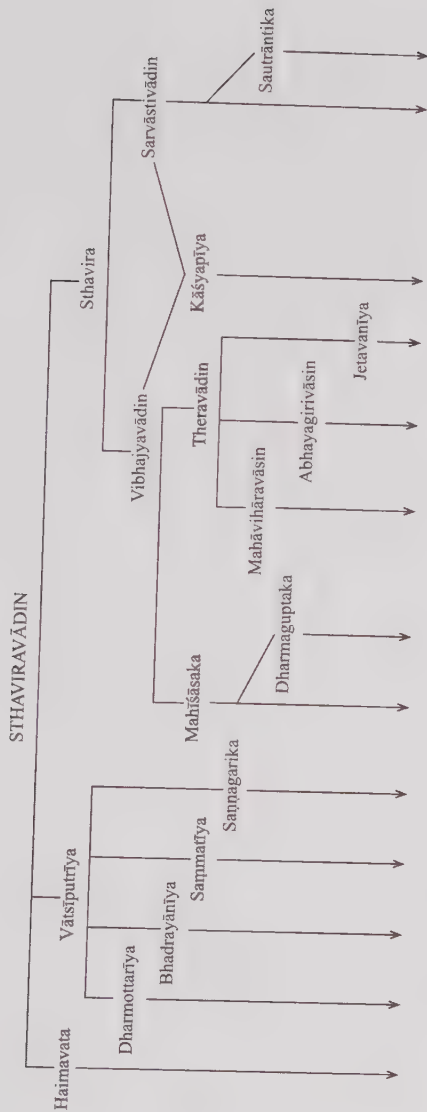


Schéma des écoles du sthaviravāda

• Les écoles des Mahāsāṃghika

Si les thèses soutenues par le moine Mahādeva ont bel et bien été à l'origine du grand schisme de Pāṭaliputra, ce qui n'est pas absolument sûr, elles montrent au moins que dans les écoles mahāsāṃghika l'arhattva ou état d'arhant avait été remis en cause et procédait du monde humain (loka) à la différence des natures d'un buddha et d'un bodhisattva qui étaient considérées comme supramondaines (lokottara). La carrière d'un bodhisattva (*infra*, p. 232) était dès lors exceptionnelle et celle d'un buddha encore plus. Les moines mahāsāṃghika prétendaient donc que l'état d'arhant était bien plus facile à atteindre que celui de bodhisattva et *a fortiori* de buddha. Ces êtres supramondains étaient considérés comme omniscients, de toute éternité, de puissance infinie et demeurant perpétuellement en contemplation. Ils pouvaient renaître selon leur propre volonté dans le monde humain pour le bien des êtres vivants et leur permettre ainsi par leur enseignement d'accumuler de nombreux actes méritoires. Pour les Mahāsāṃghika le monde réel est supramondain. Ce qui induit que toute chose mondaine (laukika) n'a aucune réalité.

Parmi les différentes écoles mahāsāṃghika, celle des Lokottaravādin demeure la mieux connue grâce au *Mahāvastu*, un ouvrage hétéroclite qui se veut être leur vinayaṭīka (« [Ici] commence le *Mahāvastu* d'après la lecture du vinayaṭīka des nobles Mahāsāṃghika Lokottaravādin [qui résident] au Madhyadeśa⁵¹. ») mais qui se révèle être une longue biographie du Buddha historique entrecoupée de jāta et d'histoires édifiantes. Originaires du Magadha, cette école s'est répandue dans la vallée indo-gangétique (Madhyadeśa) puis dans le Nord-Ouest indien et a perduré jusqu'au X^e siècle ap. J.-C. Au VII^e siècle ap. J.-C., le pèlerin chinois Hiuantsang en rencontra encore plusieurs milliers à Bāmīyān. On a supposé que le mahāyāna serait né ou au moins aurait été développé au sein de

leur école. Mais la fixation textuelle du *Mahāvastu* datant probablement du V^e siècle ap. J.-C. ne permet pas de faire de ces Lokottaravādin les initiateurs du courant mahāyānique. L'école des Lokottaravādin est parfois désignée sous le nom d'Ekavyāvahārika. Mais l'identification n'est pas aisée. Les Ekavyāvahārika ont pu être à l'origine d'une école mahāsāṃghika très proche de celle des Lokottaravādin enseignant la pratique instantanée (ekavyāvahāra) et le caractère d'instantanéité de la pensée (ekakṣaṇikacitta) d'un buddha.

De la scission des Mahāsāṃghika au cours du III^e siècle av. J.-C. est issue également l'école des Gokulika de laquelle dérivent les Bahuśrutīya (« ceux qui ont beaucoup entendu ») et les Prajñaptivādin (« ceux qui professent la doctrine de la dénomination »). Leurs différends reposent essentiellement sur ce qui doit être considéré comme mondain ou supramondain, ce qui apparaît comme réalité absolue ou non. Une autre école, celle des Caitika, se sépara au cours du III^e siècle av. J.-C. des Mahāsāṃghika et ses tenants migrèrent alors vers le pays d'Andhra où ils résidèrent durant de nombreux siècles, jusqu'à leur disparition. Au I^{er} siècle av. J.-C., les Pūrvaśāila et les Aparāśāila (ou Uttaraśāila) se détachèrent de leur école d'origine. Puis entre le III^e et le IV^e siècle ap. J.-C., les écoles des Rājagīrika et des Siddhārthika, issues de celle des Aparāśāila, virent le jour dans le pays d'Andhra. Au VII^e siècle ap. J.-C., les écoles mahāsāṃghika étaient présentes essentiellement dans les territoires du nord-ouest de l'Inde et de l'actuel Andhra Pradesh. Empreintes de doctrines mahāyāniques de plus en plus marquées, qu'elles véhiculèrent au fur et à mesure de leurs implantations dans l'Inde, elles s'opposaient au Sthaviravādin. Mais leur capacité d'ouverture aux nouvelles doctrines leur a finalement été fatale. Le mahāyāna a fini par les absorber toutes.

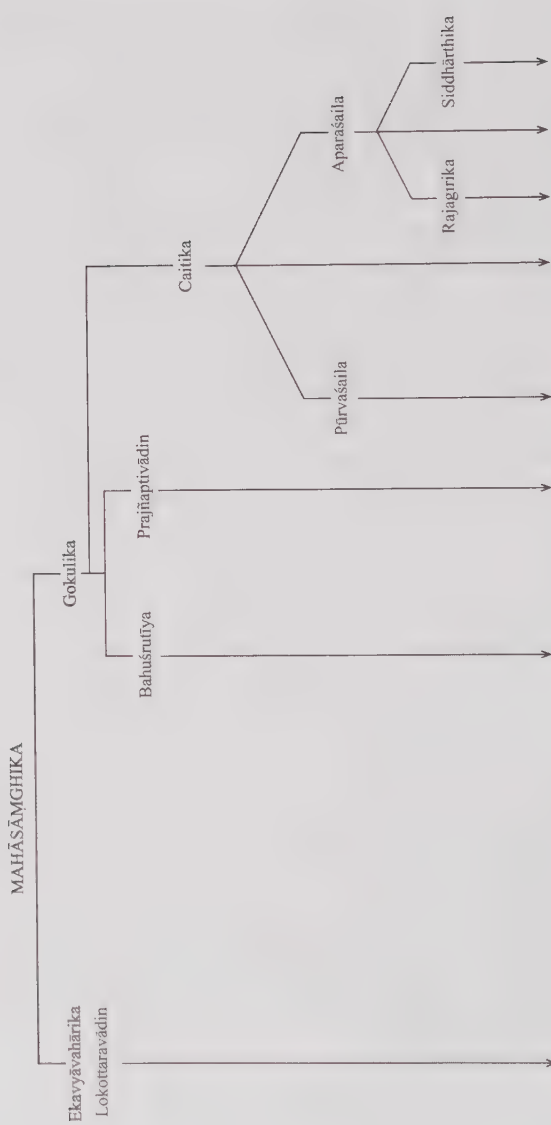


Schéma des écoles mahāsāṁghika

Au VII^e siècle ap. J.-C., Hiuan-tsang dénombra encore lors de son voyage pas moins de 130 000 bhikṣu appartenant soit aux écoles des Sthaviravādin (les Saṃmatīya étaient de loin les plus nombreux [65 000], suivis des Sarvāstivādin [16 000]) soit à celle des Mahāsāṃghika, répartis dans quelque 6 000 vihāra de l'Asie centrale à l'Inde du Sud.

2. Le mahāyāna

L'origine du mahāyāna demeure encore obscure pour les bouddhologues. Puisqu'il n'a pas pu apparaître *ex nihilo*, il ne peut provenir que d'une lente évolution au sein des écoles bouddhiques anciennes et plus probablement de celles des Mahāsāṃghika entre le II^e siècle av. J.-C. et le II^e siècle ap. J.-C. L'hypothèse selon laquelle il serait issu des écoles des Bahuśrutīya et des Prajñaptivādin est admise. Néanmoins, les recherches actuelles tentent toujours de distinguer les éléments pré-mahāyāniques, dont les Mahāsāṃghika auraient été les initiateurs, des éléments mahāyāniques qu'ils auraient empruntés et introduits dans leur canon au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne afin d'absorber cette nouvelle tendance doctrinale ou plus simplement afin de la suivre.

Ce courant mahāyānique n'a donc pas, à son origine, de fondateur et la tradition bouddhique n'en a désigné aucun. Il s'imposa progressivement aux différentes écoles et prit son essor suite à des facteurs multiples qui reposent en partie sur une réévaluation de l'obtention de l'état d'arhant (arhattva) et le développement de la voie des bodhisattva (bodhisattvayāna) qui demandait de tourner sa pensée vers l'atteinte exclusive de la bouddhéité (bodhicitta), démarche ouverte tant aux moines qu'aux laïcs (*infra*, p. 232). De nouveaux sūtra furent écrits et présentés comme l'enseignement caché du Buddha réservé aux êtres capables d'en saisir le sens profond. Ces

sūtra étaient donc regardés comme des paroles authentiques du fondateur qui y révélait la possibilité pour tout un chacun d'atteindre la bouddhété et non pas simplement une vie future meilleure, voire le nirvāṇa. Dans les textes mahāyāniques, l'enseignement du Buddha est donc présenté selon des niveaux de compréhension différents en fonction des capacités des êtres auxquels ils s'adressent. Les tenants du mahāyāna purent introduire d'autant plus aisément leur doctrine novatrice qu'ils ne rejetaient pas la voie des anciens śrāvaka (śrāvakayāna), ni celle des pratyekabuddha (pratyekabuddhayāna) mais présentaient la leur comme l'aboutissement ultime de celles-ci⁵². C'est pourquoi ils dénommèrent par la suite leur voie du bodhisattva (bodhisattvayāna) le mahāyāna ou « grand véhicule » conduisant à la bouddhété qu'ils différencièrent alors de tout autre pratique bouddhique qu'ils désignèrent sous le nom de hīnayāna ou « petit véhicule » conduisant à l'arhattva et au nirvāṇa.

Mais tous les mahāyānistes n'étaient pas aussi ouverts vis à vis des autres voies bouddhiques. Certains, comme les auteurs du *Lalitavistara*⁵³, imposèrent leur sūtra non seulement en en faisant la parole même du Buddha (buddhavācānā) qui prédit grâce à son omniscience les réticences à l'encontre de celui-ci le jour où il serait révélé mais encore en menaçant tout moine, nonne ou laïc, qui ne l'accepterait pas comme parole authentique du fondateur, de finir après leur mort au fond du plus terrible des enfers :

« [Bhagavat dit :] "Ānanda, en ce temps-là, ils ne croiront pas possible la manifestation de la puissance surnaturelle du Buddha, à plus forte raison, les manifestations de la puissance surnaturelle du Tathāgata Bodhisattva étant Bodhisattva. Ānanda, quelle suite de conceptions déréglées concevront ces hommes de ténèbres ! Eux qui rejeteront les lois du Buddha, vaincus par le gain, les honneurs et la renommée, ces hommes vils et grossiers, plongés dans la fange, vaincus par le gain et les honneurs." Ānanda dit : "Il y aura, Bhagavat, dans un temps à venir, de pareils religieux (bhikṣavo) qui

rejetteront un aussi excellent Sūtra et parleront contre lui ?" Bhagavat dit : "De pareils hommes, Ānanda, qui rejetteront cette fin des Sūtra (sūtrāntām), parleront contre lui, et concevront bien d'autres conceptions coupables, sans souci de leurs devoirs de śrāmaṇa, paraîtront certainement." Ānanda dit : "Quelle sera donc, ô Bhagavat, la voie de pareils hommes sans vertu, quelle sera leur destinée future ?" [...] Bhagavat dit : "Ānanda, la conduite de ces êtres n'étant pas réglée, ils iront avec ceux qui ont une conduite déréglée et, par cette conduite déréglée, ils tomberont dans l'Avīci, le grand enfer. Pourquoi cela ? Quels qu'ils soient, Ānanda, les religieux ou religieuses (bhikṣavo vā bhikṣuṇyo vā), dévôts ou dévotes (upāsakā vā upāsikā vā), qui, ayant entendu un pareil Sūtra, ne l'accueilleront pas bien, n'y auront pas foi, et le rejetteront, seront, aussitôt leur mort, précipités dans l'Avīci, le grand enfer⁵⁴." »

Quant aux autres êtres vivants qui n'appartenaient pas au saṃgha et qui s'étaient engagés sur d'autres gués (tīrtha, d'où leur désignation sous le nom de tīrthika) afin de franchir le fleuve des souffrances qu'est le saṃsāra, ils n'étaient que « vers luisants »⁵⁵ car la lumière de la vraie doctrine (saddharma) professée par le Buddha éclipsait le peu d'éclat de la leur et en venait aisément à bout : « Elles sont anéanties, les troupes des misérables Tīrthika aux vues opposées [à la vérité] (bhagnā[ḥ] kutīrthikagaṇā[ḥ] viparītadr̥ṣṭir), embarrassés qu'ils sont dans les liens des passions de l'existence et placés à la limite de l'existence. Après avoir entendu les lois de la vacuité qui s'appuient sur une cause (hetu), ils se sont enfuis comme des troupes de chacals à la voix du lion⁵⁶. »

Les mahāyānasūtra furent progressivement acceptés par moines et laïcs. Beaucoup d'entre eux continuèrent à suivre la voie des auditeurs (śrāvakayāna) tout en intégrant celle des bodhisattva. Il pouvait donc y avoir dans un même vihāra sthāviravāda ou mahāsāṃghika des moines qui demeuraient fidèles à la doctrine ancienne de leur école et

d'autres qui pratiquaient également cette nouvelle voie vers la bouddhité. Ceci est d'ailleurs attesté par les bouddhistes chinois qui rapportèrent indifféremment des textes appartenant tout autant aux écoles des Sthaviravādin et des Mahāsāṃghika qu'à celles du mahāyāna et avec lesquels ils composèrent leur propre canon. Au VII^e siècle ap. J.-C., Hiuan-tsang avait visité des vihāra dans lesquels la voie des auditeurs et celle des bodhisattva étaient pratiquées ensemble et avait dénombré plus de 70 000 mahāyānistes répartis dans plus de 7 000 vihāra.

Le mahāyāna s'est également développé dans un contexte religieux indien très particulier que fut, à partir du II^e siècle av. J.-C., celui de la pratique dévotionnelle (bhakti) envers une entité transcendante. Cette attitude, à tendance monothéiste, a progressivement envahi les diverses confessions religieuses qu'il s'agisse du viṣṇuïsme dont elle serait issue, du kṛṣṇaïsme dont les adeptes espèrent la grâce de Kṛṣṇa afin qu'il les affranchisse de la vieillesse et de la mort⁵⁷, du śivaïsme dont les Śivabhāgavata attendent de s'unir à Śiva par la grâce (anugraha) qu'il peut leur accorder, voire du yoga dont les yogin pratiquent la dévotion (praṇidhāna) envers leur Seigneur (Īśvara) afin d'atteindre l'union suprême (samādhi⁵⁸), etc. Le Buddha du mahāyāna revêt un grand nombre des aspects caractéristiques des divinités auxquelles est rendu le culte de la bhakti. Le Buddha est nommé Bhagavant, qui au-delà d'une simple appellation honorifique, qualifie une divinité qui a la souveraineté pour fonction, prend part à la détresse de son dévot et le secourt par sa grâce ou plus largement par sa descente (avatāra) dans le monde phénoménal, tout comme le Buddha descendit du ciel Tuṣita afin d'enseigner aux hommes la vraie Doctrine (saddharma) libératrice. Ainsi, toute divinité confessée bhagavant fait montre de bienveillance et de compassion envers les êtres qui sont tourmentés par le flot incessant des transmigrations et

qui cherchent à s'en libérer. Dans le mahāyāna, la place accordée aux bodhisattva qui, au cours de leurs renaissances infinies, apportent leurs secours à tous les êtres, participe de cette bhakti. La dévotion envers les Buddha, comme Amitābha, et les bodhisattva tels Maitreya, Avalokiteśvara ou Mañjuśrī, fut considérée comme méritoire et bien plus aisée pour tout un chacun, aussi bien moines que laïcs, que les pratiques exigeantes relevant de la vie disciplinaire et monastique des anciennes écoles bouddhiques. Les actes méritoires des bodhisattva emplis de compassion sont les garants de la délivrance que les êtres vivants, pris dans le monde phénoménal, espèrent d'eux. À Bāmiyān, par exemple, les peintures représentant en grand nombre le bodhisattva Maitreya entouré de mille buddha attestent que leurs commanditaires et les dévots bouddhistes espéraient renaître grâce à leur dévotion envers sa personne au ciel Tuṣita où il trône en cakravartin, en monarque universel.

Au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne, des grands érudits écrivirent de vastes traités sur la doctrine mahāyānique et portèrent à un haut niveau philosophique la pensée bouddhique. Deux grandes écoles marquèrent le mahāyāna. La première fut fondée au II^e siècle ap. J.-C. par Nāgārjuna qui enseignait la doctrine de la vacuité (śūnyatāvāda, *infra*, p. 227) et qui prônait la voie du Milieu ou madhyamaka, autre nom donné à cette école et à ses adeptes, les mādhyamika. La seconde fut fondée au IV^e siècle ap. J.-C. par deux frères, les grands théoriciens Asaṅga et Vasubandhu, qui professaient la doctrine du discernement (vijñānavāda, *infra*, p. 239) basée sur la pratique du yoga, d'où le nom de yogācāra donné à cette école du mahāyāna.

148

CHAPITRE VI

VIE MONASTIQUE ET UPĀSAKISME

Depuis le temps de la fondation du saṃgha par le Buddha jusqu'à sa disparition sur le sol indien, le mode de vie des bhikṣu a évolué et est progressivement passé de l'errance traditionnelle des śrāmaṇes à une sédentarisation de plus en plus importante notamment par la construction de grands lieux de rassemblement (saṃghārāma) et d'éminents centres d'étude. Dès le début des premières conversions, deux possibilités s'offraient à qui montrait le désir de suivre l'enseignement du Buddha. La première était de devenir upāsaka, c'est-à-dire de demeurer dans la vie mondaine tout en prenant refuge dans le triple joyau (triratna) que sont le Buddha, sa doctrine (dharma) et sa communauté (saṃgha) et de respecter scrupuleusement les cinq observances (śīla) fondamentales (*infra*, p. 161). La seconde était d'abandonner la vie mondaine et d'entrer en religion c'est-à-dire de devenir bhikṣu. Cette seconde possibilité était considérée de loin la plus profitable pour l'être humain qui souhaitait atteindre le nirvāṇa et la délivrance du cycle des transmigrations (saṃsāra).

1. La vie de bhikṣu et de bhikṣuṇī

Si nous nous en tenons aux efforts (āśrama) ascétiques successifs d'un brāhmaṇe, tels qu'ils sont décrits dans le *Traité des lois de Manu* (*Mānavadharmaśāstra*), nous constatons qu'au soir de sa vie, celui-ci pouvait quitter sa maison afin de consacrer le reste de son existence à la quête de la délivrance (mokṣa) du saṃsāra :

« [2] Lorsque le chef de famille (gṛhasthas) voit sa peau se rider et ses cheveux blanchir, et qu'il a sous ses yeux le fils de son fils, qu'il se retire dans une forêt (āraṇyaṃ). [3] Renonçant aux aliments qu'on mange dans les villages (grāmyaṃ) et à tout ce qu'il possède, confiant sa femme à ses fils, qu'il parte seul, ou bien qu'il emmène sa femme avec lui. [4] Emportant son feu consacré et tous les ustensiles domestiques employés dans les oblations, quittant le village pour se retirer dans la forêt (grāmād āraṇyaṃ niḥsṛtya), qu'il y demeure en maîtrisant ses organes des sens⁵⁹. »

Cette vie retirée dans un lieu non domestiqué et demeuré, de ce fait, sauvage, était le propre d'un brāhmaṇe devenu vānaprastha, de celui qui habitait désormais la forêt (vana), c'est-à-dire qui s'était éloigné du village et de la vie mondaine. Mais, le vānaprastha n'appartenait pas au courant des śramaṇes qui résidaient, quant à eux, dans des lieux inhospitaliers, jungles ou déserts, encore plus éloignés des villages. Sa vie durant, le vānaprastha continuait à offrir aux dieux des matières oblatoires qu'il versait dans le feu sacrificiel (*infra*, p. 189) duquel serait un jour allumé son bûcher funéraire, ultime sacrifice de sa personne aux dieux. Le śrāmaṇe, quant à lui, quittait non seulement la vie mondaine, mais plus encore la société des ārya, c'est-à-dire des deux-fois-nés (dvija⁶⁰) qui avaient à charge au sein de leur famille de sacrifier aux dieux. En éteignant définitivement leur feu domestique (gārhapatya), ils s'excluaient du monde des sacrifiants et ne pouvaient plus recevoir les rites funéraires qui leur assuraient une vie *post-mortem* au monde des ancêtres (*infra*, p. 189). Seule leur quête de la délivrance pouvait leur permettre de sortir du cycle des transmigrations. Plus lourd de conséquences était donc, dans la société ārya, de partir à la conquête de la non-mort (amṛta) sans s'être assuré d'une descendance qui, seule, pourrait conduire, à sa mort, le défunt au monde des ancêtres ou des dieux grâce aux rites funéraires. C'est pourquoi, les brāhmaṇes mettaient en garde tous ceux qui, désireux

d'atteindre la délivrance du saṃsāra, n'avaient pas au préalable étudié le Veda, assuré sa descendance et sacrifié aux dieux. Pour eux, une telle personne était vouée après sa mort non pas à monter au monde céleste et lumineux des dieux mais à descendre sous terre dans quelque lieu infernal :

« [36] Lorsqu'il a étudié les Veda de la manière prescrite par la loi, lorsqu'il a donné le jour à des fils suivant le mode légal, et offert des sacrifices autant qu'il a pu, [ses trois dettes étant acquittées], il peut alors n'avoir d'autre pensée que la délivrance finale (mokṣe). [37] Mais le deux-fois-né qui, sans avoir étudié les Veda, sans avoir engendré des fils et fait des sacrifices, désire la délivrance finale (mokṣam), va dans l'enfer (vrajaty adhaḥ)⁶¹. »

Face aux conversions et aux entrées de plus en plus nombreuses dans des courants śrāmaṇiques de jeunes gens des trois classes sociales (varṇa) qui n'étaient pas encore maîtres de maison (gṛhapati), qui n'avaient donc pas assuré leur descendance et qui ne payeraient jamais d'honoraires aux brāhmaṇes pour la mise en place et la réalisation de sacrifices dont ils n'auraient que faire, la classe brāhmaṇique fut obligée de se positionner en les menaçant d'une vie *post-mortem* infernale. Dans les sūtra bouddhiques, il n'est pas rare de lire le mécontentement des brāhmaṇes qui voyaient leur propre descendance, ayant à charge d'assurer les rites funéraires après leur mort, quitter le foyer et les études du Veda pour embrasser la vie de bhikṣu. Ceux-ci étaient d'autant plus affligés que le saṃgha bouddhique, au cours de son histoire, accepta progressivement des novices de plus en plus jeunes, dès l'âge de huit ans et concurrençaient alors le stade de brahmacārin, d'étudiant brāhmaṇique (*infra*, p. 189).

Si des novices (śramaṇera) pouvaient être accueillis dans le saṃgha dès l'âge de huit ans et suivre une longue formation, l'ordination (pravrajyā) proprement dite n'était accordée qu'à l'âge de vingt ans. Le terme sanskrit pravrajyā désigne le fait de quitter, d'abandonner la maison pour embrasser la vie errante de śramaṇe, en l'occurrence dans le bouddhisme celle de bhikṣu, de religieux mendiant. Selon les sūtra, aux origines du saṃgha, les postulants étaient ordonnés par le Buddha lui-même. Ce fut le cas de ses cinq premiers disciples qui avaient déjà quitté la vie mondaine depuis tant d'années et pratiquaient avec rigueur les mortifications. Selon un rituel qui ne changera guère au fil des siècles, les ascètes demandèrent au Buddha l'ordination : « Ils dirent alors au Bienheureux : "Daignez, Seigneur, faire de nous des solitaires, daignez nous donner l'ordination." Le Bienheureux répondit : "Approchez, moines, bien enseignée est la Loi ; vivez dans la sainteté pour arriver à la suppression complète de la douleur⁶²." » Par la suite, les nouveaux et nombreux bhikṣu qui avaient prêché la doctrine (dharma) au hasard de leurs pérégrinations et qui avaient captivé leurs auditeurs au point que ceux-ci désiraient entrer dans le saṃgha, avaient la charge de les conduire et de les présenter au Buddha afin qu'il leur conférât l'ordination. Mais avec le temps, les distances furent de plus en plus grandes et il devenait impossible de venir trouver le Buddha pour chacune des ordinations, d'autant moins que ce dernier se déplaçait également d'une région à l'autre. Après sa mort, les bhikṣu durent inévitablement procéder par eux-mêmes à l'ordination des nouveaux postulants. Ainsi, très tôt, le Buddha semble avoir accordé aux bhikṣu la liberté de conférer l'ordination aux novices qui devaient, pour l'obtenir, raser leurs cheveux et leur barbe, revêtir les trois robes teintes et répéter par trois fois la formule de refuge consacrée :

« Je vous accorde cette permission, moines. Désormais, conférez vous-mêmes, dans les différentes régions, les deux

ordination inférieure et supérieure [à ceux qui désirent les recevoir]. Et vous les leur confèrerez, moines, de la manière suivante : Que celui [qui désire recevoir l'ordination] d'abord rase sa chevelure et sa barbe, revête les trois robes jaunes, ajuste la robe extérieure de façon à la rejeter sur l'une des épaules, salue les pieds du moine [avec la tête], et s'assie les jambes repliées ; puis, qu'il joigne les mains et vous dise : "Je me réfugie auprès du Bouddha, je me réfugie dans le Dhamma [la Loi], je me réfugie dans le Sangha [la Communauté des moines]", et qu'il répète cette formule une seconde puis une troisième fois. J'ordonne, moines, que le renoncement au monde soit exprimé et l'ordination conférée par cette déclaration trois fois répétée⁶³. »

Mais cette ordination qui consistait pour l'essentiel à répéter par trois fois la prise de refuge dans le triple joyau s'avéra quelque peu insuffisante. Quiconque, en effet, récitait la formule de refuge appartenait au saṃgha. Ce dernier n'avait alors aucune garantie sur les bonnes intentions du nouvel arrivant. Des dispositions furent donc prises. Aussi, tout novice fut mis sous l'autorité d'un précepteur (upādhyāya) qui avait à son actif plus de dix années d'ancienneté dans le saṃgha. C'est donc le précepteur qui, dorénavant, préparait et présentait le postulant lors de l'ordination devant dix bhikṣu et qui était garant de sa détermination à embrasser la vie d'ascète mendiant, ceci afin d'éviter qu'entrent dans le saṃgha, des criminels, des malades, des infirmes, des hommes sous l'autorité d'autres comme les soldats ou les esclaves. Les enfants devaient obtenir l'autorisation parentale pour pouvoir accéder au noviciat. Le novice recevait un bol à aumônes (patra) et les trois vêtements (cīvara) : une robe recouvrant le bas de son corps, un vêtement pour couvrir le haut de son corps et un manteau. Ces vêtements étaient confectionnés à partir de lambeaux d'étoffes ramassés sur les lieux de crémation ou sur les tombes des cimetières puis plus tard avec des étoffes offertes par les fidèles laïcs.

Après son ordination, tout bhikṣu pouvait également posséder des sandales, une ceinture, un rasoir, un filtre pour boire afin de ne pas ôter la vie à quelque être vivant, puis selon les besoins de chacun et suivant les conditions climatiques de l'Inde du Nord ou du Sud, une couverture, un bâton, un éventail, etc. Quant à son instruction, elle était assurée par un maître (ācārya).

Une fois ordonné, le nouveau bhikṣu devait faire preuve d'une conduite morale (śīla) exemplaire basée sur cinq observances fondamentales : s'abstenir [1] d'attenter à la vie (prāṇatipāta), [2] de s'emparer de ce qui n'a pas été donné (adattādāna), [3] de toute conduite non chaste (abrahmacarya), [4] de mentir (mṛṣāvāda), [5] d'absorber de l'alcool (madyapāna). À ces cinq abstentions premières s'ajoutent, selon les vinaya des écoles du sthaviravāda, d'autres observances que tout ascète mendiant pouvait suivre séparément ou ensemble afin de se parer des vertus de celui qui a fait choir en le secourant (dhūtaguṇa) de sa personne tout désir mondain : ne porter que des vêtements faits de lambeaux d'étoffes ramassés, ne porter que trois vêtements (cīvara), ne manger que de la nourriture reçue en aumône, faire la tournée d'aumônes de village en village, ne s'asseoir qu'une seule fois pour manger la nourriture mendiée, n'utiliser que son unique bol pour contenir la nourriture mendiée, manger le repas unique avant midi, vivre en des lieux boisés (āraṇya), demeurer au pied des arbres, vivre en un lieu à découvert, demeurer sur un champ de crémation, dormir à même le sol sur une natte ou sans, dormir assis. Ainsi, selon leur vinaya, les bhikṣu Theravādin devaient observer dix préceptes : [1] ne pas tuer, [2] ne pas voler, [3] ne pas avoir de relations sexuelles, [4] ne pas mentir, [5] ne pas boire d'alcool, [6] ne pas manger après midi, [7] ne pas danser, chanter, assister à des spectacles, [8] ne pas porter de guirlande de fleurs, ni se parfumer, [9] n'utiliser ni lits ni sièges confortables, [10] n'accepter ni or ni argent.

À l'origine, le bhikṣu, ascète mendiant et errant, n'avait pas d'habitat et devait coucher à même le sol au pied des arbres ou sur des lieux de crémation. Il devait vivre en mendiant sa nourriture de village en village et ne pas demeurer plusieurs jours au même endroit afin de respecter son vœu de renoncement au monde. D'après les sources bouddhiques, il semble que les bhikṣu erraient ainsi durant toute l'année à la différence des autres śramaṇas qui habitaient des huttes ou des grottes durant les mois de la saison des pluies. Cette distinction provient peut-être du fait que le Buddha avait chargé tout bhikṣu de répandre sa doctrine (dharma) et de convertir les gens qu'ils rencontreraient. Mais, le saṃgha dut se plier aux coutumes des différents courants śramaṇiques et accepter que ses ascètes mendiants n'errant plus durant la saison des pluies au détriment des êtres vivants :

« En ce temps-là, le Bienheureux séjournait au Pâturage des écureuils, dans le Bosquet des Bambous, à Radjagaha. En ce temps-là, la retraite des moines pendant la saison des pluies n'avait pas encore été instiutée par le Bienheureux. Et les moines continuaient leurs voyages pendant l'hiver, l'été et la saison des pluies.

La population en était ennuyée, murmurait et s'irritait, disant : "Comment se fait-il que les samanass des Sakyas continuent à voyager durant l'été et l'hiver et même pendant la saison des pluies ? Ils foulent aux pieds les jeunes herbes, ils nuisent à la vie des plantes et détruisent beaucoup de petits êtres vivants. Alors que les ascètes appartenant à d'autres écoles dont la doctrine est pernicieuse se retirent en certains endroits qu'ils ont organisés pour y vivre pendant la saison des pluies ; alors que les oiseaux font leurs nids sur le faite des arbres et les disposent pour y vivre pendant la saison des pluies, les samanass des Sakyas continueraient à voyager durant l'été, l'hiver et la saison des pluies, foulant aux pieds les jeunes

herbes, nuisant à la vie des plantes et détruisant beaucoup de petits êtres vivants ?"

Alors, ayant appris que la population était ennuyée, murmurait et était irritée, certains moines en avisèrent le Bienheureux. En conséquence [de ce fait] et à cette occasion, le Bienheureux, après avoir prononcé un sermon, dit aux moines : "Je décide, moines, que vous entrerez en retraite pendant la saison des pluies⁶⁴." »

Dès les débuts de la mise en place du saṃgha, le Buddha s'était vu attribuer par le roi Bimbisāra et de riches marchands des parcs dans lesquels il pouvait réunir ses bhikṣu de plus en plus nombreux afin de leur enseigner la doctrine. Ces parcs servirent de lieux de rassemblement pour la retraite dès le commencement de la saison des pluies, vers juin-juillet. Les bhikṣu avaient alors l'autorisation de construire de petites huttes qu'ils détruisaient une fois la retraite terminée vers octobre-novembre et la reprise de leurs pérégrinations. C'est ainsi que naquirent progressivement les sanctuaires d'assemblée (vihāra) permanents. En effet, si la plupart des moines mendiants repartaient sur les routes, certains d'entre eux, atteints de maladies, usés par la vieillesse, ne le pouvaient pas. Les moines leur devaient assistance et avaient donc l'obligation de les soigner et donc de demeurer au même endroit. Par ailleurs, il fallait au saṃgha gérer les dons de plus en plus nombreux des laïcs pour qui ceux-ci représentaient autant d'actes méritoires. Les vihāra se développèrent et devinrent au fil des siècles de grands ensembles de bâtiments construits en dur (*infra*, p. 165).

La vie des bhikṣu était rythmée par la célébration, tous les sept jours de l'uposatha, jour de jeûne et d'observances strictes. Tous les quatorze jours, lors de la pleine lune et de la nouvelle lune, avait lieu l'uposatha avec confession. Les bhikṣu se réunissaient alors et chacun devait confesser publiquement ses manquements aux règles

disciplinaires lors de leur énumération par le doyen de la communauté. Selon leur gravité, chacune de ces fautes énoncées était sanctionnée soit par une expulsion définitive (relation sexuelle, meurtre, vol, prétendre avoir atteint l'état d'arhant sans y être parvenu) ou temporaire de la communauté, soit par l'abandon d'objets indûment obtenus ou des pénitences pour des fautes plus mineures. Ne pas avouer ses fautes était considéré comme un mensonge qui s'ajoutait alors à la liste des manquements. Lorsque le doyen récitait les groupes de manquements tels qu'ils sont conservés dans le *Prātimokṣa*, il demandait à l'assemblée par trois fois si celle-ci était pure. Les bhikṣu qui avaient fauté, avaient donc la possibilité de faire leur examen de conscience au fur et à mesure de l'énonciation des manquements aux règles disciplinaires et de déclarer à temps leur transgression. Mais il était également admis, même obligatoire, de dénoncer les fautes qu'un bhikṣu avait commises, si quiconque en avait connaissance. En gardant le silence, le bhikṣu témoignait que son confrère était pur. Aussi, ne pas dénoncer une faute commise par autrui était-il un mensonge qui demandait d'être avoué et sanctionné. Les pénitences consistaient pour la plupart en une période de probation, calculée avec précision, par exemple égale au nombre de jours séparant la faute de sa confession, durant laquelle le coupable devait ne plus réitérer le dit manquement et effectuer des corvées à l'intérieur du vihāra dont il ne pouvait sortir. Cette mise à l'écart achevée, le bhikṣu était réintégré pleinement dans la communauté après une procédure de rappel (āhvayana).

Selon les écoles bouddhiques, ces règles, conservées dans leur vinaya, étaient plus ou moins nombreuses. Le *Prātimokṣa* (pāli : pāṭimokkha) de l'école des Theravādin compte 227 règles disciplinaires à observer ou plus précisément 227 fautes à éviter pour les bhikṣu. Elles sont au nombre de 311 pour les bhikṣuṇī. Ce catalogage de fautes a été enrichi au fur et à mesure de situations

nouvelles qui s'imposaient au saṃgha mais aussi en fonction des déviances de tels ou tels bhikṣu et bhikṣuṇī.

La communauté des moniales (bhikṣuṇī) se serait constituée du vivant du fondateur à la demande de sa tante Mahāprajāpatī Gautamī appuyée par Ānanda (*infra*, p. 349). Avant même l'avènement du bouddhisme, des femmes pouvaient accompagner leur mari dans la forêt afin d'y pratiquer l'ascétisme propre au vānaprastha (*supra*, p. 150), suivaient l'enseignement de doctrines dont elles débattaient, comme en témoignent certaines *Upaniṣad*, ou avaient abandonné toute vie mondaine pour rejoindre des communautés de śramaṇī comme celle des ājīvika ou des jāīna (*infra*, p. 202), antérieures certainement à celle fondée par le Buddha. Les bhikṣuṇī étaient vouées à des règles disciplinaires identiques à celles des bhikṣu auxquelles s'additionnaient plusieurs dizaines d'autres, relatives à leur condition féminine. Sous l'autorité exclusive de la communauté des moines, toute bhikṣuṇī devait impérativement observer huit devoirs sous peine d'exclusion du saṃgha : [1] toute bhikṣuṇī, même ordonnée depuis cent ans, doit respect aux bhikṣu même ordonné le jour même ; [2] les moniales ne peuvent passer la retraite de la saison des pluies là où il n'y a pas de moines ; [3] Deux fois par mois les moniales doivent demander aux moines la date de l'uposatha et les solliciter afin de venir leur enseigner le saddharma ; [4] À la fin de la retraite de la saison des pluies, les bhikṣuṇī doivent inviter les deux communautés (moines et moniales) à formuler toute accusation contre elles s'il y a eu quelque manquement durant la période de retraite ; [5] Une moniale qui a commis une faute grave doit demander à la communauté des moniales une période de probation de quinze jours puis aux deux communautés (moines et moniales) son rappel ; [6] Une postulante peut demander aux deux communautés son ordination après avoir accompli deux années probatoires durant lesquelles elle aura

scrupuleusement observé les six premiers préceptes des moines (*supra*, p. 154) ; [7] Il n'est pas permis à une moniale de faire un reproche à un moine mais un moine peut faire un reproche à une moniale ; [8] Il est interdit aux moniales d'enseigner les moines mais les moines peuvent enseigner aux moniales (voir l'extrait du *Bhikṣuṇīvinaya* des Mahāsāṃghika-Lokottaravādin, *supra*, p. 68).

Tout comme pour les śramaṇera, une novice (śramaṇerī) avait une préceptrice et une instructrice. Elle pouvait demander l'ordination à l'âge de vingt ans après avoir observé durant deux années les six premiers préceptes. Cela veut dire que son noviciat était un peu moins difficile que celui des moines. Elle pouvait durant ces années encore chanter et danser, porter des guirlandes de fleurs et se parfumer, dormir dans un lit confortable et recevoir de l'or et de l'argent. Par ailleurs, il était possible à une femme mariée d'entrer dans la communauté des bhikṣuṇī après avoir obtenu de sa famille et de son mari leur autorisation. Lors de son entrée au noviciat, elle devait se présenter d'abord à la communauté des moniales puis ensuite à celle des moines. Lors de sa première présentation, elle devait répondre aux interrogations portant sur ses aptitudes physiques et mentales. Les moniales pouvaient procéder à son examen pour s'assurer qu'elle était bien sexuellement une femme, qu'elle ne souffrait d'aucune maladie, notamment contagieuse, relevant des cas d'empêchement d'entrer dans le saṃgha. Puis, la postulante se présentait à la communauté des moines qui lui posaient à nouveau les questions relatives aux cas d'empêchement. Lorsque les deux communautés (moines et moniales) donnaient leur assentiment, la candidate pouvait recevoir l'ordination. Les aptitudes physiques et mentales requises n'avaient pas que pour fonction de préserver une communauté saine, elles étaient de rigueur pour toute bhikṣuṇī qui s'engageait sur la voie de la délivrance. En effet, il leur était reconnu la capacité d'atteindre l'état d'arhant.

Selon le récit introductif de chacune des règles disciplinaires, jamais les moines ne portaient accusation contre les moniales. Ce sont les bhikṣuṇī elles-mêmes qui, constatant une déviance ou une situation embarrassante vécue par l'une d'entre elles, la rapportaient au Buddha. Parfois, la rumeur populaire ou le mécontentement des fidèles laïcs obligeaient les bhikṣuṇī à aller trouver le Buddha afin de quérir son avis sur tel ou tel comportement acceptable ou répréhensible. Ce dernier se prononçait alors sur le point de litige, rendait son jugement, édictait une règle accompagnée d'une sanction en cas de transgression. Tout comme le *Bhikkhunīvibhaṅga* des Theravādin, le *Bhikṣuṇīvinaya* de l'école des Mahāsāṃghika-Lokottaravādin énumérait ces différentes obligations spécifiques à la vie des moniales : interdiction, par exemple, de porter des bijoux ou des guirlandes de fleurs, de se farder, de revêtir de la soie fine qui laisse voir par transparence le corps lorsqu'il pleut, de prendre des bains de vapeur afin d'éviter tout viol ; obligation de ceindre les seins par une bande de tissu afin de les maintenir serrés et de les cacher, d'employer un linge spécifique lors des menstrues et de ne pas le laver dans un cours d'eau mais à l'aide d'une cruche, d'utiliser un vêtement de bain pour se laver dans la rivière afin d'éviter d'être observée par autrui ; interdiction d'avoir des relations sexuelles avec des hommes, des femmes, des animaux, de se masturber du plat de la main ou avec des substituts (radis, concombre, oignon, racine, etc.), de prendre plaisir sous la pression d'un jet d'eau, de construire des lieux d'aisances fermés dans lesquels certaines bhikṣuṇī avaient accouché et laissé mourir leur progéniture...

La communauté des bhikṣuṇī était sous l'autorité des moines. Elles devaient les solliciter afin qu'ils leur dispensent l'enseignement du dharma et pour toute ordination nouvelle, exclusion et réintégration. Cette tutelle semble à première vue abusive mais dans une société de type patriarcale à la tête de laquelle les gṛhapati avaient toute autorité,

elle fut au contraire une garantie d'indépendance vis-à-vis de la société et des laïcs. Sollicités par la communauté des bhikṣuṇī, les moines avaient obligation de les instruire et de les assister sous peine de manquement aux règles disciplinaires. Avec le temps, les bhikṣuṇī acquirent leur indépendance quant à la récitation de leur *Prātimokṣa* et à la confession publique de leurs manquements. Suite aux plaintes des moniales qui avaient dû écouter et subir les propos futiles de moines venus soi-disant les instruire, des règles furent édictées. Les moines qui leur transmettraient l'enseignement et les exhorteraient à la vie ascétique devaient être des bhikṣu vertueux et érudits, ayant une parfaite connaissance des sūtra et des vinaya, et avoir au moins vingt ans d'ordination, soit être âgé au minimum de quarante ans. Le moine désigné pour l'instruction et l'exhortation des moniales devait obligatoirement recevoir l'assentiment de sa communauté.

Pour raison de sécurité et afin de limiter tout risque de viol, les moniales devaient loger à l'intérieur des murs des villes. De même, elles ne pouvaient rencontrer de moines ou marcher en leur compagnie sans le consentement au préalable de leur communauté. Les règles régissant les relations entre moines et moniales étaient très strictes et leur nombre dans les vinaya atteste des déviances et des libertés que s'accordèrent certains moines et certaines moniales, du simple sourire aux coïts à plusieurs. Pour les laïcs qui faisaient des dons substantiels aux communautés des bhikṣu et des bhikṣuṇī, il était inacceptable qu'une fois ordonnés, moines et moniales entretenissent des rapports de quelque nature que ce fût.

2. L'upāsakisme

Si les śramaṇes mendiaient leur nourriture de village en village auprès des différents acteurs de la société indienne, ces derniers avaient aussi leur préférence ou plutôt avaient la liberté d'avoir plus

d'affinité avec tel ou tel courant śramaṇique car tout donateur était en droit d'attendre des renonçants conseils pour sa vie quotidienne, explication sur les mécanismes du saṃsāra, exposé des moyens d'en sortir à court ou à long terme. Le saṃgha dut son expansion à deux facteurs majeurs : l'enseignement du dharma à toute personne désireuse de l'entendre et l'importance des dons de ceux qui étaient demeurés dans la vie mondaine. Cette interaction permanente entre donateurs et bhikṣu fit le succès du saṃgha à tel point que les biographies du Buddha mettent en avant leur rôle fondamental sans lequel les bhikṣu, qui ne produisaient rien, n'auraient pu subsister. Ainsi, les premières personnes à avoir pris refuge (śaraṇa) dans le Buddha et le dharma – le saṃgha n'existait alors pas encore – et à avoir été de fidèles dévoués (upāsaka), avant même le premier enseignement de la doctrine à Vārāṇasī (*infra*, p. 328), furent Trapuṣa et Bhallika, deux marchands de passage à la tête d'une grande caravane. Le premier repas pris par Siddhārtha Gautama après son Éveil (bodhi), comme toute nourriture que devaient mendier à leur tour les bhikṣu en quête du nirvāṇa, fut donc offert par des êtres en dehors de la vie śramaṇique. De même, après avoir fondé le saṃgha par la conversion de ses anciens compagnons d'ascèse et du jeune Yaśas (*infra*, p. 342), le Buddha convertit les parents de ce dernier ainsi que son épouse qu'il avait dû quitter afin d'entrer dans la nouvelle communauté des bhikṣu. Son père devint upāsaka. Sa mère et son ancienne épouse devinrent les premières fidèles dévouées (upāsikā). Pour obtenir le statut d'upāsaka ou d'upāsikā, il convenait de prendre refuge dans les trois joyaux (triratna) en prononçant la formule stéréotypée :

« Gloire à vous, Seigneur, Gloire à vous, Seigneur. De même que l'on redresse ce qui a été renversé, que l'on dévoile ce qui a été caché, que l'on indique le chemin à celui qui l'a perdu ou que l'on apporte une lampe dans les ténèbres pour que ceux qui

ont des yeux puissent voir les objets visibles, de même le Bienheureux a enseigné le dhamma de plusieurs manières. Je mets mon recours, Seigneur, dans le Bienheureux, dans la Loi, dans la Communauté des moines. Daigne le Bienheureux me recevoir à partir d'aujourd'hui et jusqu'à la fin de mes jours, comme un fidèle laïque, moi qui ai mis mon recours en lui⁶⁵. »

L'épisode de la conversion de la parentèle du bhikṣu Yaśas expose également la procédure d'invitation que devaient suivre les upāsaka afin que les bhikṣu vinssent leur enseigner la doctrine sous leur toit. En contrepartie, ces fidèles, dévoués au Buddha, à sa doctrine et à sa communauté, devaient leur offrir le couvert. Il ne s'agissait donc pas, pour ces êtres pris tout autant que les śramaṇes dans le cycle des transmigrations, d'offrir des dons à perte mais d'obtenir par ces donations les moyens d'accéder à une vie future meilleure. Par ailleurs, le récit de la conversion de la famille du Yaśas précise la manière avec laquelle toute épouse, après avoir accepté le départ de son mari pour la communauté des moines, doit se comporter. En devenant elle-même upāsikā, non seulement elle rendait possible le cheminement de son ancien mari vers le nirvāṇa mais encore, elle s'assurait une heureuse destinée (sugati).

Les conversions à la nouvelle doctrine ont touché toutes les classes de la société indienne comme en témoignent les sources bouddhiques. De nombreux brāhmaṇes se convertirent et rejoignirent le saṃgha. De même, des rois (kṣatriya), tels Bimbisāra et Prasenajit, furent de grands zélateurs ou, tel Aśoka, prirent refuge dans le triple joyau et devinrent upāsaka. Enfin, de nombreux marchands et artisans (vaiśya) en firent de même. Tous durent quitter leur ancienne croyance qu'elle ait été celle de brāhmaṇes orthodoxes ou de śramaṇes. Leur dévouement et leur dévotion envers le Buddha, le dharma et le saṃgha furent à l'origine de l'upāsakisme réunissant ceux dont les attentes existentielles étaient comblées par le message d'espoir du Buddha.

Car en dehors des upāsaka et des upāsikā, les bhikṣu et bhikṣuṇī pouvaient mendier leurs moyens de subsistance auprès de gens qui n'avaient aucune affinité avec leur doctrine bouddhique. Ce qui distingue tout donateur potentiel des upāsaka est le fait, pour ces derniers, de prendre refuge dans le triratna et d'observer des préceptes prônés par le saṃgha.

Ainsi, lorsqu'un homme ou une femme prenait refuge dans le Buddha, le dharma et le saṃgha, afin de compter au nombre des upāsaka ou des upāsikā, il ou elle avait pour obligation d'observer les cinq premiers préceptes fondamentaux des novices, à savoir [1] ne pas tuer, [2] ne pas voler, [3] ne pas avoir de relations sexuelles illicites, [4] ne pas mentir, [5] ne pas boire d'alcool. Lors de l'uposatha, ces préceptes étaient portés à huit : [6] ne pas manger après midi, [7] n'utiliser ni lits ni sièges confortables, [8] ne pas danser, chanter, assister à des spectacles, ne pas porter de guirlande de fleurs, ni se parfumer. Le premier précepte demandait donc à l'upāsaka de développer une attitude de non-cruauté envers tout être vivant et d'abandonner toute commande de sacrifices d'animaux domestiques ou solennels. Les maîtres de maison (gṛhapati) voyaient leur fonction évoluée et réorientée. Au kṛta, acte sacrificiel, leur assurant une place au monde des ancêtres se substituait le karma, l'acte méritoire, leur offrant une place au svarga, au monde céleste. Le saṃgha devint donc pour les gṛhapati, le champ de leurs actes méritoires et remplaçait l'aire sacrificielle sur laquelle ils sacrifiaient pour obtenir des dieux toute prospérité dans leur vie présente et dans celle d'après. Leurs dons étaient de différentes natures et toujours selon leur moyen. Ils consistaient essentiellement en nourriture, en vêtements, en médicaments et en logements. Certains riches maîtres de maison et rois offraient au saṃgha des terres, faisaient construire des vihāra et des stūpa. Ce sont d'ailleurs les upāsaka qui recueillirent les restes du

Buddha après sa crémation, pour les conserver dans des reliquaires déposés dans des stūpa, afin de leur rendre un culte.

Les textes bouddhiques relatent que certains fidèles, hommes ou femmes, étaient de grands érudits et avaient une grande connaissance du dharma, d'autres, tout en demeurant chez eux, suivaient les dix préceptes propres au noviciat et portaient le vêtement blanc signifiant leur total engagement dans la voie du Buddha. Quelques-uns étaient reconnus par la saṃgha pour avoir atteint un état avancé sur le chemin du nirvāṇa voire même l'état arhant. Mais pour la plupart des upāsaka, la voie qui s'offrait à eux était celle du ciel (svargamārga) et non celle de la délivrance (mokṣamārga) du saṃsāra sur laquelle s'étaient engagés bhikṣu et bhikṣuṇī. Par ailleurs, au vu des dons parfois si considérables qu'ils faisaient, les upāsaka avaient le droit de signifier au saṃgha leur mécontentement dans les cas où ils constataient quelque déviance dans le comportement de moines et de moniales, ou s'ils n'obtenaient pas des moines instruits l'enseignement du dharma et leurs conseils pour parfaire leur vie vouée au triple joyau lors même qu'ils les avaient exhortés à venir chez eux à cette fin. Inversement, les moines se gardaient le droit, en extrême recours, de refuser les dons et les aumônes de tout upāsaka ayant fauté à l'encontre du saṃgha. Pour ce faire, les bhikṣu se rendaient devant sa demeure et retournaient leur bol à aumônes afin de lui signifier qu'ils ne le considéraient plus comme fidèle laïc.

3. Structure et fonctionnement d'un monastère

Aux premiers temps d'existence du saṃgha, les donations de parcs par des rois et de riches laïcs avaient permis au Buddha et à sa troupe de moines (bhikṣugaṇa) d'y passer les quatre mois que dure la saison des pluies. Les moines avaient l'autorisation d'y construire des huttes en branchages. Selon les reliefs où ils vivaient, ils pouvaient

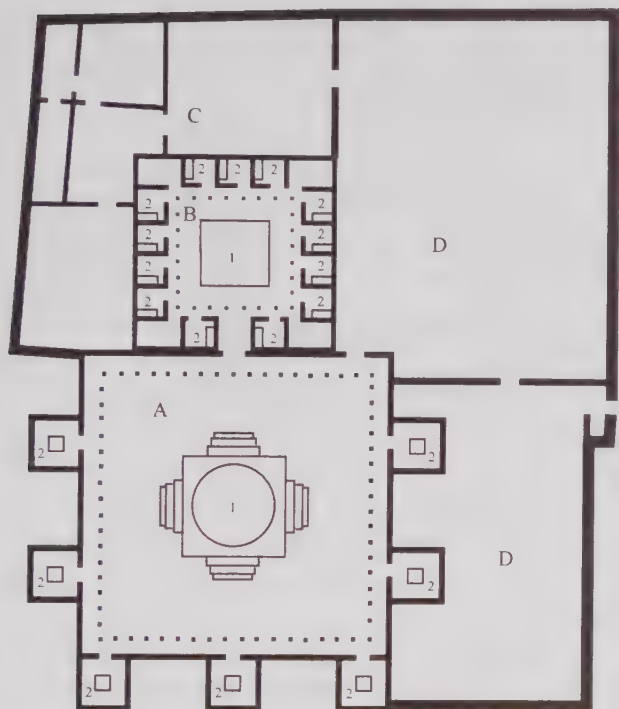
également séjourner dans des grottes naturelles ou taillées par l'homme. Aussi, le peu de vestiges archéologiques qui témoignent encore aujourd'hui de leurs lieux de résidence relèvent-ils de ces deux modes d'habitat. Avec le temps, la multiplication des dons des laïcs en nourriture, vêtements, médicaments et terres, obligea le saṃgha à s'organiser et à mettre en place toute une logistique de conservation de ces biens qui n'appartenaient à personne en propre mais à la communauté toute entière. Parfois, des convertis qui quittaient la vie mondaine pour se consacrer à la vie de bhikṣu abandonnaient également biens et fortune à la communauté. Certains rois et riches laïcs financèrent la construction de bâtiments en bois, dont il ne reste plus rien aujourd'hui, puis, au cours des siècles, en pierre. Ces constructions finirent par former de vastes ensembles monastiques (saṃghārāma) dont quelques-uns ont été mis au jour grâce aux campagnes de fouilles archéologiques tout autant dans le Nord-Ouest indien qu'en Inde même. L'un des plus grands saṃghārāma actuellement dégagés est celui de Pahāṛpur, au Bengale, qui s'étend sur 7,5 hectares et qui fonctionna du VIII^e au XII^e siècle ap. J.-C. D'autres fidèles laïcs firent tailler dans la roche, à l'identique des bâtiments monastiques à l'air libre, salles de réunion, réfectoires, dortoirs, cellules et lieux de culte, parfois ornés de sculptures et de peintures. Les monastères rupestres les plus connus et les mieux conservés sont ceux d'Ellorā et d'Ajaṇṭā dans l'État indien du Mahārāṣṭra. À Ellorā, la taille de la roche reproduisant des poutres en bois sculptées permet de se faire une idée de la beauté de celles qui soutenaient les différentes parties des bâtiments des monastères à l'air libre. À Ajaṇṭā, les vingt-neuf grottes (guhā), creusées entre le II^e siècle av. J.-C. et le VIII^e siècle ap. J.-C. témoignent de l'ingéniosité des architectes, du réalisme des sculpteurs et du raffinement des peintres (*infra*, p. 252).

Parmi les bhikṣu, certains étaient en charge du bon fonctionnement des différents bâtiments et se devaient de procéder à la maintenance ou à la restauration des uns et des autres, de conserver et de distribuer les vêtements mais aussi les couvertures, les couches et les sièges, de cuisiner les repas et de les distribuer, de soigner les bhikṣu malades et ceux atteints de vieillesse, etc. Cette évolution dans le mode de fonctionnement primitif du saṃgha a entraîné un développement considérable de ses capacités d'accueil et de formation des novices et de ses relations privilégiées avec les fidèles laïcs. De même, la mise en place progressive de ces petites structures monastiques au fur et à mesure de l'implantation des bhikṣu dans les différents territoires de l'Inde eut également pour conséquence de leur permettre de voyager plus aisément. Ils pouvaient en effet y faire halte pour la nuit et s'y restaurer avant de poursuivre leurs pérégrinations et de se rendre dans des régions où le dharma n'avait pas encore été enseigné et où le travail de conversion restait à faire. L'expansion du bouddhisme fut due en grande partie à ces lieux d'étape. Les saṃghārāma devinrent aussi des lieux d'études réputés et d'éducation dans lesquels les familles envoyaient leurs enfants âgés au moins de huit ans.

Ces résidences des bhikṣu et des bhikṣuṇī étaient des lieux d'enseignement de la doctrine et de méditation. Outre un stūpa central, pouvant contenir les restes du Buddha (dhatucaitya), un objet lui ayant appartenu (paribhogacaitya) ou à défaut, et donc le plus souvent, des objets précieux ou des manuscrits sur le dharma (dharmacaitya), et autour duquel étaient construits d'autres petits édifices de culte (caitya), les saṃghārāma comprenaient une cour intérieure (vihāra) sur le pourtour de laquelle étaient bâties des cellules de méditation pourvues d'une maçonnerie servant de lit – les bhikṣu et les bhikṣuṇī avaient le droit de dormir dans des couvertures – ainsi que des petits meubles en bois dans lesquels certains devaient y conserver les textes du tripiṭaka et de ses commentaires dès l'instant où l'écriture était

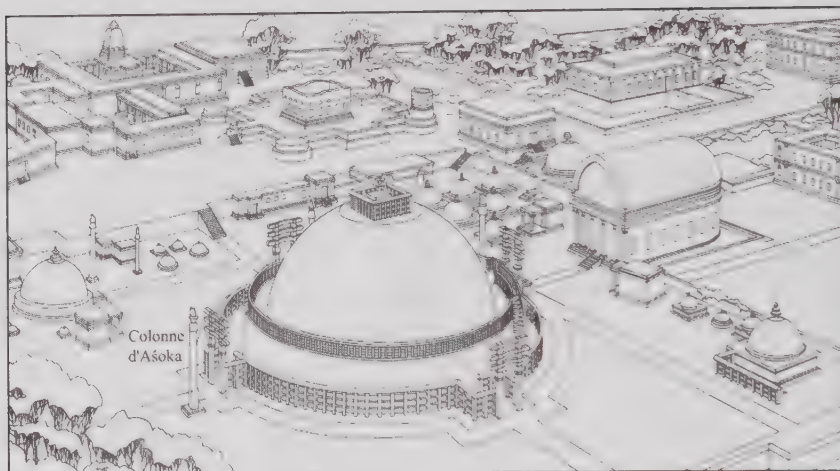
répandue. Des bâtiments annexes, parfois construits sur plusieurs étages, servaient de cuisines, de réfectoires et de lieux de stockage des denrées et des biens reçus en don. L'ensemble de tous ces bâtiments ouvraient sur des terrasses.

Les fouilles archéologiques n'ont pu mettre au jour que leurs soubassements, nous privant ainsi de leur élévation et de la répartition étagée ainsi que des fonctions des salles. Ces ensembles monastiques comportaient-ils, par exemple, des bibliothèques ? Nous n'en savons rien. En effet, aucun texte ancien ne fait mention de quelconques pièces spécialement bâties pour servir de bibliothèque au fonds trié et répertorié. On peut donc supposer que les bhikṣu versés et spécialisés dans telle ou telle partie du tripiṭaka devaient les conserver dans leur cellule. Pour se faire une idée de l'agencement et de l'élévation des monastères bouddhiques indiens des premiers siècles de l'ère chrétienne, il faut certainement se référer à ceux du Ladakh.



Restitution d'un saṃghārāma bouddhique
du Nord-Ouest indien du début de l'ère chrétienne

A. Cour centrale : 1. stūpa ; 2. caitya ; **B.** Vihāra : 1. cour interne pour l'enseignement et l'uposatha ; 2. cellule avec couche de maçonnerie servant de lit ; **C.** Bâtiments annexes : vaisseliers ; cuisines ; entrepôts ; réserves de médicaments, etc. ; **D.** Terrasses.



Reconstitution du saṃghārāma de Sāṅhī
(II^e siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.⁶⁶)

Après la crémation du fondateur, ses restes (cityās) furent conservés dans des reliquaires funéraires (caitya) auxquels le saṃgha au sens large, moines et fidèles laïcs, rendit hommage. Le culte des caitya bouddhiques fut consécutif au parinirvāṇa du Buddha et se développa au cours des siècles suivants. Ceci est attesté par l'édit sur roche retrouvé à Nigalisagar⁶⁷ dans lequel Aśoka déclare avoir agrandi du double le monument funéraire (thube = skt stūpa) du Buddha Konākamana (buddhassa konākamanassa) et lui avoir rendu hommage. La mention de la dédicace de ce stūpa à un buddha des temps du passé montre que le culte des reliques était bien établi sous le règne du roi maurya au milieu du III^e siècle av. J.-C. Des cultes d'hommage, consistant en offrandes de fleurs, de parfums, etc., étaient également rendus dans les principaux endroits où vécut le Buddha, devenus lieux de pèlerinage. Dans l'inscription de Rummindei⁶⁸, lieu

de naissance du Buddha, Aśoka affirme avoir fait construire une muraille de pierre qui, selon toute probabilité, devait protéger des animaux un arbre que les bouddhistes avaient identifié comme étant celui auquel Māyā se tint lors de la sortie, par son flanc droit, du futur Buddha⁶⁹. Il en fut certainement de même à Bodh-Gayā où l'arbre de l'Éveil (bodhidruma) devait être protégé par un muret.

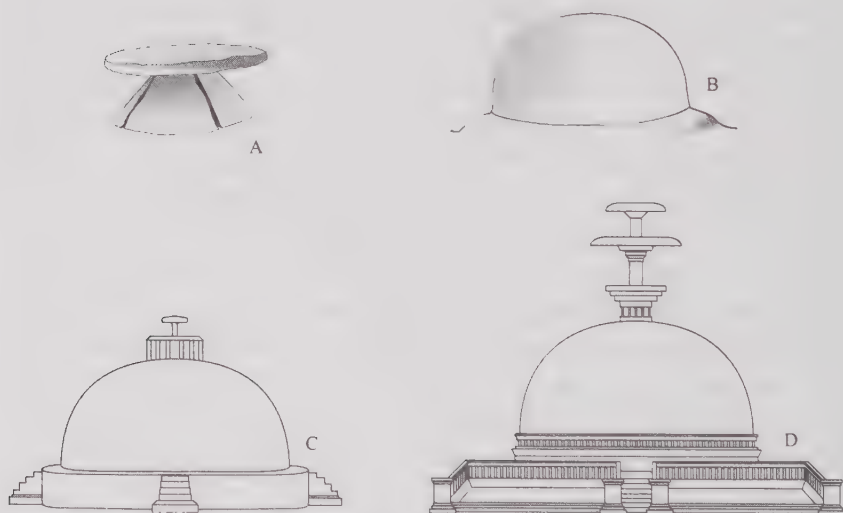
Le culte des caitya, que ce soit celui rendu à un monument funéraire ou à un arbre sacré, n'était pas nouveau dans le nord de l'Inde au V^e-IV^e siècle av. J.-C. En *Śatapatha Brāhmaṇa* 13.8.1.5, les brāhmaṇes précisent déjà que les sépultures (śmaśāna) des autres tribus sont de forme circulaire et qu'elles se différencient des leurs : « C'est pourquoi, les êtres [qui sacrifient] aux Deva font leurs sépultures quadrangulaires tandis que ceux [qui sacrifient] aux Asura, les tribus orientales et les autres, [font leurs sépultures] circulaires », (tāsmād yā daívyah prajāś cátuḥśraktīni tāḥ śmaśānāni kurvātē 'tha yā āsuryah prācyāś tvad yē tvat pari-maṇḍalāni). Cette différence de pratiques funéraires est expliquée par un mythe étimologique qui veut que la forme quadrangulaire relève des tribus habitant dans la région même où vécurent les dieux (deva) alors que la circulaire appartient à toutes les autres tribus habitant dans toutes les autres régions où vécurent les démons (asura) après avoir été vaincus et chassés par les dieux. On a voulu démontrer par cette unique occurrence védique que les Orientaux désignés avaient été les habitants du Magadha⁷⁰ et faire de leur type de sépulture une particularité autochtone non védique, et donc śramaṇique, à l'origine du phénomène des stūpa. Mais plusieurs remarques se doivent d'être faites sur cette petite phrase appartenant aux livres les plus récents du *Śatapatha Brāhmaṇa*. Premièrement, l'école mādhyamīna (les Μαδυναῖνοι des Grecs), détentrice de ce commentaire brāhmaṇique, étant établie au nord du Magadha, les āsurya ou habitants aux pratiques démoniaques dont

il est question, devraient donc être localisés encore plus à l'est, au pays Aṅga (Bengale actuel). Deuxièmement, la mention des « tribus orientales et des autres » laisse à penser, d'une part, que cette forme circulaire n'était pas propre aux habitants de l'Est et qu'elle était donc commune, et, d'autre part, qu'elle souligne la singularité de la pratique quadrangulaire de cette école védique. Les tombes demi-sphériques coiffées d'une pierre plate (*topikallu*), retrouvées en grand nombre au Kerala et datant du début du I^{er} millénaire av. J.-C., montrent que la construction de sépultures circulaires n'était pas spécifique aux Magadhiens et donc aux śramaṇas. Troisièmement, il faut considérer la corrélation sotériologique entre la forme quadrangulaire de l'aire sacrificielle (*vedi*), mise en place lors des sacrifices aux deva (*ŚB* 2.6.1.10), et la forme quadrangulaire des tombes de ces brāhmaṇas. Cette singularité des sépultures à quatre angles remonte probablement à une pratique nouvelle développée à partir d'une théologie novatrice au cours du règne des grands chefs du royaume Kuru-Pañcāla⁷¹ quelque six ou sept siècles avant l'avènement du bouddhisme. Il convient donc plutôt de se référer aux pratiques funéraires des *tumuli*, proches de celles d'Asie centrale. Ce fut de cette région que vinrent s'installer au Magadha des tribus ārya issues des vieilles migrations du II^e millénaire av. J.-C. Les brāhmaṇas de l'école mādhyamdina qui prirent connaissance, peut-être vers le VII^e siècle av. J.-C., des pratiques funéraires plus à l'est de leur territoire tombèrent sur des tribus de langue indo-ārya dont les pratiques funéraires védiques étaient plus archaïques que les leurs. Force est de constater qu'à aucun moment, ces brāhmaṇas qualifient ces Orientaux de non-ārya (*anārya*). Au contraire, s'ils affirment que ces prācyās pratiquent un culte qui relève de l'asurisme, à la différence de leur dévisme, c'est bien parce qu'ils participent de la culture védique archaïque dans laquelle les Asura avaient la

primauté sur les autres divinités. Ainsi, depuis l'époque védique, les ārya avaient coutume de rassembler les restes de leurs défunts après leur crémation et de les empiler suivant un ordre précis dans des urnes funéraires. Celles-ci étaient ensuite déposées en terre et recouvertes d'une dalle puis d'un monticule ou *tumulus*. Les stūpa bouddhiques dérivent donc, quant à leur forme et à leur fonction, de la pratique funéraire des *tumuli* védiques. Quant au culte des arbres, il est très ancien en Inde et les sceaux en stéatite de la vallée indusienne datant du II^e millénaire av. J.-C. dépeignent plusieurs scènes cultuelles dans lesquelles des personnes rendent hommage à une divinité arboricole, se tenant debout à l'intérieur d'un arbre. De même, les ārya procédaient à des cultes végétalistes lors des changements de saison, lors de grands sacrifices solennels ou lors de pratiques privées visant à chasser toute puissance nuisible, les végétaux étant considérés alors comme porteurs de forces bénéfiques et de pouvoirs féconds. Là encore, rien de spécifiquement śramaṇique et magadhien.

Les plus anciens stūpa bouddhiques, ou certains de leurs éléments les composant, qui sont encore conservés aujourd'hui, sont ceux de Sāñcī et de Bhārhut en Inde centrale et datent du II^e siècle av. J.-C. De nombreux stūpa, de petites et de grandes tailles, furent édifiés au cours des siècles par les fidèles laïcs comme autant d'actes méritoires. Les rois favorables au bouddhisme en firent construire des centaines. La légende du roi Aśoka raconte que ce dernier en aurait fait bâtir 84 000 à travers son royaume. Peu ornés aux origines, ils devinrent des édifices composés d'éléments étagés hautement symboliques. Au cours des âges, certains stūpa furent agrandis, restaurés, d'autres détruits pour laisser place à de plus grands. Parfois de petits stūpa étaient accolés au grand stūpa central. Les représentations anthropomorphiques du Buddha des débuts de notre ère envahirent également ces grands reliquaires bouddhiques. De même en fut-il des

caitya, de ces petites salles dans lesquelles était dressé un petit stūpa ou la statue du Buddha. Ces monuments étaient souvent couverts de bas-reliefs et de peintures qui illustraient les vies antérieures du Buddha ou qui représentaient ce dernier à différents moments de sa dernière existence.



Stūpa bouddhiques du IV^e siècle au I^{er} siècle av. J.-C.

A. Tombe topikallu du Kerala (I^{er} millénaire av. J.-C.); **B.** Stūpa sous la dynastie des Maurya (IV^e-III^e siècle av. J.-C.); **C.** Stūpa d'époque indo-grecque (II^e siècle av. J.-C.); **D.** Stūpa de la fin du I^{er} siècle av. J.-C.

-
- ¹ *Les inscriptions d'Asôka*, traduites et commentées par J. BLOCH, Les Belles Lettres, Paris, 1950, p. 130.
- ² H. BECHERT (éd), « The dating of the historical Buddha », Part I, *Symposien zur Buddhismusforschung*, IV, Göttingen, 1991.
- ³ A. BAREAU, *Les premiers conciles bouddhiques*, Paris, PUF, 1955, p. 1-30.
- ⁴ Vers 254 av. J.-C.
- ⁵ Le vingt-sixième Buddha, avant les Buddha Kāśyapa (27^e) et Gautama (28^e). Le Buddha des temps futurs est Maitreya.
- ⁶ *Les inscriptions d'Asôka*, *op. cit.*, p. 158.
- ⁷ Sur le cas de Lumbinī, voir A. BAREAU, « Lumbinī et la naissance du futur Buddha », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LXXVI, 1987, p. 69-81 (= A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens*, III. *Articles complémentaires*, EFEO, Paris, 1995, p. 1-13).
- ⁸ A. BAREAU, *Les premiers conciles bouddhiques*, Paris, PUF, 1955, p. 31-87.
- ⁹ 15.4.12-14. MARCUS JUNIANUS JUSTINUS, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, texte établi et traduit par M.-P. ARNAUD-LINET.
- ¹⁰ Selon Pline l'ancien 6.22.5 les phalanges de l'armée de Candragupta étaient considérables : « Des Indiens non seulement de ces parages, mais encore de l'Inde presque entière, les plus puissants et les plus illustres sont les Prasiens, qui possèdent la ville, très grande et très opulente de Palibothra (Pana), d'où quelques-uns donnent le nom de Palibothriens à la nation même, et de Palibothrie à toute la contrée entre le Gange et l'Indus. Leur roi a toujours à sa solde 600.000 fantassins, 30.000 cavaliers, et 9.000 éléphants ; d'où l'on conclut que ses richesses sont énormes », PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre VI, Texte français, Paris, Dubochet, 1848-1850, édition d'Émile LITTRÉ.
- ¹¹ Outre cinq cents éléphants de guerre offerts par Candragupta à Séleucos Nikator, grâce auxquels il gagna en 301 av. J.-C. la bataille d'Ipsos contre Antigone, les deux grands rois s'accordèrent sur le statut des colons grecs et perses hellénisés vivant dans les satrapies du Nord-Ouest indien et ayant épousé des Indiennes. Le roi séleucide céda également à

Candragupta certains territoires comme le Gandhāra, l'Arachosie, la Gédrosie...

- 12 Son témoignage sur la société indienne à la charnière des IV^e-III^e siècles av. J.-C. reste capital car, si nous pouvons nous forger une idée générale de ce que fut l'Inde ancienne, grâce notamment aux sources indiennes, l'absence de leur datation ôte tout espoir de chronologie précise. Au vu, par exemple, des convergences et des divergences entre les descriptions de Mégasthène et le contenu de l'Arthaśāstra, traité de politique, qui passe, selon la tradition indienne, pour avoir été composé par le brāhmaṇe Cāṇakya, conseiller du roi Candragupta, rien ne permet d'affirmer que cet ouvrage en langue sanskrite reflète fidèlement l'Inde du IV^e siècle av. J.-C. Certains indianistes le considèrent d'ailleurs comme le résultat d'un pur exercice de style datant du III^e siècle ap. J.-C.

13 *Géographie* 2.9.

14 *Histoire Naturelle* 6.21.3.

- 15 Voici le récit de ce fratricide tel qu'il apparaît dans le *Divyāvadāna*. Le stratagème aurait été mis en place par Rādhagupta, ministre d'Āśoka : « Un éléphant mécanique fut placé par Rādhagupta à la porte orientale ainsi qu'une statue d'Āśoka, après avoir creusé une fosse remplie de charbons [ardents] de bois de khadira, l'avoir couverte d'herbes et l'avoir entourée de poussière. Susīma fut interpellé [par Rādhagupta] : "Si tu peux tuer Āśoka, [tu seras alors] roi", et dès qu'il arriva à la porte orientale, [il déclara] : "Je combattrai contre Āśoka". [Mais] il tomba dans la fosse remplie de charbons [ardents]. C'est là qu'il périt par imprudence. », rādhaguptena ca purvasmin dvāre yantramayo hastī sthāpitaḥ āśokasya ca pratimāṃ parikhāṃ khanayitvā khadirāṅgārāis ca pūrayitvā tṛṇnācchādyā pāṃśunākīrṇaḥ susīmaś cābhihito yadi śakyase śokaṃ ghātayituṃ rājeti sa yāvad pūrvadvāraṃ gataḥ āśokena saha yotsyāmīti aṅgarapūrṇāyāṃ parikhāyāṃ patitaḥ tatraiva cāyena vyasanam āpannaḥ, *Divyāvadāna* 26.14-19.

16 *Les inscriptions d'Āśoka*, op. cit., p. 125-126.

- 17 Il convient de se rappeler qu'Āśoka avait été vice-roi d'Ujjayinī (Ujjain de l'actuel Madhya Pradesh) et de Taxila et que la chancellerie maurya a dû être influencée administrativement par celle des achéménides restée en place dans le Nord-Ouest indien après le passage d'Alexandre le Grand puis la conquête des territoires par Candragupta. Le développement de l'écriture indienne dite karoṣṭhī à partir de la graphie araméenne montre

l'influence de cette administration perse. De même la facture des différents éléments architecturaux qui constituent les colonnes aśokéennes est bien trop proche de celle des colonnes de Persépolis pour ne pas y voir l'influence du savoir-faire de perses hellénisés.

18 *Mānavadharmasāstra* 8.304 et 11.23.

19 Premier édit sur rocher. *Les inscriptions d'Aśoka, op. cit.*, p. 92-93.

20 Troisième édit sur rocher. *Ibid.*, p. 97.

21 *Ibid.*, p. 91.

22 *Ibid.*, p. 91-92.

23 Quatrième édit sur rocher. *Ibid.*, p. 97.

24 Neuvième édit sur rocher. *Ibid.*, p. 113-114.

25 Quatrième édit sur rocher. *Ibid.*, p. 98-99.

26 Douzième édit sur rocher : « Le roi ami des dieux au regard amical honore toutes les sectes, les samanes et les laïques, tant par des libéralités que par des honneurs variés. Mais ni aux libéralités ni aux honneurs l'ami des dieux n'attache autant de prix qu'au progrès dans l'essentiel de toutes les sectes. Le progrès de l'essentiel est de diverses sortes : mais le fond, c'est la retenue du langage, de façon qu'on s'abstienne d'honorer sa propre secte ou de dénigrer les autres sectes hors de propos ; et dans telle ou telle occasion, que ce soit légèrement. Il faut même rendre honneur aux autres sectes à chaque occasion. En faisant ainsi, on grandit sa propre secte en même temps qu'on sert l'autre. En faisant autrement, on nuit à sa propre secte en même temps qu'on dessert l'autre. Quiconque en effet rend honneur à sa propre secte ou en dénigre une autre, toujours par foi à sa propre secte, dans l'idée de la mettre en bonne lumière, celui-là au contraire nuit le plus à sa propre secte. C'est la réunion qui est bonne, de façon qu'on écoute la Loi les uns des autres et qu'on y obéisse. C'est là en effet ce que veut l'ami des dieux, pour que toutes les sectes soient instruites et enseignent à bien agir. Partout les dévots doivent dire : l'ami des dieux n'attache ni aux libéralités ni aux honneurs autant de prix qu'au progrès dans l'essentiel de toutes les sectes. Nombreux sont ceux employés à cet objet : surintendants de la Loi, surintendants surveillants des femmes, préposés aux fermes, et d'autres corps d'agents. Le résultat en est le progrès de la secte propre à chacun et la mise en lumière de la Loi », *Ibid.*, p. 121-124.

27 *Ibid.*, p. 154-155.

- direction du royaume à son fils, quitta son foyer pour entrer en religion, développa la vue pénétrante, et atteignit l'état d'Arahant ». *Entretiens de Milinda et Nāgasena*, op. cit., p. 328.
- ³⁸ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* 1.15.71.4. Voir G. DUCŒUR, « Le Buddha à l'École d'Alexandrie, à propos de *Stromates* 1.15.71.6 », in *Dialogues d'histoire ancienne* supplément 3, *Inde-Grèce : regards et influences*, 2010, p. 73-91.
- ³⁹ « Épopée et bouddhisme », in Madeleine BIARDEAU, *Le Mahābhārata, un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, tome 2, Paris, éd. du Seuil, 2002, p. 747-783.
- ⁴⁰ À partir du VIII^e siècle ap. J.-C., les viṣṇuites n'hésiteront pas, afin d'absorber le bouddhisme, à faire de Buddha le neuvième avatāra de leur dieu suprême.
- ⁴¹ Les dates de règne de Kaniṣka I^{er} ne sont pas encore établies avec certitude. Les historiens proposent deux intervalles chronologiques, soit 78 à 101, soit 127 à 147.
- ⁴² Ces titres reprennent les titulatures des souverains indiens, iraniens et chinois et sont rendus en indien respectivement par mahārāja, rājātirājā et devaputra.
- ⁴³ Gérard FUSSMAN, « L'inscription de Rabatak, la Bactriane et les Kouchans » in *La Bactriane au carrefour des routes et des civilisations de l'Asie centrale*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, p. 251-291.
- ⁴⁴ Sur le périple de Hiuan-tsang voir René GROUSSET, *Sur les traces du Bouddha*, préface d'A. Bareau, Paris, L'Asiathèque, 2007 (1^{re} éd. : Plon 1929).
- ⁴⁵ *L'Inde du Bouddha vue par des pèlerins chinois sous la dynastie Tang (VII^e siècle)*, présentation D'ÉTIEMBLE, texte établi et annoté par C. MEUWESE, Paris, Calmann-Lévy, 1968, p. 117.
- ⁴⁶ Candragupta I^{er} épousa Kumāradevī.
- ⁴⁷ *L'Inde du Bouddha vue par des pèlerins chinois sous la dynastie Tang*, op. cit., p. 230-231.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 115.
- ⁴⁹ *Mahāparinibbānasutta* 6.1. *Gotama le Bouddha, sa vie d'après les écritures paliés choisies par E. H. BREWSTER, avec une préface de C. A. F. RHYS DAVIDS*, Paris, Payot, 1952, p. 238.
- ⁵⁰ *Entretiens de Milinda et Nāgasena*, op. cit., p. 95.

- ⁵¹ āryamāhasaṃghikānāṃ lokottaravādināṃ madhyadeśikānāṃ pāthena vinayaṇḍakasya mahavastuṇy ādi, *Le Mahāvastu*, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire par É. SÉNART, tome premier, Paris, Imprimerie Nationale, 1882, p. 2, ligne 13-14.
- ⁵² C'est le cas des auteurs du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* qui présentent les trois voies comme une unique voie (ekayāna), chacun étant amené à suivre celle sur laquelle ses actes antérieurs le conduisent.
- ⁵³ Cet enseignement est présenté comme ayant été autrefois professé par les Buddha des temps passés. Le Buddha historique, quant à lui, doit donc descendre à son tour du ciel Tuṣita afin de faire à nouveau tourner la roue de la Doctrine dans le but de secourir les êtres vivants pris dans le saṃsāra : « [Ce sūtra] qui a été aussi exposé autrefois par Kāśyapa Tathāgata Arhant Buddha parfait et accompli, que Bhagavat le mette en lumière de nouveau aujourd'hui, pour le secours d'un grand nombre d'hommes, pour le bonheur d'un grand nombre d'hommes, par compassion pour le monde, en faveur d'une grande multitude d'hommes, pour le bonheur des dieux et des hommes, pour l'exposition complète de ce Grand Véhicule (mahāyānodbhāvanārthaṃ), pour la répression de tous les contradicteurs (sarvaparapravādināṃ ca nigrāhārthaṃ), pour la glorification de tous les Bodhisattva, pour la soumission de tous les démons, en faveur de tous les grands hommes qui sont dans le véhicule des Bodhisattva (sarvabodhisattvayānikānāṃ), afin de faire naître l'héroïsme et l'activité, afin de faire embrasser la bonne Loi, afin de prévenir l'interruption de la famille des Trois précieux, afin de bien montrer l'œuvre d'un Buddha ». *Le Lalitavistara, l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Çakyamuni*, traduit du sanscrit par P.-E. de Foucaux, Paris, Les Deux Océans, 1988 (rééd. 1884), p. 7.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 82. Les mêmes menaces, prononcées à l'encontre des bouddhistes qui rejetteraient l'enseignement des sūtra du mahāyāna, se retrouvent également en *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* 2.141.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 11.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 105.
- ⁵⁷ *La Bhagavad-gītā*, traduite du sanskrit avec une introduction par É. SÉNART, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (1^{re} éd. 1944), p. 25. Voir le chapitre 12 de la *Bhagavad Gītā* entièrement consacré à la pratique dévotionnelle envers Kṛṣṇa.

- ⁵⁸ Cf. *Yogasūtra* de Pāṇṭjali 1.23. Dans son commentaire (*Yogabhāṣya*), Vyāsa glose le terme praṇidhāna par celui de bhakti.
- ⁵⁹ *Mānavadharmaśāstra* 6.2-4, *Les lois de Manou*, traduction de A. Loiseleur-Deslongchamps, Paris, 1865, p. 145.
- ⁶⁰ La première naissance était biologique. La seconde était spirituelle. Elle avait lieu lors du rite de l'upanayana qui faisait de l'enfant un membre à part entière de la société ārya. Le deux-fois-né avait donc un père biologique et un père instructeur qui assurait ses études védiques (brahmacarya).
- ⁶¹ *Mānavadharmaśāstra* 6.36-37, *Ibid.*, p. 149.
- ⁶² *Gotama le Bouddha, sa vie d'après les écritures palies*, *op. cit.*, p. 79.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 90.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 119-120.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 84.
- ⁶⁶ Andreas VOLWAHSEN, *Inde, bouddhique, hindoue et jaina*, coll. Architecture universelle, Office du Livre, Fribourg, 1968.
- ⁶⁷ *Les inscriptions d'Asoka*, *op. cit.*, p. 158.
- ⁶⁸ *Ibid.*, p. 157.
- ⁶⁹ André BAREAU, « Lumbinī et la naissance du futur Buddha », in *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens, III. Articles complémentaires*, Paris, EFEO, 1995, p. 1-13.
- ⁷⁰ J. BRONKHORST, *Greater Magadha. Studies in the Culture of the Early India*, Leiden, Brill, 2007.
- ⁷¹ Michael WITZEL, « Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State » in *Electronic Journal of Vedic Studies* 1-4, 1995, p. 1-26.

TROISIÈME PARTIE
LA DOCTRINE BOUDDHIQUE

CHAPITRE VII

CONTEXTE RELIGIEUX EN INDE

AU V^e SIÈCLE AV. J.-C.

La période à laquelle vécut le Buddha fut marquée par le développement de plus en plus important du courant śramaṇique dans une société où les brāhmaṇes conservaient leur influence sur leur propre « caste » (varṇa), sur celles des kṣatriya et des vaiśya et tendaient à brāhmaṇiser les croyances populaires de la plaine indogangétique afin de maintenir leur hégémonie. Depuis plusieurs siècles déjà, leurs pratiques religieuses avaient évolué et reposaient sur un schème sacrificiel des plus complexes, tout autant que leurs représentations cosmologiques, théologiques et anthropologiques issues du Veda. Le Magadha, quant à lui, à l'est du point de confluence de la Gaṅgā et de la Yamunā semble avoir été le berceau du śramaṇisme, de la naissance et du développement du jaïnisme, de l'ājīvikisme et du bouddhisme¹. Les doctrines sotériologiques qui en sont sorties n'ont pas été que le résultat de spéculations métaphysiques. Elles sont empreintes au contraire de tous les savoirs de l'époque tant dans le domaine de la médecine, avec l'analyse des éléments constitutifs du corps humain et du psychisme, que dans le domaine de la cosmologie avec l'observation des astres, les calculs astronomiques et les prédictions astrologiques. Présenter une doctrine religieuse oblige bien souvent à se focaliser sur son fondement et ses différents acteurs. Mais il convient de garder en mémoire qu'au-delà de toutes cette effervescence métaphysique, philosophique et théologique, tous les corps de métier, de la manutention servile

jusqu'à l'artisanat le plus ingénieux, qui composaient la société indienne de la vallée indo-gangétique du V^e siècle av. J.-C., étaient eux-mêmes en proie à une égale effervescence, faisaient montre d'innovations techniques et de perfectionnement, recherchaient la meilleure productivité possible, développaient les échanges commerciaux entre régions, et au-delà, qui furent à l'origine de l'essor d'une bourgeoisie aisée. Il en était de même du monde politique et des intérêts des rāja à la tête de clans, de petites provinces ou de plus grands royaumes : effervescence des chancelleries dépêchant ambassadeurs et espions glaner quelque information ou envoyant ses collecteurs lever taxes et impôts, des kṣatriya en attente de l'ordre de départ pour la défense du royaume ou la conquête d'une province voisine, jusqu'aux vétérinaires chargés de la bonne santé des chevaux et des éléphants de guerre. Lorsque Mégasthène visita la vallée indo-gangétique à la fin du IV^e siècle av. J.-C., il découvrit une société hiérarchisée et parfaitement bien organisée tant dans le domaine de l'irrigation des cultures que dans celui de la justice. Il eut la possibilité de demeurer plusieurs années à Pāṭaliputra, la ville la plus peuplée, en ces temps-là, de toute l'Antiquité.

1. Les brāhmaṇes détenteurs du Savoir

Les brāhmaṇes du V^e siècle av. J.-C. étaient les héritiers des croyances védiques véhiculées par leurs lointains aïeux qui, au cours du début du second millénaire av. J.-C., étaient venus d'au-delà des territoires d'Asie centrale et avaient progressivement conquis le Penjab puis la vallée indo-gangétique. La découverte d'un traité passé vers 1380 av. J.-C. entre un roi hittite et un roi mitannien, dans lequel le roi de Mitanni, royaume situé au nord de la Syrie actuelle, prit à témoin les dieux Mitra, Varuṇa, Indra et les Nāsatya, a permis de

confirmer l'existence ancienne de ces divinités indo-iraniennes que l'on retrouve dans l'*Avesta* iranien et le *Veda* indien.

Du côté de l'Inde, les croyances des indo-ārya du second millénaire av. J.-C. vivant en tribus, reposent sur le Veda, le savoir, c'est-à-dire la connaissance des principes régissant les lois d'ordonnement (ṛta) de l'Univers et de ses éléments constitutifs, de la nature et des fonctions des dieux au sein de cet ordonnement et de celles de l'ārya qui, par ses sacrifices, tend à le maintenir et à y intervenir pour sa propre prospérité. Le Veda regroupe quatre ensembles de compositions qui furent transmises par oralité dans différentes familles brāhmaṇiques : les *Samhitā*, les *Brāhmaṇa*, les *Āraṇyaka*, et les *Upaniṣad*. Leurs compositions s'échelonnent entre 1700 et 500 av. J.-C.². Les brāhmaṇes, spécialistes d'une ou de plusieurs de ces compositions, avaient à charge de les mémoriser, de les utiliser comme parole efficiente et de les transmettre.

Les plus anciennes de ces compositions sont les hymnes (sūkta) ṛgvédiques, composés entre 1700 et 1200 av. J.-C. par des poètes appartenant à des tribus ārya. La fourchette chronologique de leur composition est rendue possible grâce, d'une part, au traité mitannien, d'autre part, à la mention, dans ces hymnes, du cuivre et du bronze mais non du fer. Ces hymnes ont donc été composés durant les périodes du chalcolithique et de l'âge du bronze, avant l'apparition, vers 1200 av. J.-C., du fer dans le Nord-Ouest indien. Ils avaient pour finalité d'être déclamés lors de sacrifices solennels dans le but de faire fléchir les dieux et d'obtenir d'eux toute prospérité. Plusieurs centaines de ces sūkta (littéralement eulogies) furent collationnées en plusieurs fonds qui s'enrichirent au fur et à mesure des siècles et qui finirent par former une vaste anthologie de mille vingt huit hymnes appelée *Ṛgveda*, le Savoir des strophes (ṛc), et divisée en dix parties (maṇḍala). La structure des sūkta est, pour la plupart d'entre eux, récurrente : invocation de la divinité par son nom, rappel de ses

exploits accomplis autrefois en faveur des hommes du clan, exhortation de réitérer cet exploit pour le sacrificiant (yajamāna). Ces hymnes proviennent de différentes familles védiques ayant vécu à différentes époques en différentes régions du nord de l'Inde. Ils renferment, par conséquent, des représentations du monde divin parfois fort divergentes tout comme l'étaient, de ce fait, les commentaires exégétiques des brāhmaṇes au dire de l'un d'entre eux, Yāska, qui vécut vers le VI^e siècle av. J.-C. Le travail de compilation de ces compositions ayant appartenu à des familles védiques, apparentées mais néanmoins autonomes, aurait été entrepris sous le règne des premiers grands chefs (saṃrāj) indo-ārya qui fédérèrent les tribus du nord de l'Inde vers 1200 av. J.-C. afin de mettre en place le premier royaume des Kuru-Pañcāla³, parfaitement organisé et hiérarchisé en quatre classes sociales (varṇa) : brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya et śūdra.

Outre le *R̥g veda*, les *Samhitā* ou *Recueils* comprennent le *Yajur veda* (formules sacrificielles accompagnant la liturgie), le *Sāma veda* (mélodies des chants hymniques) ainsi que l'*Atharva veda*, recueil de conjurations, de formules magiques, d'exorcismes propres au prêtre-conseiller (purohita) des chefs de tribus (rāja) védiques. Les brāhmaṇes tentèrent au cours des siècles de concilier tous ces points de vue différents par un long travail théologique d'analogies linguistiques, de commentaires étymologiques et mythologiques, par la mise en avant d'un Principe unique (brāhman), etc., qui a été conservé dans de vastes ensembles nommés *Brāhmaṇa* (commentaires sur le brāhman par les brāhmaṇes pour les brāhmaṇes). La datation de ces commentaires sur la ritualité demeure incertaine mais nous pouvons au moins avancer qu'ils s'imposèrent à une période (X^e-VI^e siècle av. J.-C. ?) durant laquelle les chefs successifs du royaume des Kuru-Pañcāla demandèrent aux brāhmaṇes de coordonner les rites anciens des différentes tribus indo-ārya afin

d'établir une orthodoxie et ainsi d'assurer une meilleure cohésion sociale au sein de leur État. Car, si ces commentaires exposent, à première vue, le déroulement des rituels védiques et révèlent aux différents officiants brāhmaṇiques (*hotṛ*, *adhvaryu*, *udgaṭṛ*) leur sens profond, ils sont avant tout une approbation des rites, parfois fort hétérogènes, qui étaient pratiqués parmi les différentes tribus indo-ārya. Ce travail théologique n'empêcha pas les écoles brāhmaṇiques, issues des anciennes familles védiques, de se rediviser au cours des siècles, tout comme les écoles bouddhiques le firent à leur tour, et d'officier sur les territoires de la plaine gangétique où elles s'étaient installées. À la concurrence entre écoles brāhmaṇiques s'ajouta celle entre brāhmaṇes et śramaṇes telle qu'elle apparaît pour la première fois dans les *Āraṇyaka* (VIII^e siècle av. J.-C. ?), les enseignements [relatifs aux pratiques rituelles] de la forêt (*āraṇya*). Dans ce lieu extérieur au monde des hommes, éloigné des habitations, certains brāhmaṇes pratiquaient des rites sacrificiels intériorisés visant à la purification de leur être et leur assurant d'atteindre, après leur mort, non pas le monde des ancêtres mais le *devaloka*, le monde des dieux (*infra*, p. 189). Le mode de vie de ces brāhmaṇes forestiers a pu être influencé par celui des śramaṇes à moins que le courant des śramaṇes ne soit issu de ces pratiques forestières. Il est fort plausible que certains brāhmaṇes en quête de l'Absolu, aient fini par demeurer en ces lieux inhospitaliers sans plus jamais retourner vivre parmi le monde des hommes. D'après les sources indiennes anciennes puis les descriptions faites par les Grecs, ces brāhmaṇes reclus se nourrissaient simplement de ce que la terre leur fournissait en abondance.

D'autres groupes brāhmaṇiques se développèrent en marge des écoles védiques ritualistes qui perpétuaient le culte sacrificiel domestique et solennel aux dieux (*deva*). Leurs maîtres et disciples nous sont connus à travers l'enseignement des *Upaniṣad*, petits traités doctrinaux propres à chacun de ces groupuscules qui émergèrent à la

fin de la période védique, probablement vers le VI^e siècle av. J.-C. Faisant suite aux spéculations déjà en germe dans le dixième maṇḍala du *Ṛgveda* et aux commentaires des *Brāhmaṇa*, les plus anciennes *Upaniṣad*, notamment la *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* et la *Chāṇḍogya-upaniṣad*, exposent pour la première fois une théorie de la transmigration (*infra*, p. 195).

Ainsi, au V^e siècle av. J.-C., lorsque Siddhārtha Gautama décida d'abandonner la vie familiale pour la vie de renonçant, il lui fut possible de suivre l'enseignement de deux maîtres (*infra*, p. 204) qu'il choisit parmi tant d'autres à la tête d'écoles védiques fondées sur des doctrines gnostiques, de groupuscules aux théories nihilistes ou agnostiques, de troupes de śramaṇas dont la pratique des mortifications devait leur assurer la délivrance éternelle.

2. Sacrifice aux dieux et sacrifice au Soi

Le *Veda* permet de se faire une idée assez précise des croyances des ārya contre lesquelles allait le Buddha puis ses disciples et continuateurs. Les textes védiques qui ont été conservés proviennent de la caste des brāhmaṇas et traitent essentiellement de ritualité. Cela ne veut pas dire qu'il n'existait pas d'autres œuvres poétiques abordant des sujets moins austères et plus mondains. Certaines allusions dans les hymnes ṛgvédiques le prouvent. Mais l'importance du religieux dans la vie quotidienne de la société védique a entraîné leur transmission sur de longs siècles par l'intermédiaire des officiants brāhmaṇiques permettant ainsi leur conservation. La restitution de la société védique, entreprise depuis le début du XIX^e siècle par les savants européens, n'est donc que partielle. Si elle est minutieuse en ce qui concerne les croyances des brāhmaṇas, elle l'est moins dès qu'il s'agit de restituer la vie quotidienne des kṣatriya et des vaiśya tout comme celle des autochtones que les ārya rencontrèrent,

acceptèrent ou repoussèrent au fur et à mesure de leur conquête et de leur installation sur les territoires de l'Inde du Nord. En ce domaine, les découvertes archéologiques qui couvrent la période du II^e millénaire av. J.-C. n'ont rien donné de probant⁴.

Les ārya croyaient en la création des éléments constitutifs de l'Univers et de leur ordonnancement (ṛta) par des dieux souverains auxquels ils rendaient quotidiennement un culte et des sacrifices solennels afin de le maintenir. Sans quoi, le désordre (anṛta) entraînerait l'effondrement de ces éléments et plongerait l'univers dans la néantise (nirṛti). Les mythes cosmogoniques conservés dans le Veda montrent que, selon leur classe sociale (brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya), les ārya croyaient que l'Univers résultait d'un sacrifice tel celui de Prajāpati, d'une bataille comme celle livrée par Indra contre Vṛtra ou d'un travail de construction par un habile artisan divin tel Viśvakarman. Ils se représentaient l'Univers étagé en trois parties (Terre, Espace médian, Ciel) délimitées autrefois par Viṣṇu lors de sa triple enjambée. Les dieux (deva) pouvaient circuler à leur aise dans ce ciel et cet espace médian comme en témoignaient, à leurs yeux, certains phénomènes atmosphériques (Uṣas, Vāyu, Parjanya). De leurs plus anciennes croyances, nous savons qu'ils priaient les deux époux Ciel-Terre (Dyāvapṛthivī) qui accordaient aux hommes l'abondance des moyens de subsistance, le Ciel étant alors le Père (Dyaus Pitar = Zeus Pater = Iupiter) de tous, y compris des dieux. Ces derniers étaient au nombre traditionnel de trente-trois et leur nature et leurs fonctions étaient plus ou moins mises en avant selon chacune des familles brāhmaṇiques. Ainsi, selon les hymnes ṛgvédiques, il semble que Mitra et Varuṇa, asura garants du ṛta, furent en concurrence pour la souveraineté avec Indra, deva guerrier et libéral, et attestent ainsi les tensions sociales anciennes entre brāhmaṇes et kṣatriya. Mais si Indra a été considéré par les brāhmaṇes comme roi des dieux et par les kṣatriya comme dieu guerrier accordant la victoire sur le champ de

bataille, les vaiśya, éleveurs, agriculteurs et artisans, voyaient en lui le dieu de l'orage qui, par son action, faisait déverser les eaux fécondantes assurant au bétail de verts paturages. La société pouvait compter également sur le secours des Nāsatya, dieux jumeaux qui parcourent l'Univers sur leur char de guerre pour sauver du danger, de la maladie, des persécutions, des naufrages tous ceux qui, dans la détresse, les imploraient. Mais il arrivait également que les ārya déclamaient des hymnes déprécatoires afin de tenir éloignée de leur clan toute puissance nuisible. À Rudra, dieu des montagnes et des lieux sauvages, non sacratisés et non ordonnés, il était demandé de rester loin des hommes et de leur bétail, de ne pas décocher ses flèches qui frappaient quiconque de maladie et de mort⁵.

Enfin, il est un dieu contraint d'habiter chez les ārya : Agni, le feu sacrificiel. Né sur terre, au gré des gr̥hapati, par la friction de deux morceaux de bois (araṇi), Agni ne pouvait demeurer au monde des deva. Sacrificateur par excellence, il convoie les matières oblatoires vers le monde céleste, médiateur entre les hommes et les dieux. Les hymnes rgvédiques lui sont pour la plupart dédiés après le roi Soma, la boisson de non-mort (amṛta), obtenue par le pressurage d'une plante, le soma, qui prolonge la vie terrestre et fait espérer en l'obtention de l'immortalité dans celle *post-mortem*.

Les sacrifices aux dieux nécessitaient la mise en place d'un feu (gārhapatya, feu du maître de maison de forme ronde) voire de trois feux (à l'ouest le gārhapatya ; à l'est l'āhavanīya ou feu oblatoire de forme carrée, au sud le dakṣiṇāgni ou feu du sud en forme de demi-lune) lors de rites sacrificiels solennels. À l'origine, il s'agissait du feu domestique dans lequel le maître de maison (gr̥hapati) versait les matières oblatoires et assurait l'ensemble des rites sacrificiels pour sa famille ou son clan. Mais selon les occasions, le rituel pouvait être plus complexe et le gr̥hapati pouvait alors faire appel à des officiants

spécialisés (brāhmaṇas) qu'il sollicitait selon leur renommée. Le sacrifiant (yajamāna) qui patronnait le sacrifice en assurait tous les frais et s'y préparait par une mise à l'écart de la société (dikṣā) afin de se purifier et de se revêtir d'un corps autre lui permettant d'entrer sur l'aire sacrificielle. Lors des sacrifices solennels, celle-ci était délimitée dans un champ nu sans épineux. Au centre des trois feux, était creusée la vedi (surface quadrangulaire aux côtés incurvés recouvert d'une jonchée d'herbes auspicieuses), l'aire sur laquelle viendraient prendre place les dieux invités au partage des matières oblatoires. Ces dernières variaient selon les circonstances, les dieux invités, les bienfaits demandés. Elles pouvaient être végétales (orge, riz) préparées alors sous forme de gâteaux, laitières (beurre, crème, babeurre, tourteau, etc.), animales (petit ou grand bétail domestique) ou encore somiques.

Le nombre d'officiants variait également en fonction de l'importance et de la complexité des rites sacrificiels à accomplir. Outre le sacrifiant et son épouse, étaient requis le hotṛ qui déclamait les hymnes du *Rgveda*, l'udghatṛ ou chanteur, l'adhvaryu qui procédait aux manipulations sacrificielles, le brahmán qui supervisait l'ensemble du rituel et qui demeurait silencieux temps qu'il n'avait pas à réparer, par l'énonciation de formules (mantra), quelque erreur due aux officiants. Après les dernières ablutions, le sacrifiant distribuait aux différents intervenants leurs honoraires (dakṣiṇā) qui consistaient bien souvent en or, vaches, chevaux et vêtements. Offert après le sacrifice, ce paiement devait également lui assurer que les officiants le feraient revenir sain et sauf au monde des humains après lui avoir fait rencontrer les dieux.

Les sacrifices aux dieux pouvaient donc être réalisés par tout gṛhapati. Ce dernier avait à charge d'effectuer les sacrifices domestiques comme l'agnihotra, l'oblation au feu, effectué au lever et au coucher du soleil. Le cycle lunaire (pleine et nouvelle lune) était

également l'occasion de sacrifices tout comme la succession des saisons et la récolte des prémices (riz en automne, orge au printemps, germes de bambou en été), ou la saison des pluies (sacrifice contre les serpents). Au printemps était mis en branle le grand sacrifice de la plante somique, l'agniṣṭoma ou louange à Agni. Au cours de la vie des hommes étaient célébrés des sacrifices lors des naissances, des mariages, des crémations mais aussi lors de la construction d'une maison, de la réalisation d'un projet, lors d'un voyage, etc. Plus solennels étaient les sacrifices royaux lors de la consécration du nouveau roi (rājasūya), lorsque le roi souhaitait obtenir descendance mâle, puissance conquérante, prospérité ou affirmer son pouvoir royal. Il pouvait ordonner la mise en place d'un grand sacrifice (aśvamedha, sacrifice du cheval) demandant une année de préparation et durant lequel seraient sacrifiés bétail en grand nombre et cheval.

Durant la période védique, les brāhmaṇes s'interrogèrent sur la valeur des sacrifices et sur le pouvoir d'intercession des dieux en faveur des sacrifiants. D'autres développèrent l'idée que, si les sacrifices effectués leur vie durant étaient autant d'actes méritoires qui assureraient aux sacrifiants de vivre après leur mort au monde des ancêtres (pitṛloka), il était également possible d'atteindre le monde des dieux (devaloka) en sacrifiant au Soi (ātman) :

« Lequel est supérieur, celui qui sacrifie aux dieux ou celui qui sacrifie au Soi (à lui-même) ? On doit répondre : "Celui qui sacrifie au Soi." Celui qui sacrifie au Soi, c'est celui qui se dit ceci : "Par ce sacrifice, mon corps que voici est formé, mon corps que voici est fondé. Comme un serpent est débarrassé de sa peau, il est débarrassé de ce corps mortel et mauvais, et, fait de ṛc, de yajus et de sāman, fait d'oblations, il naît dans le monde céleste." Tandis que celui qui sacrifie aux dieux, c'est celui qui se dit : "J'offre ce sacrifice aux dieux, je fais cette offrande aux dieux." Comme un inférieur offre un bali à un supérieur ou un vaisya à un roi, c'est ainsi qu'il offre, et il ne

gagne pas une place aussi importante que l'autre (dans l'au-delà)⁶. »

Cette réorientation de l'acte sacrificiel, dont témoignent les *Āraṇyaka*, entraîna des brāhmaṇes à sacrifier au Soi – le sacrifice ultime de tout gr̥hapati étant le sacrifice de soi-même lors de sa crémation – et à élaborer un rituel dans lequel tout élément du sacrifice fut transposé et intériorisé. Ainsi, ce sacrifice faisait du brāhmaṇe le sacrifiant, le sacrificateur et le sacrifié. Sa réalisation lui demandait de délimiter une aire sacrificielle (vedi) par la mise en place d'une jonchée d'herbes auspicieuses (darbha ou kuśa) sur laquelle il s'asseyait. Chacune des parties de son corps se substituait aux ustensiles (parole/cuiller sacrificielle ; esprit/cuilleron ; souffle/matière oblatoire...) et aux officiants (mélodie/adhvaryu, etc.⁷). Récitant des formules sacrificielles (mantra), il sacrifiait son propre souffle au Soi. Ces groupes brāhmaṇiques qui mettaient en avant de telles pratiques sacrificielles intériorisées furent peut-être à l'origine de certains courants śramaṇiques. En *Taittirīyāraṇyaka* 7.1, il est affirmé que les śramaṇa ne sont autres que des ṛṣi dont la particularité est d'être ceinturés de vent (vātaraśana) et voués à la continence⁸. Or l'école védique Taittirīya semble avoir exercé au Pañcāla, loin des territoires du Magadha. Ceci oblige à admettre qu'au V^e siècle av. J.-C., lorsque Siddhārtha Gautama entreprit sa quête de l'obtention de la non-mort (amṛta), cela faisait déjà plusieurs siècles que brāhmaṇes ritualistes, brāhmaṇes forestiers et śramaṇes faisaient partie du paysage religieux indien. S'il semble bien que le śramaṇisme apparut au Grand Magadha⁹, après la chute du royaume Kuru-Pañcāla et l'émergence de nouvelles puissances étatiques à l'est du point de confluence de la Gaṅgā et de la Yamunā, il n'est pas sûr en revanche qu'il soit né indépendamment des écoles brāhmaṇiques. Qui, mieux que des brāhmaṇes parmi les moins ritualistes et les plus forestiers, pouvaient remettre en cause leur propre doctrine religieuse et son

efficience ? L'erreur est souvent de considérer le brāhmaṇisme comme une religion conservatrice et immuable, un monolithe sans histoire interne, sans schisme, sans concurrence, sans conflit, sans réécriture et sans jamais avoir connu de dispersions géographiques lors même que les kṣatriya, dont dépendaient les brāhmaṇes, avaient à loisir de conquérir de nouvelles terres inconnues. Ce que nous appelons improprement « brāhmaṇisme » par facilité de désignation, était composé en fait de plusieurs centaines d'écoles éloignées les unes des autres tout autant géographiquement que doctrinalement¹⁰. Entre le VIII^e et le V^e siècle av. J.-C., ces écoles se répartissaient le long de la plaine indo-gangétique parmi des populations ārya et des tribus autochtones plus ou moins āryanisées et brāhmaṇisées qui parlaient des dialectes indo-ārya dérivés des anciennes langues indo-iraniennes, assez proches en tout cas pour se comprendre mutuellement. Sans quoi le Buddha, originaire du Teraï népalais, lui-même kṣatriya et donc appartenant à la société ārya, n'aurait pu prêcher aussi facilement sa doctrine aux habitants des différentes régions du Magadha qu'il rencontra au gré de ses pérégrinations.

3. La théorie upaniṣadique d'ātman-brāhman

Les *Upaniṣad* conservent des doctrines gnostiques plus ou moins homogènes dans lesquelles les notions de brāhman, d'ātman, de kṛta et de saṃsāra sont fondamentales. Les auteurs de ces doctrines, notamment celles anciennes de la *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* et de la *Chāndogya-upaniṣad*, avançaient que seuls les gnostiques, c'est-à-dire ceux qui détenaient la connaissance profonde de la nature et de la fonction du Soi (ātman), et les ascètes qui, retirés du monde, pratiquaient des mortifications au cœur des forêts, pouvaient lors de leur crémation atteindre le monde des dieux (devaloka) d'où ils ne reviendraient plus. Les maîtres de maison (gṛhapati) appartenant aux

trois varṇa (brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya) de la société ārya qui accomplissaient des actes pieux conformes au brāhmaṇisme orthodoxe, iraient, lors de leur crémation, au monde des Pères (pitṛloka) d'où il leur faudrait revenir après avoir épuisé le bienfait de leurs actes méritoires (kṛta) accomplis durant leur vie terrestre. Leur nouvelle existence serait alors conditionnée par la nature de leur conduite antérieure. Ceux dont la conduite avait été vertueuse, renaîtraient parmi l'un des trois varṇa de la société ārya, ceux dont la conduite avait été mauvaise renaîtraient sous forme animale impure ou sous l'apparence de caṇḍāla, de hors-castes, c'est-à-dire qu'ils n'appartiendraient plus à la société ārya et qu'ils n'auraient plus l'opportunité d'atteindre ni le monde des Pères ni celui des dieux. Enfin, tous ceux qui n'étaient ni gnostiques, ni ascètes, ni gṛhapati, étaient voués à mourir et à renaître indéfiniment sans aucun espoir de sortir de ce cycle infini des transmigrations :

« [5.10.1] Ceux, donc, qui savent ainsi et ceux dans la forêt qui connaissent que la mortification vaut la foi, ceux-là entrent dans la flamme, de la flamme dans le jour, du jour dans la quinzaine claire, de la quinzaine claire dans les six mois que le soleil monte vers le nord ; [2] De ces mois dans l'année, de l'année dans le soleil, du soleil dans la lune, de la lune dans l'éclair. Là un personnage qui, lui, n'est pas un humain, les conduit à brahman. Tel est le chemin de la voie des dieux.

[3] Quant à ceux qui, maîtres de maison, au village pensent que l'aumône vaut tous les sacrifices et les œuvres, ceux-là entrent dans la fumée, de la fumée dans la nuit, de la nuit dans la quinzaine sombre, de la quinzaine sombre dans ces six mois où le soleil descend au sud. Ceux-là n'atteignent pas l'année. [4] Des mois ils vont au monde des mânes, du monde des mânes à l'espace, de l'espace à la lune : là est le roi Soma : il est l'aliment des dieux, les dieux s'en nourrissent. [5] Ils y demeurent jusqu'au bout, puis, ils retournent, par le même chemin par lequel ils sont venus à l'espace, de l'espace dans le

vent ; après avoir été vent, ils deviennent fumée ; de fumée ils deviennent brouillard. [6] De brouillard, nuage. Devenus nuage, ils tombent en pluie. Alors, apparaissent sur la terre le riz et l'orge, les plantes et les arbres, le sésame et les pois. De là on ne sort pas sans peine. Au fur et à mesure que l'un ou l'autre mange et engendre, on revient à la vie. [7] Ceux qui ont une conduite satisfaisante ont la perspective d'obtenir une naissance satisfaisante, brāhmane, kṣatriya ou vaiśya. Ceux, au contraire, qui se sont souillés par une conduite mauvaise ont la perspective d'une naissance souillée, chien, porc ou caṇḍāla. [8] Mais il y a tous les petits êtres condamnés à revenir indéfiniment, qui ne vont ni par l'un ni par l'autre des deux chemins. C'est la troisième catégorie soumise au seul décret : « Vis ! Meurs ! » C'est ainsi que le monde ne se remplit pas¹¹. »

Le passage d'une naissance à une autre, tel qu'il est exposé pour la première fois dans un texte védique, repose sur une conception toute naturaliste et végétaliste, à tel point que les indianistes l'ont souvent considéré d'origine non ārya¹². En effet, le *R̥gveda* ne connaît pas une telle représentation de la vie *post-mortem*. L'ārya considérerait avoir posé les pieds dès sa naissance sur le chemin de la mort qui le mènerait, après sa crémation, au royaume céleste des Pères défunts qu'il retrouverait et avec qui il festoierait¹³. Aussi, les chemins menant au monde des dieux et au monde des Pères sont-ils bel et bien des conceptions rgvédiques car le sacrificiant allait, lors des sacrifices solennels, au monde des dieux d'où il redescendait et, après sa mort, au monde des Pères. Les indianistes ont donc admis que cette théorie du retour était propre aux croyances d'autochtones que les ārya rencontrèrent sur les territoires de l'Inde du Nord au cours du II^e-I^{er} millénaire av. J.-C. Les textes de la *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* et de la *Chāndogya-upaniṣad* témoigneraient de la brāhmaṇisation d'une telle théorie. Les brāhmaṇes auraient superposé à cette dernière les deux chemins *post-mortem* qui étaient les leurs en faisant du monde

des Pères défunts un séjour non plus éternel mais temporaire. Seuls les brāhmaṇes gnostiques et les brāhmaṇes forestiers pouvaient prétendre échapper à la re-mort (punarmṛtyu) et atteindre le monde des dieux. Une conduite vertueuse et des actes pieux (dons, aumônes, sacrifices aux dieux) pouvaient néanmoins permettre aux gr̥hapati de renaître parmi la société ārya. Leur renaissance était donc conditionnée par leurs actes. Que les actes, notamment sacrificiels (kṛta), eurent des conséquences, cela n'était guère nouveau. Pensées, paroles et gestes mis en branle dans les sacrifices avaient toujours été considérés efficaces. Ils contraignaient les dieux à agir en faveur du sacrifiant soit immédiatement soit dans un avenir proche, voire après sa mort. Sacrifier de son vivant, c'était, en effet, s'assurer, le plus tard possible, d'une vie *post-mortem* au monde céleste. Ce qui est donc vraiment nouveau, ce n'est pas la loi de rétribution des actes, c'est la conception d'un retour sans fin au monde terrestre, lieu de tous les états d'âme, de toutes les joies comme de toutes les peines, conditionné par les actes accomplis de son vivant. En sanskrit, naraka, l'un des termes pour désigner le monde infernal, est formé sur le substantif nara (< nṛ) : homme. Renaître au monde des hommes (nṛloka), c'était renaître dans un monde de souffrances propre aux enfers dont témoigne déjà le *Śatapatha Brāhmaṇa*. La quête ultime des hommes désireux d'un bien-être éternel était donc de s'en échapper pour toujours, si ce n'est de leur vivant au moins au moment de mourir. Cette idée de transmigration, si elle n'est pas d'origine védique – encore faudrait-il faire la part de ce qui relève des spéculations des maîtres des écoles védiques et des croyances populaires ārya dont témoigne encore l'*Atharvaveda* –, n'est pas pour autant śramaṇique. La transmigration des êtres d'un corps à un autre, d'une existence à une autre qui provient certainement dans les civilisations anciennes de l'observation du cycle de la nature, comme en témoigne ce récit de la *Chāndogya-upaniṣad*, et de l'idée de l'errance des âmes des défunts, a été, en fait,

tout autant brāhmaṇisée que śramaṇisée. Il se peut néanmoins que les śramaṇes en aient fait le fondement de leur doctrine avant les brāhmaṇes.

Dans les hymnes spéculatifs du dixième maṇḍala du *Ṛgveda*, les poètes avaient déjà tenté de répondre aux questions propres à la création du monde, à celles des dieux et des hommes à travers un ensemble de mythes. De ces interrogations, ils désignèrent, sous le terme neutre *eka* (l'un) ou le pronom démonstratif neutre *tad* (cela), un Principe unitaire suprême dont l'Univers en serait une manifestation. Ce Principe suprême sera alors assimilé par les brāhmaṇes ritualistes au neutre brāhman, formule sacrée dont la connaissance et la prononciation permettent l'accès au monde des dieux. À partir de cette représentation cosmogonique, théogonique et anthropogonique, les auteurs des *Brāhmaṇa*, des *Āraṇyaka* et des *Upaniṣad* tentèrent des corrélations entre les éléments constitutifs de l'Univers et les éléments constitutifs du corps humain. Il en résulta une mise en corrélation entre le Principe suprême (brāhman) et le Soi (ātman) :

« [6.12.3] — "Seigneur, instruisez-moi encore." — "Soit ! [6.13.1] Jette ce sel dans l'eau et reviens à moi demain matin." Ainsi fit Śvetaketu. Son père lui dit : "Ce sel que tu as, hier soir, jeté dans l'eau, apporte-le moi." Śvetaketu regarda et ne le vit plus. Il était fondu. [2] — "Goûte de cette eau prise à la surface... Eh bien ?" — "C'est salé." — "Goûte de l'eau prise au milieu... Eh bien ?" — "C'est salé." — "Goûte du fond... Eh bien ?" — "C'est salé." — "Goûte encore et reviens près de moi." Ainsi fit-il en disant : "C'est toujours de même". Alors son père dit à Śvetaketu : — "Ainsi, en vérité, mon ami, tu ne perçois pas l'être, et, pourtant, il est là. [3] Cette essence subtile, c'est par elle que tout est animé ; elle est la seule réalité ; elle est l'ātman ; et toi-même, Śvetaketu, tu es cela [tat tvam asi] ¹⁴." »

Le disciple à qui le maître révélait cette connaissance ésotérique, prenait conscience que son ātman n'était autre que le brāhman et était délivré dans l'instant. La formule « Toi, tu es Cela » [tat tvam asi] relève du subitisme et ouvre le gnostique à l'éveil, à une certitude qui balaye tout doute et toute autre doctrine religieuse. Toute notion de transmigrations ne posait alors plus aucun souci à ces théoriciens du savoir sacré. En effet, cette identification de l'ātman avec le brāhman, portait le Soi (ātman) en dehors du champ des transmigrations et des fluctuations mentales agréables ou désagréables dues au contact entre les organes des sens et les objets des organes des sens. Si l'homme souffre ici-bas (iha), il n'en est pas de même de son ātman, de son Soi :

« 3.5.1. Alors Kahola Kauṣītakeya l'interrogea : Yājñavalkya, dit-il, le brahman qui révèle sa présence, qui ne nous échappe pas, l'ātman qui est dans tout, explique-le moi. — C'est ton propre ātman qui est dans tout. — Quel est-il, Yājñavalkya, cet ātman qui est en tout ? — Celui qui résiste à la faim et à la soif, à la souffrance (śokaṃ), à l'erreur (mohaṃ), à la vieillesse (jarāṃ) et à la mort (mṛtyum). Quand ils connaissent cet ātman, les brahmanes cessant de désirer un fils, de désirer la richesse, de désirer aucun bien de ce monde, pratiquent la vie de moines mendiants (bhikṣācaryaṃ). C'est que désirer un fils ou désirer la richesse, désirer la richesse ou désirer les biens de ce monde, c'est toujours désirer. C'est pourquoi le brahmane renonçant au savoir se contenterait de l'ignorance : il devient alors ascète par le renoncement au savoir et à l'ignorance : puis renonçant à la fois et à la non-ascèse (amaunaṃ) et à l'ascèse (maunaṃ), il est brahmane. — Par quoi est-il vraiment brahmane ? — Par quoi il l'est, c'est ce par quoi il est tel. Tout ce qui n'est pas cela [brahman] est souffrance. Et Kahola Kauṣītakeya se tut¹⁵. »

Les termes techniques mentionnés dans cet extrait, que nous avons fait suivre du sanskrit entre parenthèses, sont les mêmes que ceux employés par les śramaṇes et, en particulier, par les bouddhistes. Depuis longtemps, les indianistes avaient relevé ces parallèles entre les plus anciennes *Upaniṣad* et la doctrine bouddhique. Ils avaient abouti à l'hypothèse d'un fonds commun de pensée et de préoccupations ontologiques¹⁶ propre aux VI^e et V^e siècles av. J.-C. auxquelles brāhmaṇes et śramaṇes répondaient du mieux qu'ils pouvaient. Dans une population pluriculturelle et pluriethnique où les brāhmaṇes de naissance, souvent ritualistes, avaient une position sociale élevée, comme en témoignent aux IV^e et III^e siècles av. J.-C. les compagnons d'Alexandre le Grand pour le Nord-Ouest indien et Mégasthène pour le Magadha, tous, brāhmaṇes forestiers, gnostiques et śramaṇes, revendiquaient le statut de vrai brāhmaṇe. Les rivalités étaient de mises entre ces différents acteurs du monde religieux indien et le śramaṇisme était loin d'être aux VI^e et V^e siècles av. J.-C. aussi influent et puissant dans la plaine indo-gangétique qu'on le suppose actuellement. D'ailleurs, d'après la tradition bouddhique, ce fut parmi les brāhmaṇes de naissance et les hautes couches de la société indienne que le Buddha, le mahāśramaṇa, recruta un grand nombre de ses disciples !

4. Śramaṇisme, ājīvisme et jaïnisme

Des nombreuses communautés śramaṇiques, en dehors du bouddhisme, seules celles des jaīna et des ājīvika ont laissé trace dans l'histoire de l'humanité, la première pour avoir perduré en Inde jusqu'à nos jours, la seconde par ce qu'en disent les sources textuelles jaīnas et bouddhiques et quelques inscriptions. De toutes les autres qui devaient, au demeurant, être fort nombreuses, nous ne savons rien. Tout au plus, quelques allusions dans des controverses doctrinales

jaïnas et bouddhiques dénoncent telle ou telle doctrine pleine de faussetés et ne pouvant amener à la délivrance du saṃsāra. C'est le cas du *Brahmajālasutta*¹⁷ (sūtra du filet de Brahman) qui expose brièvement soixante-deux doctrines, de l'agnosticisme le plus radical à la croyance en un Soi éternel, et les réfute. Le *Sāmaññaphalasutta*¹⁸ (sūtra du fruit du śramaṇa [bouddhiste]) narre, quant à lui, la visite que rendit Ajātaśatru, roi du Magadha, au Buddha afin d'entendre sa doctrine. Ce récit cadre permit aux bhikṣu Theravādin d'énumérer six doctrines concurrentes et contemporaines à celle du Buddha, que le roi avait écoutées mais dont il n'était en rien satisfait. Ces six doctrines sont dues à : Kaśyapa Pūraṇa qui contestait que l'action ait quelque incidence sur le Soi et qui en déduisait qu'elle était de ce fait sans valeur ; Maskarin Gośālputra, l'un des maîtres des ājīvika ; Ajita Keśakambala qui enseignait une doctrine purement matérialiste et affirmait qu'après la mort, l'individu composé des quatre éléments (terre/pṛthivī, eau/āpas, feu/tejas, air/vāyu) retournait à eux. Quant à ses sens, ils s'en allait dans l'espace (ākāśa) ; Kakuda Kātyāyana qui professait l'éternité et l'immutabilité de sept substances (quatre corps/kāya faits de terre/pṛthivī, d'eau/āpas, de feu/tejas, d'air/vāyu ; le bonheur/sukha ; la douleur/duḥkha et la vie/jīva) à partir desquelles tout était formé ; Jñātiputra, le maître des jaina ; Saṅjayin Vairāḍi qui prônait un scepticisme absolu, éludait toute question en disant qu'on ne peut répondre ni par oui, ni par non, ni par ni-oui ni-non.

Ājīvikisme, jaïnisme et bouddhisme furent des courants śramaṇiques assez importants aux IV^e et III^e siècles av. J.-C. pour que les rois maurya leur fussent favorables et qu'ils fussent cités dans les inscriptions gravées par la chancellerie du roi Aśoka. Ce dernier offrit aux ājīvika des grottes (kubhā = skt guhā) situées au Magadha¹⁹. Les édits sur pilier les mentionnent donc tous trois parmi de nombreuses écoles philosophiques²⁰ innomées. Ceci montre combien ces trois communautés religieuses avaient su se démarquer de toutes les autres.

Les surintendants de la loi royale avaient néanmoins la charge de les surveiller toutes, de même que les écoles brāhmaṇiques :

« L'ami des dieux au regard amical parle ainsi : Mes surintendants de la Loi aussi sont occupés à diverses formes d'assistance, concernant ascètes et bourgeois : ils sont également occupés aux affaires de toutes les sectes. De la communauté [bouddhique] aussi, j'ai décidé qu'ils s'occuperont. Et de même j'ai décidé qu'ils s'occuperaient des brahmanes et des Ājīvika, j'ai décidé encore qu'ils s'occuperaient des Nirgrantha [jaina], et s'occuperaient de nombreuses sectes²¹. »

L'ājīvikisme vit le jour probablement bien avant le jaïnisme et le bouddhisme. Au V^e siècle av. J.-C., ce courant śramaṇique eut pour maître Maskarin Gośālīputra qui enseignait une doctrine fataliste (niyati) dans laquelle les vies successives des êtres vivants étaient [pré]déterminées par la loi karmique sur laquelle les individus n'avaient aucune emprise. Maskarin Gośālīputra niait la loi de rétribution des actes (akriyāvādin) en fonction de leur nature bonne ou mauvaise. Les êtres devaient donc subir et accepter les souffrances de la transmigration avant d'en sortir définitivement purifiés. Selon les sources jaïnas et bouddhiques, Maskarin Gośālīputra aurait côtoyé durant six années le Jina puis l'aurait quitté après de vives controverses. Il aurait alors été à la tête d'une communauté d'ājīvika.

Tout comme celles du bouddhisme, les origines du jaïnisme sont mal connues et le canon des écoles jaïnas tant digambara que śvetāmbara fut fixé bien des siècles après la mort du Jina (le Vainqueur d'où le nom de ses disciples : jaina), appelé également Mahāvīra (le Grand Héros) ou par les bouddhistes Theravādin : nīgaṇṭha Nātaputta (skt nirgrantha Jñatiputra). Le Jina aurait été contemporain du Buddha et, comme lui, aurait appartenu à la caste des kṣatriya. De nombreuses hypothèses ont été émises quant aux

liens historiques et doctrinaux entre le jaïnisme et le bouddhisme. Le Buddha aurait été un ancien disciple de la communauté jaïna avant de la quitter. Il est un fait que les mortifications extrêmes auxquelles il s'astreignit pendant six ans rappellent celles pratiquées par les jaïnas. Mais là encore, nous ne pouvons nous fier à la biographie du Buddha qui a été construite de toutes pièces bien des siècles après les faits. En montrant l'inutilité de telles mortifications, leurs auteurs bouddhistes cherchaient en leur temps à discréditer les pratiques ascétiques de leurs rivaux jaïnas. Quoi qu'il en soit, les jaïnas prônaient une ascèse radicale : un immobilisme qui visait à arrêter toute activité mentale et physique afin de contrecarrer la loi de rétribution des actes. Pour ces tenants de la doctrine du karman (karmavādin), l'homme contraint de renaître à cause de ses actes antérieurs et présents, devait interrompre par un immobilisme forcé toute participation à ce processus et épuiser par les souffrances qui en résultaient tout résidu karmique.

Les sūtra et vinaya des écoles du sthaviravāda relatent, par ailleurs, les rencontres entre Siddhārtha Gautama et deux maîtres auprès desquels il aurait commencé sa quête de l'Extinction (nirvāṇa). Le premier, Ārāḍa Kālāma, lui aurait enseigné une technique de recueillement intérieur (samāpatti) permettant d'atteindre le domaine du néant (ākāñcanyāyatana). Le second, Udraka Rāmaputra, lui aurait appris une technique de recueillement intérieur encore plus avancée afin qu'il pût atteindre le domaine sans perception ni absence de perception (naivasamjñānāsamjñāyatana). Depuis le XIX^e siècle, les indianistes ont longuement discuté sur ces deux techniques pour savoir si elles ne relevaient pas d'un système non brāhmaṇique, appelé sāmkhya, et si, de ce fait, le bouddhisme n'aurait pas été une branche de cette école de pensée indienne, probablement née au Magadha. Mais là encore,

cet épisode de la vie du Buddha a été composé bien des siècles après les événements qu'il rapporte. Que le futur Buddha ait suivi l'enseignement de quelques maîtres avancés ne peut être remis en question et c'est ce à quoi les auteurs bouddhistes ont finalement abouti. Mais les termes employés par ces derniers pour désigner les pratiques méditatives se réfèrent certainement à des techniques de recueillement pratiquées à leur époque. D'ailleurs, *samāpatti* est un terme technique commun aussi bien au bouddhisme qu'au yoga²² et renvoie à un état de conscience dans lequel toute opposition entre le sujet connaisseur et l'objet connu, due aux perceptions (*jñāna*) des organes des sens et du mental, est annihilée. Il faut donc retenir de ce récit biographique que les *bhikṣu* ont cherché à montrer, d'une part, que leur fondateur avait suivi l'enseignement de maîtres expérimentés et, d'autre part, qu'il avait dépassé leurs doctrines et leurs pratiques. Celles, qu'il avait découvertes et enseignées à leur suite, leur étaient donc bien supérieures et l'étaient toujours pour ces *bhikṣu* en leur temps.

Le fondement doctrinal de toutes ces écoles *śramaṇiques* reposaient en conséquence sur l'idée commune d'un retour sans fin au monde terrestre et de la maturation des actes (*karman*), quels qu'ils soient (pensée, parole, corps) : tout acte accompli produira un fruit (*phala*) que son auteur recueillera à un moment ou à un autre de ses existences infinies. Certaines écoles, en introduisant des valeurs morales, considéraient que la nature bonne ou mauvaise de ces actes accomplis autrefois conditionnait les existences présentes et futures. C'était pour elles la possibilité d'expliquer la diversité des espèces, l'inégalité sociale des hommes, les souffrances vécues comme une injustice, etc. Ainsi, les conditions d'existence de tout être vivant avaient-elles une ou plusieurs causes qu'il fallait rechercher non pas nécessairement parmi des actes accomplis depuis la naissance, mais parmi ceux accomplis durant

des vies antérieures. La doctrine bouddhique repose sur ce substrat commun qui au cours des VI^e et V^e siècles av. J.-C. s'imposa tout autant aux brāhmaṇes qu'aux śramaṇes de la plaine indogangétique. Moins fatalistes que d'autres, certains cherchèrent à comprendre le fonctionnement mécanique de ce rouage infernal et d'en trouver la faille qui l'enrayerait. Ce fut le cas de Siddhārtha Gautama.

CHAPITRE VIII

LES FONDEMENTS DE LA DOCTRINE BOUDDHIQUE

Les sūtra et les vinaya ne renferment pas d'exposé systématique de la doctrine bouddhique car ces textes sont le résultat d'un long travail d'agencement d'éléments doctrinaux, parfois fort disparates et contradictoires, que des bhikṣu érudits entreprirent au cours des siècles. Dire que le Buddha avait pour « pédagogie » de dispenser un enseignement graduel en fonction des auditeurs auxquels il s'adressait, c'était avant tout pour ces savants pallier au foisonnement de paroles attribuées au Buddha qu'il leur fallait prendre en considération, trier, classer et agencer au mieux. Les différents épisodes biographiques du Buddha, qui pour la plupart, sinon tous, sont des restitutions ou des constructions après coup de sa vie afin d'illustrer la doctrine, révèlent plusieurs strates d'agencements. De ce qu'enseigna le Buddha, nous ne le savons guère avec exactitude. Il est certain que les mots qu'il employa pour parler de sa découverte sont perdus à jamais. Ce qu'il en reste aujourd'hui est l'aboutissement de plusieurs générations de disciples qui ont transmis l'essence de la doctrine du fondateur selon leur propre compréhension et expérience qu'ils en ont eu. Il ne faut pas oublier, en outre, que nombreux parmi les convertis au dharma venaient de milieux confessionnels différents et qu'ils se faisaient donc une certaine conception de la doctrine bouddhique en surimpression à leur ancienne croyance.

Si l'on s'en tient au récit dit abrégé de l'Éveil tel qu'il est conservé dans les sūtra des Theravādin et des Sarvāstivādin sous deux recensions légèrement différentes, il en ressort que la finalité première

de la doctrine du Buddha visait à l'Extinction (nirvāṇa) de l'existence, à la délivrance de la naissance, de la vieillesse et de la mort et que toute notion de loi de rétribution des actes n'entraînait pas directement en ligne de compte. L'acquisition de cette Extinction absolue devait avoir lieu au moment de l'Éveil (bodhi). Par ailleurs, aucune méthode n'est mentionnée ou même préconisée dans ce récit. C'est probablement à partir d'une telle tradition ancienne que des savants bhikṣu auraient composé une version glosée afin de préciser les fondements de la doctrine et la méthode d'obtention du nirvāṇa. Cette version longue de l'Éveil est celle que nous trouvons habituellement dans les différentes biographies du Buddha des écoles du sthavirayāna et du mahāyāna (*infra*, p. 326). Bien sûr, nous pourrions toujours supposer que ce récit ancien n'avait pas besoin d'être explicite puisqu'une grande partie de la transmission se faisait oralement de maître à disciple. Mais là encore, il convient de se demander pourquoi toutes les écoles anciennes ont ressenti le besoin de préciser, à un moment donné de leur histoire, les fondements de la doctrine, les pratiques méditatives et les préceptes éthiques s'y rattachant. Tout porte à penser, à la lecture des textes de ces anciennes écoles bouddhiques, que la délivrance du saṃsāra, des renaissances et des re-morts, relevait d'une prise de conscience subite, d'un éveil à la réalité, celle découverte par Siddhārtha Gautama. La doctrine bouddhique primitive devait certainement être une gnose, à l'égal des doctrines sotériologiques conservées dans les plus anciennes *Upaniṣad*, mais à tendances matérialistes. Qu'il ait fallu par la suite au Buddha mettre en place une discipline et une méthode pratique pour tous ceux qui n'avaient pas la même détermination et le même passé gnostique et ascétique que lui, cela se conçoit aisément. Plus les convertis étaient extérieurs au monde de la gnose et de l'ascétisme, plus le chemin pour atteindre l'Extinction se devait d'être détaillé et recouvrir aussi bien le domaine de la concentration mentale que celui de la morale. En fonction des

capacités de chaque individu, le chemin devait être plus ou moins long à parcourir.

Au vu des comparaisons possibles entre les canons des différentes écoles du sthavirayāna, il semble que celles-ci aient puisé à un fonds doctrinal commun. Mais en l'état, ce dernier ne peut remonter guère plus haut que le II^e siècle av. J.-C. Ce qui leur est commun repose, pour l'essentiel, sur les quatre nobles Vérités (*caturāryasatya*), le chemin à huit membres (*aṣṭāṅgamārga*) et la théorie de la production conditionnée (*pratītyasamutpāda*) énoncés lors de la mise en mouvement de la roue de la doctrine (*dharmacakrapravartana*) à Vārāṇasī (*infra*, p. 337). Tout le travail des érudits fut de concilier ces trois théories, qui ne reposent pas sur les mêmes substrats, afin d'élaborer une doctrine qui se tienne et qui soit la moins contestable possible. Toute faille dans l'exposition de la doctrine était autant d'occasions pour les membres du saṃgha de douter et de nourrir des désaccords mais aussi et surtout, pour les maîtres d'autres écoles śramaṇiques et pour les brāhmaṇes, de la réfuter. Les traités et les commentaires philosophiques et métaphysiques rédigés tout au long des siècles par d'éminents savants bouddhistes montrent combien le dharma était demeuré vulnérable et réfutable notamment au sujet du refus d'admettre un principe personnel (*ātman*) ou vital (*jīva*).

1. Les quatre nobles Vérités

À la base de la doctrine bouddhique se trouvent les quatre nobles Vérités (*caturāryasatya*) qui ont été rattachées par toutes les écoles anciennes à l'Éveil et passent pour en être la résultante. Elles sont toujours énoncées selon le même ordonnancement dans toutes les sources bouddhiques, ce qui atteste leur ancienneté. Nous suivrons ici le texte du vinaya de l'école Mahīśāsaka :

« En outre il y a quatre saintes (ārya) Vérités (satya) : la sainte Vérité de la douleur (duḥkha), la sainte Vérité de l'origine (samudaya) de la douleur, la sainte Vérité de la cessation (nirodha) de la douleur, la sainte Vérité du chemin (pratipadā) qui mène à la cessation de la douleur²³. »

La structure quaternaire n'est pas originale. Elle est empruntée au schème du diagnostic d'une ou des écoles anciennes de la médecine indienne. Ce diagnostic thérapeutique consiste à constater l'état dans lequel se trouve le patient puis, à partir de l'analyse des symptômes perceptibles et observables, à énoncer l'origine de la maladie dont il est atteint. Le médecin peut alors lui annoncer l'existence d'un remède adéquat qui pourra le guérir. Enfin, il le renseigne sur la manière précise de prendre ce remède, sur la posologie, afin que celui-ci soit efficace et lui permette de recouvrer la santé.

Les bhikṣu, du moins les auteurs des sūtra et des vinaya du sthāvira-yāna et du mahāyāna, avaient pleinement conscience que le schéma des quatre nobles Vérités relevait de la médecine. Tout comme ils comparèrent le Buddha à un bateleur faisant traverser aux êtres humains l'océan des souffrances²⁴ ou à un caravanier leur faisant traverser les dangers du désert, ils le qualifièrent de médecin. Selon les termes sanskrits utilisés (cikitsaka, vaidya, bhiṣaj), le Buddha a respectivement la faculté de diagnostiquer les différentes maladies par l'observation des symptômes, la connaissance du savoir thérapeutique et la capacité à dispenser aux malades le remède (bheṣaja) approprié. Du fait de guérir de la maladie, de la vieillesse et de la mort, le Buddha apparaît comme le meilleur des médecins (vaidyottama, bhiṣagvara), le roi des médecins (vaidyārāja²⁵), le médecin du monde entier (vaidya sarvasya lokasya). Il dispense aux êtres le remède de non-mort (amṛtabheṣaja) qui n'est autre que le dharma, la doctrine dont il est le fondateur. Dans le *Lalitavistara*, dès sa naissance, après avoir effectué le rite propre à l'intronisation (rājasūya) des grands rois,

il fait la promesse aux êtres pris dans le cycle des transmigrations de devenir pour eux le meilleur des médecins, le destructeur de la vieillesse et de la mort (jaramaraṇavighātin).

- La première noble Vérité : la douleur (duḥkha)

« Qu'est-ce que la sainte Vérité de la douleur ? La naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, le chagrin, les lamentations, les tourments sont douleur, l'union avec ce que l'on déteste est douleur, la séparation d'avec ce que l'on aime est douleur, perdre ce que l'on désire est douleur ; en résumé, les cinq agrégats (skandha) d'appropriation (upādāna) sont douleur ; telle est la sainte Vérité de la douleur²⁶. »

La première des quatre nobles Vérités part de la constatation que tout est douleur dans la vie d'un être vivant. De sa naissance jusqu'à sa mort, il fait l'expérience de la douleur à laquelle il ne peut se soustraire. L'impermanence de sa nature qui le fait passer par des états physiologiques successifs depuis sa conception jusqu'à sa mort (nourrisson, enfant, adolescent, adulte, vieillard), doublée elle-même de celle des éléments physiologiques dont il est constitué et qui peuvent eux-mêmes s'altérer, lui apporte de continuelles souffrances. Mais au-delà de cette douleur générée par la naissance, la vieillesse, la maladie et la mort, ses propres états d'âme sont sources de douleur tout comme ses désirs insatisfaits et ce qui s'impose à lui sans qu'il l'ait désiré. En résumé, dit le texte, tout ce qui constitue une personne, à savoir les cinq agrégats d'appropriation (upādānaskandha), que sont les agrégats de la matière (rūpa), des sensations (vedanā), des perceptions (saṃjñā), des compositions psychiques (saṃskāra) et de la conscience (vijñāna), est, par essence, douleur.

Dans la doctrine bouddhique des écoles du sthavirayāna, l'être est constitué – comme du reste tout ce qui existe dans les mondes de

désir, de forme et sans forme (*infra*, p. 240) –, de dharma, de choses composées (saṃskṛta) résultant d'assemblages à partir d'autres dharma eux-mêmes déjà composés. Il s'en suit que toute personne est composée d'une multitude de dharma, eux-mêmes composés d'autres et qui, du fait de l'impermanence de ces assemblages, peuvent se dissocier ou s'agréger à d'autres dharma pour former de nouveaux dharma tout aussi impermanents (anitya). Dans cette théorie, il ne peut y avoir de place pour l'ātman upaniṣadique, pour un Soi permanent. En effet, l'idée même d'un Soi qui existerait de tout temps, devient inconcevable à partir du moment où il ne serait qu'un assemblage temporaire de dharma. Il ne peut être permanent étant entendu que les dharma ne sont qu'une suite continue et impermanente de dharma conditionnés. Seul le nirvāṇa est considéré, dans la doctrine bouddhique, comme incomposé (āsaṃskṛta), inconditionné (apratyaya) et permanent (nitya). Il n'est donc sujet ni à la production (utpāda), ni à la disparition (vyaya), ni à la durée (sthiti), ni au changement (anyathātva).

- La deuxième noble Vérité : l'origine de la douleur (duḥkha-samudaya)

« Qu'est ce que la sainte Vérité de l'origine de la douleur ? La soif de l'existence et les passions nées avec elle, celle qui se plaît ici et là, telle est la sainte Vérité de l'origine de la douleur²⁷. »

Cette deuxième noble vérité révèle que la soif (tṛṣṇā), à entendre le désir, est le facteur premier à l'origine de toute douleur. L'analyse bouddhique des mécanismes du saṃsāra aboutit donc à définir le désir comme producteur des ré-existences (punarbhavika). Le désir, par nature, suit toute passion qu'éprouve l'individu pour les jouissances mondaines (nandīrāgasahagata) et trouve partout des jouissances

(tatratatrābhinandin) à éveiller et à satisfaire en lui. Désir des plaisirs des sens (kāmaṭṭṣṇā), désir d'existence (bhavaṭṭṣṇā) et désir d'inexistence (vibhavaṭṭṣṇā) sont les trois catégories qui le caractérisent. Ainsi, pour les bouddhistes, même le désir de néantise est désir et enchaîne l'individu dans le cycle des transmigrations. Mais, dans les sūtra et les vinaya, le désir n'est pas le seul facteur à l'origine de la douleur et des renaissances bien qu'il soit considéré toujours comme le facteur primordial. Au désir font concurrence trois impuretés ou souillures (āśrava), existence (bhava), ignorance (avidyā) et plaisirs des sens (kāma), que le bhikṣu doit épuiser afin d'atteindre l'Extinction (nirvāṇa). Nous reviendrons sur la nature de chacune de ces impuretés lorsque nous aborderons la théorie de la production conditionnée (*infra*, p. 220).

- La troisième noble Vérité : la suppression de la douleur (duḥkha-nirodha)

« Qu'est-ce que la sainte Vérité de la cessation de la douleur ?
L'abandon de cette soif, sa cessation sans reste, son épuisement, son nirvāṇa, telle est la sainte Vérité de la cessation de la douleur²⁸. »

Puisque le désir est défini comme responsable de la douleur, il convient, pour le bhikṣu qui souhaite s'affranchir de cette dernière, de le supprimer. Arrêter tout désir est donc le remède préconisé par le Buddha afin de guérir de la douleur de l'existence. La suppression du désir sans reste (aśeṣo virāgo nirodha), c'est l'extinction (nirvāṇa) même du désir et la libération de toute douleur quelle qu'elle soit.

- La quatrième noble Vérité : le chemin qui mène à la suppression de la douleur (duḥkhanirodhagāminī pratipad)

« Qu'est-ce que la sainte Vérité du chemin qui mène à la cessation de la douleur ? La voie des huit corrections, telle est la sainte Vérité du chemin qui mène à la cessation de la douleur²⁹. »

Enfin, le remède doit être administré d'une manière précise. Elle demande au bhikṣu de suivre huit observances strictes appelées le chemin à huit membres (aṣṭāṅgamārga) qui le conduira grâce à ses efforts (śrama > śramaṇa) au nirvāṇa.

2. La Voie du milieu et le Chemin à huit membres

Après l'Éveil, le premier enseignement que le Buddha dispensa à ses cinq anciens compagnons d'ascèse qu'il retrouva à Vārāṇasī (*infra*, p. 337) s'ouvre par le rejet de deux voies extrêmes et l'exhortation à suivre la voie du milieu (madhyamā pratipadā), seule garante de l'atteinte du nirvāṇa. Cette voie qui précise la quatrième noble Vérité consiste à suivre huit pratiques correctes, c'est-à-dire se situant en dehors du champ des deux voies extrêmes et prenant appui sur les trois premières nobles Vérités :

« Le Buddha dit encore : "Dans le monde, il y a deux extrêmes qui ne doivent pas être fréquentés : [1] celui qui, étant attaché aux désirs et ayant soif des plaisirs des sens, prêche l'absence de transgression (anāpatti) des plaisirs des sens ; [2] celui qui, ayant des opinions fausses (mithyādrṣṭi), tourmente son corps sans posséder aucune trace de la Voie. Abandonnez ces deux extrêmes et obtenez la voie du milieu (madhyamā pratipadā) qui fait naître l'œil, la connaissance, la science, l'Éveil, et mène au nirvāṇa. Quelle est cette voie du milieu ? Ce sont les huit

corrections : l'opinion (dṛṣṭi) correcte (samyāñe), la pensée (saṃkalpa) correcte, la parole (vāk) correcte, l'activité (karmānta) correcte, les moyens d'existence (ājīva) corrects, l'effort (vyāyāma) correct, l'attention (smṛti) correcte, la concentration (samādhi) correcte, telle est la voie du milieu.^{30»} »

Les deux voies extrêmes se réfèrent respectivement à la vie mondaine et à ses jouissances, sources de douleurs, et à la vie ascétique entièrement fondée sur les mortifications qui n'engendrent que tourments physiques et mentaux. Lorsque les bhikṣu restituèrent la vie de leur fondateur à partir du contenu de la doctrine, ils firent de lui un kṣatriya ayant vécu dans le luxe d'une vie princière tournée vers les plaisirs mondains. Ils soulignaient ainsi que le Buddha avait fait l'expérience de cette première voie extrême entièrement basée sur les désirs et qu'il l'abandonna. Puis ils le firent ascète forestier pratiquant le jeûne et la rétention du souffle portés à outrance. En le décrivant à l'article de la mort, ils montraient que leur fondateur avait expérimenté la voie extrême des mortifications, propre notamment aux jainas, et qu'il l'avait rejetée. La Voie qu'il enseigna, sa vie durant, était donc celle du milieu, fondée sur huit pratiques correctes : [1] la vision correcte, [2] la pensée correcte, [3] la parole correcte, [4] l'action correcte, [5] les moyens d'existence corrects, [6] l'effort correct, [7] l'attention correcte et [8] la concentration correcte. Selon une classification opérée par l'école theravāda, les deux premiers membres relèvent de la connaissance (prajñā), les membres trois à cinq de la conduite morale (śīla) et les membres six et huit de la discipline mentale (samādhi). Mais il est bien évident que les membres deux à quatre relèvent exclusivement de la nature du karman (pensée, parole, action) et ne sont pas dissociables. Par ailleurs, si le chemin est à huit membres, il n'y a pas huit chemins mais un seul sur lequel s'engage le bhikṣu afin d'atteindre l'Extinction. En d'autres

termes, les huit membres ne forment pas une progression linéaire mais se doivent d'être pratiqués conjointement. Il en est de même, par exemple, de la pratique du yoga à huit membres (aṣṭāṅgayoga) décrits par Patañjali dans ses *Yogasūtra* dont la classification semble calquer celle de l'aṣṭāṅgamārga bouddhique.

[1] La vision correcte (samyagdṛṣṭi) repose sur la parfaite compréhension des quatre nobles Vérités. D'ordre intellectuel, elle révèle au bhikṣu la véritable nature de la réalité, à savoir les mécanismes du saṃsāra et l'essence des dharma conditionnés. En développant cette vue correcte de la réalité, le bhikṣu regarde tout phénomène comme assemblage d'agrégats et connaît les moyens de parvenir à la cessation de toute production conditionnée.

[2] La pensée correcte (samyaksaṃkalpa) a pour but d'obstruer tout désir égoïste à l'origine de pensées malintentionnées qui, effectives, se concrétisent par des paroles et des actes cruels (dāruṇa) envers autrui. Par une attention accrue des mécanismes régissant le karman (pensée, parole, action), le bhikṣu veille à n'être qu'une suite continue de pensées de compassion (karuṇā) et de non-cruauté (ahiṃsā) envers tous les êtres vivants.

[3] La parole correcte (samyagvāk) exclut tout égotisme de la part du bhikṣu, toutes paroles médisantes et blessantes à l'encontre d'autrui et tout propos faisant naître la discorde et la nourrissant. C'est aussi l'obligation de dire la vérité en toute circonstance, de bannir le mensonge et de réprimer les vains bavardages. Si le bhikṣu n'a pas besoin d'exprimer sa pensée, il se doit de garder tout simplement le silence.

[4] L'action correcte (samyakkarmānta) vise à ne pas s'approprier les biens d'autrui, à ne pas nuire aux êtres vivants quels qu'ils soient, à ne pas laisser s'emporter le corps au gré des organes des sens à la recherche continuelle des plaisirs des sens.

[5] Les moyens d'existence corrects (*samyagājīva*) obligent le *bhikṣu* à subsister grâce à des moyens qui ne nuisent à personne. Vivant exclusivement de dons, il ne doit ordonner à quiconque de lui donner. Par ailleurs, il ne doit pas prendre part ou avoir la moindre implication dans quelque artisanat et commerce qui causent du tort aux êtres vivants comme la forge et le commerce des armes, l'abattage d'animaux et la vente de denrées carnées, la distillation et le négoce d'alcool, la préparation et le trafic de poison, l'achat et la vente d'êtres humains... De même, aucun prétendant à l'*upāsakisme* ne peut être accepté dans le *saṃgha* s'il vit de telles activités, sources de souffrances pour autrui.

[6] L'effort correct (*samyagvyāyāma*) demande au *bhikṣu* de faire obstruction à toute apparition d'états mentaux immoraux, qui ne relèvent pas des *śīla*, et de réduire à néant ceux déjà existant en lui. Inversement, il doit développer des états mentaux bienfaisants et les porter à leur perfection.

[7] L'attention correcte (*samyaksmṛti*) impose au *bhikṣu* de maintenir une constante vigilance sur toute activité produite par sa propre personne que ce soit dans le domaine corporel (*kaya*) par la pratique d'un travail respiratoire spécifique et l'observation minutieuse de chacune des parties constitutives du corps ; le domaine des sensations et des émotions (*vedana*) par l'examen de toutes sensations extérieures et intérieures et de leur production émotionnelle agréable ou désagréable ; le domaine de l'esprit (*citta*) par une introspection de chacun des états d'âme, de leur apparition et de leur disparition ; et celui des idées (*cintā*, *manas*) par l'analyse de leurs formations et de leurs disparitions et des moyens de les supprimer.

[8] La concentration correcte (*samyaksamādhi*) consiste à maintenir l'esprit sur un seul point (*ekāgracitta*), c'est-à-dire sur un seul support qu'il soit concret ou abstrait. Ceci n'est pas une pratique propre au bouddhisme mais provient des techniques du yoga qui ont

influencé au cours des siècles toutes celles des différents courants religieux et philosophiques de l'Inde. Dans les sūtra et vinaya, le Buddha est dit être passé par quatre étapes de concentration (dhyāna) avant d'atteindre l'Éveil (bodhi). Le huitième membre du chemin menant à l'Extinction (nirvāṇa) repose donc sur ces quatre états de conscience propres à favoriser l'obtention de la bodhi. Le dernier stade dans lequel la conscience a été entièrement vidée de toute fluctuation mentale préfigure la cessation définitive opérée par le nirvāṇa. En voici une description selon le *Mahāsaccakasutta* du *Majjhimanikāya* des Theravādin (les termes entre parenthèses sont donc en pāli) :

« En vérité, ô Aggivessana, ayant pris une nourriture substantielle, ayant pris des forces, m'étant séparé des désirs (kāma), m'étant séparé des choses (dhamma) mauvaises (akusala), ayant atteint la première méditation (jhāna) pourvue de raisonnement (vitakka) et de réflexion (vicāra), née de la séparation, [faite] de joie (pīti) et de bonheur (sukha), j'y demeurai. En vérité, ô Aggivessana, une telle sensation (vedanā) agréable, apparue en moi, dura sans cependant s'emparer complètement de ma pensée (citta). Par suite de l'apaisement du raisonnement et de la réflexion, ayant atteint la deuxième méditation [faite] de sérénité intérieure et d'unification de la pensée, dépourvue de raisonnement et de réflexion, née de la concentration (samādhi), [faite] de joie et de bonheur, j'y demeurai. En vérité, ô Aggivessana, une telle sensation agréable, apparue en moi, dura sans cependant s'emparer complètement de ma pensée. Par suite du détachement (virāga) de la joie, je demeurai indifférent, attentif et conscient, et je ressentis par mon corps ce bonheur que les saints définissent ainsi : "Indifférent, attentif, on demeure dans le bonheur" ; ayant atteint la troisième méditation, j'y demeurai. En vérité, ô Aggivessana, une telle sensation agréable, apparue en moi, dura sans cependant s'emparer complètement de ma pensée. Par suite de l'abandon du plaisir et de la douleur, par

suite de la disparition antérieure de la gaieté et de la tristesse, ayant atteint la quatrième méditation, ni pénible ni agréable, pureté parfaite d'attention et d'indifférence, j'y demeurai. En vérité, ô Aggivessana, une telle sensation agréable, apparue en moi, dura sans cependant s'emparer complètement de ma pensée³¹. »

Ainsi, au premier stade, la séparation (viveka) d'avec les désirs et les choses mauvaises procure un sentiment de joie (pīti). Dans cet état, le bhikṣu est encore sujet au raisonnement (vitarka) et à la réflexion (vicāra). Au deuxième stade, le raisonnement et la réflexion, c'est-à-dire toute activité intellectuelle, sont apaisés (vyupaśama). L'esprit se trouve alors dans un état d'uniformité et de sérénité complète qui provoque la félicité. Au troisième stade, l'absence de passion (virāga), à savoir la suppression du sentiment de félicité, ouvre le bhikṣu à l'impassibilité (upekṣā) tout en demeurant toujours plein de discernement (samprajāna) et attentif (smṛta). Enfin, au quatrième stade, l'abandon (prahāṇa) de tout sentiment contraire apporte au bhikṣu un égal état de conscience au-delà de tout ressenti qui le fait accéder à la pureté absolue d'impassibilité et d'attention (upekṣāsmṛtipariśuddhi). Mais en aucune façon, cet ultime stade de dhyāna est sans résidu karmique. Malgré l'état élevé de conscience³² atteint par le bhikṣu, ces concentrations l'amèneront à renaître, certes non pas dans le monde du désir, mais dans l'un des quatre étages célestes où demeurent des entités constamment plongées dans de tels états psychiques (*infra*, p. 244).

D'après les sources bouddhiques, le Buddha aurait fait l'expérience de ces concentrations lorsque, jeune, il accompagna son père visiter le domaine agricole. Après avoir abandonné la voie extrême de l'ascétisme, il se serait souvenu de ces états de conscience vécus dans son enfance et aurait, en renouvelant l'expérience, atteint l'Éveil, c'est-à-dire l'œil de la connaissance parfaite grâce auquel il put

comprendre les mécanismes régissant le saṃsāra et déterminer les quatre nobles Vérités. À ce moment-là, délivré de tout désir, de toute soif d'existence, de l'ignorance, il eut cette pensée au sujet de sa propre personne : « [toute re]naissance est détruite (khīṇā jāti) » (*Mahāsaccakasutta* 44). Le Buddha est dit avoir également gravi ces quatre stades de concentration puis les avoir redescendus pour enfin les gravir une dernière fois au moment de mourir, avant d'entrer dans le parinirvāṇa, l'Extinction totale.

3. La théorie de la production conditionnée

La théorie de la production conditionnée (*pratītyasamutpāda*) apparaît dans les sources du sthavirayāna et du mahāyāna comme le prolongement des deuxième et troisième nobles Vérités. Si tel est le cas, c'est tout simplement parce que de doctes bhikṣu ont procédé de la sorte afin de concilier les quatre nobles Vérités à cette théorie. Mais cela ne veut pas dire que celle-ci soit moins ancienne que celles-là. Ces deux théories remontent probablement aux temps du Buddha, s'il ne les a pas bâties lui-même. Néanmoins, les *variae lectiones* attestées dans les sources bouddhiques montrent que cette loi de la production conditionnée n'a pas été immédiatement fixée et qu'il fallut plusieurs siècles avant que sa structure à douze termes s'impose à toutes les écoles anciennes. Le *Mahānidānasutta* du *Dīghanikāya* des Theravādin conserve une structure à neuf termes (jāti, bhava, upādāna, taṇhā, vedanā, phassa, nāmarūpa, viññāṇa) et non à douze. Au V^e siècle ap. J.-C., le moine theravādin Buddhaghoṣa cite encore dans son *Visuddhimagga* une liste de vingt-quatre termes, un dédoublement de la structure à douze termes. Dans les gāthā du *Lalitavistara*, sūtrānta mahāyānique, l'exposition de cette loi de production conditionnée ne suit pas la formulation stéréotypée traditionnelle, etc. Quoi qu'il en soit, cette théorie passe pour avoir été l'Éveil même de

Siddhārtha Gautama. À la différence des quatre nobles Vérités, fondées sur la détermination de la douleur (*duḥkha*) comme principe premier, la loi de la production conditionnée considère l'ignorance (*avidyā*) facteur des existences *samsāriques* et des souffrances que ces dernières génèrent et affligent. Sa lecture qui peut être faite du premier facteur au dernier ou inversement met en lumière les concomitances indispensables à l'apparition ou à la cessation des phénomènes propres à l'existence de l'individualité. Voici l'une des versions de cette théorie à douze termes telle qu'elle est conservée dans les *vinaya* des *Mahīśāsaka* :

« Aussitôt qu'il eut atteint la Voie des Buddha, assis sous un arbre, pendant la première veille de la nuit, il examina les douze raisons (*nidāna*) en sens direct et en sens contraire (*anulomapratiloma*) : "Conditionné par ceci, cela existe ; conditionné par la cessation de ceci, cela cesse. C'est-à-dire : conditionnée par l'ignorance (*avidyā*) existent les compositions (*saṃskāra*) ; conditionnée par les compositions existe la conscience (*vijñāna*) ; conditionnés par la conscience existent les nom et forme (*nāmarūpa*) ; conditionnés par les nom et forme existent les six domaines sensoriels (*ṣaḍāyatana*) ; conditionné par les six domaines sensoriels existe le contact (*sparśa*) ; conditionnée par le contact existe la sensation (*vedanā*) ; conditionnée par la sensation existe la soif (*tṛṣṇā*) ; conditionnée par la soif existe l'appropriation (*upādāna*) ; conditionnée par l'appropriation existe l'existence (*bhava*) ; conditionnée par l'existence existe la naissance (*jāti*) ; conditionnés par la naissance existent la vieillesse (*jarā*) et la mort (*marāṇa*), le chagrin (*śoka*), la tristesse (*daurmanasya*), la douleur (*duḥkha*) et les tourments (*upāyāsa*). Si l'ignorance cesse, les compositions cessent ; si les compositions cessent, la conscience cesse ; si la conscience cesse, les nom et forme cessent ; si les nom et forme cessent, les six domaines sensoriels cessent ; si les six domaines sensoriels cessent, le contact cesse ; si le contact cesse, la sensation cesse ; si la

sensation cesse, la soif cesse ; si la soif cesse, l'appropriation cesse ; si l'appropriation cesse, l'existence cesse ; si l'existence cesse, la naissance cesse ; si la naissance cesse, la vieillesse et la mort, le chagrin, la tristesse, la douleur et les tourments cessent tous³³." »

Dans cet extrait, la théorie à douze termes est introduite par une loi générale énonçant par concaténation la coproduction conditionnée et en dépendance de deux phénomènes x et y exprimés par les deux pronoms démonstratifs neutres Ceci et Cela : « conditionné par ceci, cela existe ; conditionné par la cessation de ceci, cela cesse ». Tout phénomène existe car résultant d'une production conditionnée à partir d'un facteur antérieur existant, donc lui-même conditionné, et conditionnant. En effet, si Cela existe, c'est parce que Ceci existe. Or si Ceci existe c'est parce qu'il a été antérieurement lui-même conditionné par un Ceci-conditionnant, et qu'il fut donc un Cela-conditionné avant d'être Ceci. Il fut conditionné avant d'être conditionnant. Cette interdépendance est à la base de la théorie des dharma composés (saṃskṛta), de la notion d'impermanence (anityatā) et du concept de non-Soi (anātman), de l'inexistence d'un Soi éternel et indépendant. Mais cette théorie qui exprime l'interdépendance de la production de tout phénomène admet comme exception un facteur négatif. Si Ceci, conditionné et conditionnant, cesse, Cela cesse. Cette particularité de la théorie de la production conditionnée ne peut fonctionner dans sa négativité qu'à partir du moment où Cela est existant. En effet, si Cela n'existait pas, Ceci ne pourrait exister. Dans ce cas, il n'y aurait alors ni production conditionnée, ni cessation de la production conditionnée. S'il y a donc cessation (nirodha), c'est parce que Cela existe et qu'existant, il peut cesser d'exister. Cette condition permet aussi aux bhikṣu d'affirmer que bien que tout phénomène soit conditionné et conditionnant, il y a possibilité d'intervenir dans ce processus d'interdépendance et donc de s'en libérer. Ainsi, le seul

facteur capable de rompre cette loi de l'interdépendance de tout phénomène est la cessation. Si la fonction de cette dernière est admise, il convient d'identifier sa nature, ce que tente de déterminer la théorie de la production conditionnée à douze facteurs (nidāna). Particulièrement absconse, les savants bhikṣu l'ont inscrite dans la temporalité en la divisant en trois phases successives qui correspondent à la vie saṃsārique de l'individu : passé (avidyā, saṃskāra), présent (vijñāna, nāmarūpa, ṣaḍāyatana, sparśa, vedanā, tṛṣṇā, upādāna, bhava) et futur (jāti, jarā et maraṇa).

« De [1] l'ignorance proviennent [2] les formations mentales » : le premier facteur de cette loi de production conditionnée est l'ignorance (avidyā), littéralement la non-connaissance. Nous avons vu que la doctrine bouddhique, tout comme celle d'autres écoles brāhmaṇiques et śramaṇiques aux VI^e et V^e siècles av. J.-C. se présentait comme une gnose qui avait pour finalité de dévoiler à l'initié la vraie nature de la réalité et de faire de lui un vidvān, un connaisseur de cette réalité. Il n'est donc pas étonnant de trouver comme principe premier à la vie saṃsārique emplies de souffrances, la non-connaissance, c'est-à-dire l'ignorance de la vraie nature de la réalité telle qu'elle s'est révélée au fondateur lors de l'Éveil et telle qu'il l'a révélée au monde dans les quatre nobles Vérités. L'ignorance de cette vérité dévoilée produit chez l'être vivant des formations mentales (saṃskāra) qui composent son individualité et qui le maintiennent lié, de ce fait, au saṃsāra. La définition du terme saṃskāra a été l'occasion de vives controverses au sein du bouddhisme mais aussi entre bouddhistes, brāhmaṇes et śramaṇes. Absent de la théorie de la production conditionnée à neuf termes, il semble bien y avoir été introduit *a posteriori*, tout comme du reste avidyā, lors même qu'il faisait débat au sein des différentes écoles du sthāvira-yāna. Dans l'exégèse bouddhique, avidyā et saṃskāra participent de la vie antérieure. Comptées au nombre des agrégats, les formations mentales ou compositions psychiques

(saṃskāraskandha) sont à l'origine du karman, favorable ou défavorable, constitué dans une vie antérieure et producteur d'une réexistence après la mort. Par ailleurs, ces formations mentales forgent chez l'ignorant une représentation de la réalité qui n'est pas la réalité vraie, définie par les quatre nobles Vérités. Ces constructions psychiques l'empêchent alors d'appréhender la réalité et l'amènent à agir en fonction de celles-ci et non en fonction de la réalité vraie.

« Des [2] formations mentales provient [3] la conscience » : les formations mentales conditionnent la conscience (vijñāna), c'est-à-dire l'ensemble du psychisme dont le monde phénoménal est le support. Dans la succession temporelle, la conscience, conditionnée par les formations karmiques (saṃskāra) antérieures, représente le processus vital à la frontière entre passé et présent qui cherche à re-exister dans le monde phénoménal.

« De [3] la conscience proviennent [4] nom et corps » : nāmarūpa désigne l'individualité, ce qui a une apparence, une forme dans le monde phénoménal et qui peut donc être dénommé, qualifié, déterminé. C'est la personne en tant que telle, la personnalité. Dans la succession temporelle, nāmarūpa existe dès que la conscience (vijñāna) entre dans la matrice lors d'une union sexuelle féconde. Bien que la conscience conditionne l'individualité et qu'elle trouve en elle un support, vijñāna et nāmarūpa sont, dès l'instant de la conception, interdépendants.

Des [4] nom et corps proviennent [5] les six domaines sensoriels : étant nom et forme, l'individu, normalement constitué, possède six organes sensoriels (ṣaḍāyatana) : cinq organes des sens (œil, oreille, nez, langue, tact) qui perçoivent les formes, les sons, les odeurs, les saveurs et les tangibles, ainsi qu'un organe mental (manas) qui perçoit les objets mentaux, à savoir les idées, l'imagination, la mémoire et toutes les informations provenant des cinq organes des sens.

Des [5] six domaines sensoriels provient [6] le contact : grâce à ces six organes des sens, vijñāna et nāmarūpa entrent en contact (sparśa) avec les objets des organes des sens du monde phénoménal. Ce dernier leur apparaît alors en fonction des informations transmises par ces six domaines sensoriels.

Du [6] contact provient [7] la sensation : lorsque les six organes des sens entrent en contact avec les objets des six organes des sens et que l'information qui en résulte est transmise à l'une des six consciences correspondantes, il s'ensuit une sensation (vedanā) qui peut être agréable, désagréable ou ni agréable ni désagréable.

De [7] la sensation provient [8] le désir : toute sensation produit un désir (tṛṣṇā). Que la sensation soit agréable, désagréable ou ni agréable ni désagréable, il y a désir d'en jouir ou désir de ne pas en jouir. Dans tous les cas, il y a désir. Dans le processus vital, tṛṣṇā désigne le désir sexuel à l'origine d'une potentielle interdépendance en temps opportun entre vijñāna et nāmarūpa.

Du [8] désir provient [9] l'attachement : la soif insatiable de jouir des sensations produit l'attachement (upādāna) non seulement à ces dernières mais plus encore aux objets des organes des sens du monde phénoménal. Quant à l'appropriation de l'existence même, celle-ci passe par l'union sexuelle productrice de nāmarūpa.

De [9] l'attachement provient [10] l'existence : l'existence (bhava) est conditionnée par le désir continu de s'approprier les objets des six organes des sens. Il en découle la production karmique en fonction des actes (pensée, parole, action) favorables ou défavorables accomplis pour s'en saisir (upādā). Dans le processus vital, le terme existence est compris comme ce qui portera à [re]naître.

De [10] l'existence provient [11] la naissance : tous les facteurs interdépendants précédemment mentionnés produiront dans le futur une naissance ou, si l'on considère le processus comme infini, une énième renaissance. Ceci veut dire qu'il y a donc possibilité

d'interrompre ce processus vital et qu'en fonction des actes accomplis, notamment ceux reposant sur la connaissance de la vraie réalité telle qu'elle est énoncée dans les quatre nobles Vérités, l'existence (bhava) peut aboutir non plus à la [re]-existence (punarbhava) mais à sa propre Cessation (nirodha) ou Extinction (nirvāṇa).

De [11] la naissance proviennent [12] vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir : dans le cas contraire, la naissance dans le monde phénoménal apportera son lot de souffrances mais aussi la mort (mṛtyu) productrice d'existence (bhava), elle-même conditionnant d'innombrables re-morts (punarmṛtyu) et ré-existences (punarbhava) douloureuses car désirées, et ainsi de suite.

La loi de la production conditionnée diffère de la théorie des quatre nobles Vérités en cela que l'ignorance (avidyā), et non le désir (tṛṣṇā), est définie comme facteur (nidāna) premier de la douleur (duḥkha). Du reste, ces deux dialectiques n'ont en commun que quelques termes. L'unique facteur conditionnant la cessation de chacun des facteurs conditionnés et conditionnants est donc la connaissance (vidyā) de la vraie réalité telle qu'elle est définie dans les quatre nobles Vérités. Ces deux théories montrent qu'aux temps premiers, le saṃgha était formée par une troupe de śramaṇas à la tête de laquelle se trouvait leur guru, le Buddha, qui seul était en possession de la vraie connaissance de la réalité. La doctrine qu'il dispensait était donc tenue par ses disciples comme la vraie doctrine (saddharma) qui permettait de parvenir à briser le saṃsāra et à atteindre l'extension définitive (nirvāṇa). L'angoisse d'une vie douloureuse en une Inde où mortalité infantile, maladies incurables, impotences séniles, espérance de vie très courte, mais aussi inégalités sociales importantes et tueries guerrières touchaient tout un chacun, doublée de la peur de revenir indéfiniment revivre ces mêmes conditions d'existence, n'a pas manqué de donner naissance à de nombreuses doctrines sotériologiques. Celle de

Siddhārtha Gautama visait à couper à la racine, selon l'expression indienne, cette existence douloureuse par une opération double et complémentaire, l'une cognitive permettant de saisir la réalité des phénomènes, l'autre psychophysique aboutissant à la cessation de toute soif d'existence.

4. La Doctrine bouddhique dans le mahāyāna

À partir du I^{er} siècle av. J.-C., peut-être même un siècle avant, la recherche personnelle du nirvāṇa s'est doublée chez les bhikṣu, et plus encore dans l'upāsakisme, d'une part, de l'idéal et du culte du bodhisattva qui, engagé sur le chemin de l'Éveil (bodhi), demeure dans le saṃsāra afin d'aider chaque être à en sortir et, d'autre part, de la remise en cause des commentaires substantialistes de l'*Abhidharmapiṭaka*. Les plus anciens traités, parfaitement identifiables comme appartenant à la doctrine mahāyānique fondée sur la vacuité (śūnyatā), sont les *Prajñāpāramitāsūtra* (sūtra de la perfection de sagesse). Certains d'entre eux dateraient de la fin du I^{er} siècle av. J.-C. Mais le développement philosophique de la doctrine mahāyānique à partir de ce concept même de vacuité fut dû à Nāgārjuna qui vécut probablement au II^e siècle ap. J.-C. Tour à tour, les théories touchant à la production conditionnée, à l'assemblage des skandha, à l'insubstantialité et à l'impermanence de toute chose (dharma) y compris d'un Soi (ātman), prirent, sous sa dialectique un autre sens, une nouvelle orientation. Si nirvāṇa et saṃsāra s'opposaient de par leur nature propre, Nāgārjuna n'y voyait qu'une seule et même réalité : l'un comme l'autre, était vide d'être propre (svabhāvaśūnya). Excluant tout dualisme, il invita ses auditeurs à emprunter la voie intermédiaire (madhyamaka) et à considérer la relativité des contraires. En affirmant que toute chose n'existe que par rapport à son contraire, Nāgārjuna concluait qu'aucune chose n'a d'existence réelle

car toute chose résulte d'une pure construction de l'esprit. Sa théorie pouvait, selon lui, se résumer à la négation de quatre contraires d'ordinaire constitutifs de la réalité illusoire : non-arrêt (anirrodha) / non-production (anutpāda) ; non-cessation (anuccheda) / non-persistance (aśvāśvata) ; non-unité (anekārtha) / non-pluralité (anānārtha) ; non-venue (anāgama) / non-départ (anirgama).

L'enseignement de l'école des Mādhyamika reposait donc sur la doctrine développée par les *Prajñāpāramitāsūtra* et la dialectique du grand penseur bouddhiste Nāgārjuna. Ses tenants professaient qu'aux deux extrêmes, affirmation et négation, il fallait revenir à une approche intermédiaire de la réalité et reconnaître que toute chose était vide d'être propre. L'ignorance ne résidait donc plus dans l'incapacité à saisir le fondement des quatre nobles Vérités, ni même celui de la loi de production conditionnée, mais dans la faiblesse de l'esprit humain à ne pas reconnaître que tout est vacuité. L'existence saṃsārique a cela d'illusoire que le nirvāṇa lui-même est vide d'être propre et qu'il n'y a de ce fait, pas plus que de saṃsāra et de soif d'existence à éteindre, de nirvāṇa à atteindre.

La doctrine de la vacuité entraîna aussi une nette remise en cause de toute dualité entre Moi et Altérité. Car tout individu, s'il n'était déjà qu'un assemblage impermanent de skandha dans les écoles anciennes, ne se distinguait plus de tout autre et de toute chose. Vide d'être propre, il n'était pas plus lui-même qu'un autre que lui. Ainsi, lorsqu'un bodhisattva, Buddha en devenir, demeurerait dans le saṃsāra pour aider à délivrer les êtres humains, il avait conscience que ces derniers n'étaient autres que lui-même pris dans le même océan de souffrances. Lorsque le bodhisattva est dit refuser d'entrer dans le nirvāṇa avant que tous les êtres y entrent, il faut comprendre, puisque tout est vacuité, qu'il ne peut y entrer sans ce à quoi il appartient lui-même. Si tout est vacuité, tout est voué à s'éteindre. Ainsi, tous les êtres s'éteindront-ils ensemble.

Les bouddhistes qui s'engageaient dans le véhicule du bodhisattva (bodhisattvayāna) devaient tendre à la réalisation de dix perfections (pāramitā), c'est-à-dire dix dispositions favorables portées à leur extrême : don (dāna), pratique morale (śīla), patience (kṣānti), énergie (vīrya), concentration (dhyāna), sagesse (prajñā), habileté dans les moyens (upāyakauśalya), vœu (praṇidhāna), force (bala) et connaissance (jñāna). Chacune de ces perfections, notamment le don de soi, a largement nourri la littérature édifiante, comme les jātaka qui présentent les actes hautement méritoires du bodhisattva qui deviendra à la fin de sa carrière le Buddha historique. Quant aux perfections mentales dont celle de la connaissance (prajñā), elles ont donné lieu à des traités expliquant la doctrine de la vacuité. Datant du V^e ou VI^e siècle ap. J.-C., le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* (sūtra du cœur de la perfection de sagesse, à comprendre comme la connaissance parfaite de la réalité selon la doctrine de la vacuité), qui était récité quotidiennement par les bhikṣu mahāyānistes, à l'instar d'une formule mystique (mantra), abrège cette nouvelle conception bouddhique de la réalité, ainsi :

« Hommage à la bienheureuse et noble Perfection de Sapience !

Le noble bodhisattva Avalokiteśvara, qui pratique profondément la perfection de Sapience, abaissa son regard : il vit que les cinq agrégats (skandha) sont vides par essence (svabhāvasūnya).

Ici, Śāriputra, la forme (rūpa) est le Vide (śūnyatā), le Vide est la forme ; le Vide n'est pas séparé de la forme, la forme n'est pas séparée du Vide ; ce qui est forme est vide, ce qui est vide est forme. Il en est ainsi pour la sensation (vedanā), la notion (saṃjñā), le résidu (saṃskāra) et la conscience individuelle (vijñāna).

Ici, Śāriputra, toutes choses (dharma) ont le vide pour caractéristique : elles ne sont ni nées ni supprimées, ni pures ni impures, ni déficientes ni complètes.

C'est pourquoi, Śāriputra, dans le Vide il n'y a ni forme, ni sensation, ni notion, ni résidu, ni conscience individuelle ; ni œil, ni oreille, ni nez, ni langue, ni corps, ni pensée ; ni forme, ni son, ni odeur, ni goût, ni [objet] tangible, ni chose ; il n'y a pas de domaine de la vue, pas plus que de domaine de la conscience mentale ; il n'y a ni ignorance (avidyā) ni cessation de l'ignorance, pas plus que de maladie (jarā) et de mort (maraṇa), ni de cessation de la maladie et de la mort ; il n'y a ni souffrance (duḥkha), ni naissance (samudaya), ni cessation (nirodha), ni voie (mārga) ; il n'y a ni connaissance, ni obtention, ni non-obtention.

Parce qu'il n'a rien à obtenir, Śāriputra, le bodhisattva vit tout en prenant refuge dans la Perfection de Sapience (prajñāpāramitā), car sa conscience (citta) n'est pas voilée. Sans crainte puisque n'existent pas de voiles sur la conscience, il surmonte l'erreur et atteint l'accomplissement, le nirvāṇa. Tous les Buddha qui se trouvent dans les trois temps sont pleinement éveillés à l'Éveil suprême et parfait (samyak-saṃbodhi) parce qu'ils ont pris appui sur la Perfection de Sapience.

Qu'on le sache : la Perfection de Sapience est la grande Formule (mantra), la Formule de la grande Connaissance, la Formule parfaite, la Formule sans égale, qui apaise toute souffrance. C'est la vérité (satya) car il n'y a là aucune erreur. Ainsi la Formule a-t-elle été proférée dans la Perfection de Sapience : allée, allée au-delà, allée complètement au-delà, Éveil ! Hommage³⁴ ! »

5. Śrāvaka, pratyekabuddha et bodhisattva

Dans les doctrines des écoles du sthavirayāna et du mahāyāna deux principaux chemins peuvent être empruntés par les membres du

saṃgha (bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā) afin d'atteindre le nirvāṇa : le véhicule des auditeurs (śrāvakayāna), le véhicule des Éveillés pour soi (pratyekabuddhayāna) et le véhicule des êtres à Éveil (bodhisattvayāna) en vue de l'obtention de l'état de parfaitement et complètement Éveillé (samyaksambuddha).

La carrière des auditeurs (śrāvaka) consiste à devenir, après avoir pris refuge dans le Buddha, le dharma et le saṃgha, un « entré dans le courant » (śrotāpanna). Incapable de découvrir par lui-même les quatre nobles Vérités, le śrāvaka en prend connaissance par l'intermédiaire soit d'un Buddha parfaitement et complètement éveillé (samyaksambuddha), soit d'un de ses disciples directs ou de leurs successeurs. En écoutant sans cesse la récitation des textes bouddhiques et les enseignements sur la doctrine, en rejetant les trois premiers liens (saṃyojana) à rétribution basse (avarabhāgīya), à savoir [1] la fausse opinion que le corps est réalité (satkāyadṛṣṭi), [2] le doute (viciktsā) et [3] les observances des pratiques rituelles et des vœux ascétiques (śīlavrata), l'auditeur se libère de tout séjour *post-mortem* dans les enfers ainsi que de toute renaissance parmi les animaux et les trépassés errants (preta). Il est assuré de ne renaître pas plus de sept fois dans le monde des humains avant d'atteindre l'Extinction (nirvāṇa). Il peut encore réduire à deux ou trois ses renaissances, s'il parvient à réduire partiellement en lui toute tendance au désir (kāmachandas) et toute malveillance (vyāpāda), quatrième et cinquième liens à rétribution basse. Les śrāvaka « entrés dans le courant » qui ont en plus vaincu les trois souffrances (kleśa) produites par la convoitise (lobha), la haine (dveṣa) et l'égarement (moha), sont appelés des êtres « ne revenant qu'une seule fois » (sakṛdāgāmin) dans le monde des hommes. Au stade supérieur de cette carrière, se trouvent les auditeurs « ne revenant plus » (anāgāmin) dans le monde humain. Ayant vaincu les cinq liens à rétribution basse, ceux-ci

Ici, Śāriputra, toutes choses (dharma) ont le vide pour caractéristique : elles ne sont ni nées ni supprimées, ni pures ni impures, ni déficientes ni complètes.

C'est pourquoi, Śāriputra, dans le Vide il n'y a ni forme, ni sensation, ni notion, ni résidu, ni conscience individuelle ; ni œil, ni oreille, ni nez, ni langue, ni corps, ni pensée ; ni forme, ni son, ni odeur, ni goût, ni [objet] tangible, ni chose ; il n'y a pas de domaine de la vue, pas plus que de domaine de la conscience mentale ; il n'y a ni ignorance (avidyā) ni cessation de l'ignorance, pas plus que de maladie (jarā) et de mort (maraṇa), ni de cessation de la maladie et de la mort ; il n'y a ni souffrance (duḥkha), ni naissance (samudaya), ni cessation (nirodha), ni voie (mārga) ; il n'y a ni connaissance, ni obtention, ni non-obtention.

Parce qu'il n'a rien à obtenir, Śāriputra, le bodhisattva vit tout en prenant refuge dans la Perfection de Sapience (prajñāpāramitā), car sa conscience (citta) n'est pas voilée. Sans crainte puisque n'existent pas de voiles sur la conscience, il surmonte l'erreur et atteint l'accomplissement, le nirvāṇa. Tous les Buddha qui se trouvent dans les trois temps sont pleinement éveillés à l'Éveil suprême et parfait (samyak-sambodhi) parce qu'ils ont pris appui sur la Perfection de Sapience.

Qu'on le sache : la Perfection de Sapience est la grande Formule (mantra), la Formule de la grande Connaissance, la Formule parfaite, la Formule sans égale, qui apaise toute souffrance. C'est la vérité (satya) car il n'y a là aucune erreur. Ainsi la Formule a-t-elle été proférée dans la Perfection de Sapience : allée, allée au-delà, allée complètement au-delà, Éveil ! Hommage³⁴ ! »

5. Śrāvaka, pratyekabuddha et bodhisattva

Dans les doctrines des écoles du sthavirayāna et du mahāyāna deux principaux chemins peuvent être empruntés par les membres du

saṃgha (bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā) afin d'atteindre le nirvāṇa : le véhicule des auditeurs (śrāvakayāna), le véhicule des Éveillés pour soi (pratyekabuddhayāna) et le véhicule des êtres à Éveil (bodhisattvayāna) en vue de l'obtention de l'état de parfaitement et complètement Éveillé (samyaksaṃbuddha).

La carrière des auditeurs (śrāvaka) consiste à devenir, après avoir pris refuge dans le Buddha, le dharma et le saṃgha, un « entré dans le courant » (śrotāpanna). Incapable de découvrir par lui-même les quatre nobles Vérités, le śrāvaka en prend connaissance par l'intermédiaire soit d'un Buddha parfaitement et complètement éveillé (samyaksaṃbuddha), soit d'un de ses disciples directs ou de leurs successeurs. En écoutant sans cesse la récitation des textes bouddhiques et les enseignements sur la doctrine, en rejetant les trois premiers liens (saṃyojana) à rétribution basse (avarabhāgiya), à savoir [1] la fausse opinion que le corps est réalité (satkāyadrṣṭi), [2] le doute (viciktsā) et [3] les observances des pratiques rituelles et des vœux ascétiques (śīlavrata), l'auditeur se libère de tout séjour *post-mortem* dans les enfers ainsi que de toute renaissance parmi les animaux et les trépassés errants (preta). Il est assuré de ne renaître pas plus de sept fois dans le monde des humains avant d'atteindre l'Extinction (nirvāṇa). Il peut encore réduire à deux ou trois ses renaissances, s'il parvient à réduire partiellement en lui toute tendance au désir (kāmachandas) et toute malveillance (vyāpāda), quatrième et cinquième liens à rétribution basse. Les śrāvaka « entrés dans le courant » qui ont en plus vaincu les trois souffrances (kleśa) produites par la convoitise (lobha), la haine (dveṣa) et l'égarement (moha), sont appelés des êtres « ne revenant qu'une seule fois » (sakṛdāgāmin) dans le monde des hommes. Au stade supérieur de cette carrière, se trouvent les auditeurs « ne revenant plus » (anāgāmin) dans le monde humain. Ayant vaincu les cinq liens à rétribution basse, ceux-ci

obtiendront le nirvāṇa et seront complètement éteints (parinirvāṇin) après un intervalle temporel *post-mortem* plus ou moins long en fonction du degré avancé des capacités qu'ils ont développées au cours de leur carrière. Enfin, le plus haut stade de la carrière de śrāvaka est celui de « méritant » (arhant) qui a vaincu les dix liens (saṃyojana), à savoir les cinq liens à rétribution basse et les cinq liens à rétribution haute (ūrdhva bhāgīya) que sont la passion des apparences (rūparāga), la passion de l'absence d'apparences (arūparāga), l'orgueil (māna), l'arrogance (auddhatya) et l'ignorance (avidyā). L'arhant, qui a atteint de son vivant l'Extinction (nirvāṇa) avec restes de dépôt (sopadhiśeṣa), c'est-à-dire avec résidus karmiques qui tendent à s'épuiser au cours de sa dernière existence humaine, ne sera plus sujet à aucune renaissance. À sa mort, il obtient l'Extinction sans reste de dépôt (nirupadhiśeṣa), sans plus de résidus karmiques. C'est pour lui l'Extinction totale et définitive (parinirvāṇa).

La carrière des Éveillés (buddha) se divise en deux voies, celle des Éveillés pour soi (pratyekabuddha) et celle des parfaitement et complètement Éveillés (samyaksambuddha). La carrière des pratyekabuddha n'a pas fait l'objet de longs développements dans les sources bouddhiques et elle apparaît plutôt comme un chemin possible entre celui de l'arhant et celui du samyaksambuddha. Un pratyekabuddha est donc un être qui a découvert les quatre nobles Vérités par lui-même en un temps où aucun samyaksambuddha n'est apparu. Éveillé, il n'a pas les facultés nécessaires pour enseigner à autrui les quatre nobles Vérités. Aussi demeure-t-il solitaire durant le reste de sa dernière existence humaine et entre-t-il, à sa mort, dans le parinirvāṇa.

L'état d'un Éveillé parfait et complet, bien plus difficile à obtenir que le nirvāṇa, ne peut être atteint que par un homme, non une femme, qui a fait la déposition (praṇidhāna), devant un Buddha des temps

passés, de sa résolution à y parvenir en suivant le véhicule du bodhisattva (bodhisattvayāna). Ce dernier a pour visée, outre l'obtention du parinirvāṇa, de mener le prétendant, bhikṣu ou upāsaka, à l'Éveil (bodhi) parfait et complet, quel que soit le temps nécessaire. Tandis que les arhant peuvent être nombreux, voire infinis durant une grande ère cosmique (mahākālpa), l'apparition d'un samyak-saṃbuddha, tel le Buddha historique, ne peut avoir lieu qu'une seule fois au cours d'une des dix-neuf périodes de décroissance de cette même grande ère cosmique. C'est pourquoi, la tradition bouddhique, qui remonte au moins au temps d'Aśoka (*supra*, p. 96), n'en compte que sept : six des temps passés, Vipāśyin, Śikhin, Viśvabhū, Krakutsanda, Konakamuni, Kāśyapa et un du temps « présent » Siddhārtha Gautama. Le prochain samyaksaṃbuddha, celui des temps à venir, sera le bodhisattva Maitreya qui, selon les sources bouddhiques, trône actuellement au ciel Tuṣita. Ainsi, ce n'est que durant sa dernière existence terrestre qu'un samyaksaṃbuddha obtient l'Éveil parfait et complet et dispense son enseignement aux êtres afin de les aider à sortir du saṃsāra. À ces sept samyaksaṃbuddha, s'ajoutent, dans l'école theravāda, dix-huit autres, plus anciens, dont le Buddha Dīpaṃkara qui avait annoncé au bodhisattva Siddhārtha Gautama son obtention future de l'Éveil parfait et complet (samyaksaṃbodhi). Bien que les êtres à Éveil (bodhisattva) puissent être innombrables, peu arriveront à l'état de samyaksaṃbuddha ou alors y arriveront-ils dans une infinité de kālpa qui dépasse tout calcul, mais tel est le propre du saṃsāra sans commencement ni fin. C'est ainsi que dans le mahāyāna, suite aux développements d'une cosmologie qui se devait d'étayer les nouvelles avancées ontologiques et sotériologiques, Buddha et bodhisattva furent progressivement multipliés à l'infini afin de venir en aide aux êtres en souffrance en tout temps et en tout lieu, l'espace recouvrant une infinité de mondes. Enfin, les samyaksaṃbuddha reçoivent également, outre les

qualificatifs de Bienheureux (bhagavant), de Vénérable (arhant) et Vainqueur (jina), celui d'Allé-ainsi (tathāgata) qui désigne les Buddha qui sont parvenus à l'Ainsité, à la Vérité absolue en la découvrant, en la reconnaissant pour telle et en la comprenant parfaitement.

Il est très difficile de se prononcer sur l'ancienneté de la carrière des bodhisattva en dix étapes telle qu'elle apparaît, par exemple, dans le *Mahāvastu*, ouvrage appartenant à l'école des Mahāsāṃghika-Lokottaravādin car celui-ci a été fixé à une période durant laquelle le mahāyāna avait déjà une grande influence. Après le rappel de la prédiction faite par le Buddha Dīpaṃkara à Gautama, la description des enfers et des mondes des animaux, des trépassés, des démons et des dieux, sont énumérées les dix terres (daśabhūmi) ou dix étages que tout bodhisattva devra gravir au cours de ses nombreuses existences successives avant d'atteindre l'Éveil parfait et complet. Dans la première terre, appelée durārohā ([terre] difficile à atteindre), les bodhisattva sont encore des hommes ordinaires (pṛthagjana) qui observent huit règles de conduite : abandon (tyāga), compassion (karuṇā), constance (aparikheda), absence d'orgueil (amāna), étude de tous les traités (sarvaśāstrādhyayitā), héroïsme (vikrama), renoncement au monde (lokānujñā) et ferme volonté (dhṛti). Dans la deuxième terre, baddhamānā ([terre dans laquelle tout] orgueil est entravé), ils ne se plaisent à aucune forme d'existence (arati bhavaṣu). Dans la troisième terre, puṣpamaṇḍitā ([terre] ornée de fleurs), les bodhisattva font abandon (tyāga) de tout. Dans la quatrième terre, rucirā ([terre] radieuse), ils s'abstiennent de tout acte qui n'y a pas sa place. Dans la cinquième terre, cittavistarā ([terre où il y a une disposition d'esprit étendue), « ils voient les existences brûlées par la passion, la haine, l'égarement (ādīptāṃ sarvabhavāṃ paśyanti rāga dveṣa mohebhyaḥ) et en conçoivent une disposition d'esprit pleine de désespoir et de dégoût ». Dans la sixième terre, rūpavatī ([terre] qui a forme), les bodhisattva ont à l'esprit que le tourbillon du monde

(lokāvarta) n'apporte que peu de biens et qu'il est infiniment cruel (dāruṇa). Dans la septième terre, durjayā ([terre] difficile à conquérir), leur esprit parvient à la maîtrise de soi (ātmadamathe). Dans la huitième terre, janmanideśa ([terre des mérites obtenus dans] l'ordre des [re]naissances), il naît en eux un esprit de grande compassion (mahākaruṇā). Les neuvième terre, yauvarājya ([terre de] la royauté du prince) et dixième terre, abhiṣeka ([terre de] la consécration royale) sont lacunaires et décrivent l'arrivée du bodhisattva au ciel Tuṣita grâce à l'accumulation de ses mérites au cours de ses innombrables vies antérieures. Du ciel Tuṣita, il attend alors le moment opportun pour descendre dans le sein d'une mère afin de vivre sa dernière existence terrestre durant laquelle il obtiendra l'Éveil parfait et complet. Dans le *Mahāvastu*, il semble bien que la série devait compter, à l'origine, sept terres à gravir. Les rédacteurs y ont adjoint, assez maladroitement du reste, trois nouvelles terres afin de l'adapter à la série des dix terres prônées par le bodhisattvayāna des mahāyānistes. Par ailleurs, cette ascension jusqu'au ciel Tuṣita leur a permis de glisser de la théorie des bhūmi à la dernière existence du Buddha historique qui commence traditionnellement au ciel Tuṣita.

Dans le mahāyāna, les dix terres s'échelonnent en corrélation avec les dix perfections (pāramitā) pratiquées par le bodhisattva : [1] La terre joyeuse (pramuditā) est la première étape dans laquelle le bodhisattva se confronte intensément à la vacuité (śūnyatābhisamaya) par l'aperception que toute chose est vide d'être propre. Il pratique la perfection du don (dāna). [2] Dans la terre immaculée (vimalā), il acquiert la certitude de l'indestruction (avipraṇāśa) des traces karmiques laissées par tout acte. Il pratique la perfection de la moralité (śīla). [3] La terre éclatante (prabhākārī) est le stade durant lequel le bodhisattva demeure en contemplation grâce à laquelle il renaît chez les dieux du monde des désirs. Il pratique la perfection de patience (kṣānti). [4] Dans la terre rayonnante (arciṣmatī), il obtient les trente-

sept ailes de l'Éveil et pratique la perfection d'énergie (vīrya). [5] La terre très difficile à conquérir (sudurjayā) confère au bodhisattva le pouvoir de provoquer la maturation des êtres en composant des traités. Il demeure dans la parfaite compréhension des quatre nobles Vérités et n'est atteint d'aucune souillure (saṃkleśa). Il pratique la perfection de méditation (dhyāna). [6] Dans la terre faisant face (abhimukhī), il est pleinement conscient des mécanismes de la production conditionnée (pratīyasamutpāda) et pratique la perfection de sagesse (prajñā). [7] La terre allant [au plus] loin [de l'effort] (dūraṃgamā) est l'étape dans laquelle le bodhisattva atteint la réalité dénuée de cause (animitta). Il pratique la perfection de l'habileté dans les moyens (upāyakaūśalya). [8] Dans la terre immobile (acalā), il reste dans l'absence d'inflections (anābhoga) du mental au sujet de la réalité et prépare par la purification son futur champ de Buddha (buddhakṣetra). Il pratique la perfection de force (bala). [9] La terre de la bonne intelligence (sādhumatī) est l'avant-dernière étape dans laquelle il achève la maturation des êtres par la maîtrise de l'ensemble des savoirs (pratisaṃvid). Il pratique la perfection du vœu (praṇidhāna). [10] Dans la terre du nuage de la doctrine (dharmameghā), le bodhisattva fait pleuvoir la doctrine porteuse de tout ce qui délivre les êtres en souffrance. Il pratique la perfection de la connaissance (jñāna). Recevant alors l'Éveil et la consécration d'un Buddha, il parvient au champ de Buddha (buddhakṣetra).

Voici un extrait du *Bodhicaryāvatāra* (*Descente dans la carrière de l'Éveil*) composé par Śāntideva au VIII^e siècle ap. J.-C. Il exprime toute la résolution (praṇidhāna) prise par le bodhisattva dans sa démarche vers l'Éveil ainsi que la perfection (pāramitā) du don (dāna) de soi pour le bien de tous les êtres vivants :

« [7] Grâce aux vertus ainsi réunies par ce que j'ai accompli, puissent les souffrances de tous les êtres se dissiper

entièrement. [8] Puissé-je être pour les malades le remède, le médecin et l'infirmier jusqu'à la disparition des maladies. [9] Puissé-je calmer par des pluies de nourriture et de breuvages les douleurs de la faim et de la soif, et, pendant l'âge des famines, puisse-je devenir moi-même nourriture et breuvage ! [10] Puissé-je être un inépuisable trésor pour le pauvre et le démuné ; puisse-je devenir tout ce dont ils ont besoin, et puissent ces choses se trouver à leur disposition !

[11] Afin que le bien des êtres s'accomplisse, je donne sans retenue mes corps, mes jouissances et toutes mes vertus des trois temps. [12] En donnant, toute la douleur sera transcendée, et mon esprit réalisera l'au-delà des peines ; Mieux vaut offrir [à présent] aux êtres ce dont, pareillement, je devrai me défaire [à l'heure de la mort]. [13] Je livre ce corps au bon plaisir de tous ; Qu'ils en usent sans cesse à leur convenance, le tuant, l'injuriant ou le frappant. [14] Qu'ils jouent avec mon corps, en fassent un objet d'amusement et de dérision ; Puisque je leur ai donné, pour quelle raison me serait-il cher ? [15] Qu'ils lui fassent faire tous les actes qui ne leur nuiront pas, et que notre rencontre ne leur soit jamais inutile. [16] Si une pensée de colère ou de foi surgit chez eux qui me rencontrent, que cela même serve perpétuellement de cause pour la réalisation de tous leurs souhaits ! [17] Que ceux qui m'insultent, me nuisent ou me raillent aient tous la fortune d'accéder à l'éveil !

[18] Puissé-je être le protecteur des abandonnés, le guide de ceux qui cheminent, la barque, le navire et le pont pour ceux qui désirent traverser [les eaux] ! [19] Puissé-je être une île pour ceux qui recherchent une île, une lampe pour ceux qui en désirent une, une couche pour ceux qui veulent prendre du repos, et l'esclave des êtres souhaitant un esclave ! [20] Puissé-je être un joyau qui exauce les désirs, un vase magique, un mantra d'accomplissements, un remède universel, un arbre à souhaits et une vache d'abondance pour le monde ! [21] De même que la terre et les autres grands éléments tels l'espace, puisse-je toujours être un support pour la vie des êtres innombrables. [22] Et jusqu'à ce qu'ils passent au-delà des peines, puisse-je, de toutes les manières, être une source de vie

pour l'ensemble des mondes des êtres qui atteignent aux confins de l'espace ! [23] De même que Ceux-allés-en-la-joie du passé ont engendré l'esprit d'éveil et maintenu progressivement les pratiques des Héros pour l'éveil. [24] De même, pour le bien des migrants, j'engendre l'esprit d'éveil et m'appliquerai à ces pratiques selon leur ordre³⁵. »

Le véhicule du bodhisattva a entraîné un renouvellement de la bouddhologie dans le mahāyāna. Selon le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (*sūtra du lotus de la vraie doctrine*), le Buddha historique aurait atteint l'Éveil au cours d'ères cosmiques antérieures et serait apparu sur terre à maintes reprises afin d'enseigner aux êtres humains la voie de la délivrance. Résidant dans son champ de Buddha, localisé au Pic du Vautour (Gṛdhrakūṭa), les śrāvaka avancés sur la voie peuvent l'y contempler et l'entendre prêcher le dharma :

« Depuis le moment où j'ai commencé, ô fils de famille, à enseigner la loi aux créatures dans cet univers Saha, et dans d'autres centaines de mille de myriades de koṭi d'univers, les Tathāgata, tels que le Tathāgata Dīpaṃkara et d'autres, dont j'ai parlé depuis cette époque, ô fils de famille, pour [faire connaître] leur entrée dans le Nirvāṇa complet, ces Tathāgata, ô fils de famille, ont été miraculeusement produits par moi dans l'exposition et l'enseignement de la loi, par l'effet de l'habileté dans l'emploi des moyens dont je dispose. [...] Les hommes ignorants dont l'intelligence est faussée, ne me voient pas, même pendant que je suis en ce monde. Croyant que mon corps est entré dans le Nirvāṇa complet, ils rendent des hommages variés à mes reliques, et ne me voyant pas, ils ont soif de me voir ; par ce moyen leur intelligence devient droite. Quand les êtres sont droits, doux, bienveillants, et qu'ils méprisent leurs corps, alors réunissant une assemblée de Śrāvaka, je me fais voir sur le sommet du Gṛdhrakūṭa. Et je leur parle ensuite de cette manière : "Je ne suis pas entré ici, ni en tel temps, dans le

Nirvāṇa complet : j'ai fait seulement usage, ô religieux, de mon habileté dans l'emploi des moyens, et je repars à plusieurs reprises dans le monde des vivants³⁶. » »

Au Buddha entré définitivement dans l'Extinction complète (parinirvāṇa) des écoles anciennes, se substitue un Buddha omniprésent et compatissant, un Buddha éternel et céleste qui veille sur les êtres en souffrance et leur dispense son enseignement. Au IV^e siècle ap. J.-C., en s'appuyant sur les anciennes notions de corps physique (rūpakāya) du Buddha historique, de corps fabriqué (nirmāṇakāya) par ses pouvoirs merveilleux et de corps de la doctrine (dharmakāya) formé par les sūtra et les vinaya après son parinirvāṇa, l'école mahāyāniste Vijñānavāda, fondée par Asaṅga, a redéfini la nature des trois corps (trikāya) de Buddha : [1] Le corps de la doctrine (dharmakāya) est tout autant la Doctrine enseignée par les nombreux Buddha, leur nature propre que la réalité absolue. Le dharmakāya est donc transcendant, absolu, infini et éternel. [2] Le corps de jouissance (saṃbhogakāya) recouvre l'apparence glorieuse, pourvue des trente-deux marques (lakṣaṇa) et des quatre-vingt marques secondaires du Grand Homme (mahāpuruṣa), sous laquelle les Buddha apparaissent aux bodhisattva. [3] Le corps d'émanation (nirmāṇakāya) est le corps créé par la puissance des Buddha transcendants avec lequel ils apparaissent sur terre aux êtres humains afin de leur enseigner la doctrine de la délivrance. À cette théorie des trois corps s'ajoute celle de la nature de Tathāgata en germe (tathāgatagarbha) qui veut que tout être possède en lui la nature en devenir d'un Buddha. Aidé par des bodhisattva emplis de compassion, tout être vivant est donc voué à la délivrance et à la buddhité.

CHAPITRE IX

COSMOLOGIE ET DIVINITÉS

Le bouddhisme indien a hérité d'un vaste ensemble de représentations cosmologiques développé depuis la période védique et qu'il a lui-même augmenté en fonction des doctrines de la rétribution des actes et des pratiques de concentration (*dhyāna*). De même en est-il des divinités brāhmaṇiques qui sont présentes dans les sūtra et les vinaya et qui furent l'objet de nombreuses représentations dans l'art bouddhique. La cosmologie bouddhique repose sur un univers archétypal indien qui provient d'une vieille cosmologie indo-iranienne. Du côté indien, l'Univers a pour base un disque au centre duquel s'élève le mont Meru. Au sud de celui-ci se trouve le Jambudvīpa (l'Inde), au nord l'Uttarakuru, à l'ouest l'Aparagodāna et à l'est le Pūrvavideha. Ces quatre continents qui entourent le mont Meru sont eux-mêmes encerclés par l'Océan. Au-dessus du mont Meru s'élèvent les cieux, en dessous s'enfoncent les enfers.

1. Les Enfers, la Terre et les Cieux

La théorie de la transmigration (*saṃsāra*) et la loi de rétribution des actes (*karman*) obligèrent brāhmaṇes et śramaṇes à élaborer une cosmologie adéquate devant intégrer les diverses apparences que pouvaient prendre les êtres vivants condamnés à renaître en fonction de leurs actes mauvais ou méritoires. Le monde *saṃsāri*que bouddhique, reposant également sur la notion de soif (*trṣṇā*) d'existence, se divise donc en deux grands niveaux, celui du plan des

désirs (kāmadhātu) et celui du plan des formes (rūpadhātu), chacun s'échelonnant sur plusieurs étages. Il existe également un plan d'absence de forme (arūpadhātu), au-delà du plan des formes. La vieille représentation cosmologique védique à trois niveaux (terre – espace médian – ciel divin inaccessible même au vol des oiseaux) laisse place à trois nouveaux : plan des désirs, plan des formes, plan d'absence de forme. À cela s'adjoint, suivant l'accomplissement d'actes bons ou mauvais, une rétribution qui peut varier de l'état le plus béatifique à la torture la plus atroce. Ces états *post-mortem* ne sont pas dus à un jugement des fautes. Les différents paradis comme les différents enfers n'existent que parce que les êtres vivants agissent bien ou mal. Les états dans lesquels ces derniers sont plongés résultent donc de la seule conséquence de leurs actes. Dans sa description des huit enfers, le *Mahāvastu* le déclare expressément : « Ceux qui ont commis des actes mauvais, qui ont suivi la voie de la cruauté et n'ont accompli aucune bonne action entrent dans ces enfers. Mais ceux qui ont renoncé à tous actes mauvais et s'appliquent à n'accomplir que des actions méritoires, ne prennent pas le chemin des enfers [littéralement le mauvais chemin ou la mauvaise destinée]³⁷. »

Le plan des désirs (kāmadhātu) est divisé de bas en haut, des enfers des damnés (naraka), des mondes des trépassés (preta), des animaux (tiryāṇc), des humains (maṇuṣya) et de six étages célestes où vivent des divinités (devatā).

Les enfers, situés sous la terre, sont eux-mêmes subdivisés en huit étages. Suivant la gravité de leurs actes mauvais, les êtres vivants (sattva) y subissent d'horribles tortures durant un laps de temps plus ou moins long. Leur nom et leur description peuvent varier d'une source textuelle à l'autre : [1] Le saṃjīva (Vivant) est le plus proche de la surface terrestre. Là, le corps des damnés est coupé par des lames d'acier. Voulant fuir, ils courent prendre refuge dans des arbres

verdoyants dont les feuilles d'acier tranchent leur corps. Des rapaces aux becs d'acier déchirent alors leur chair. Rappelés à la vie, d'où le nom de cet enfer, ils subissent sans cesse les mêmes tortures. [2] Dans le Kālasūtra (Cordeau noir), les êtres sont attachés à des planches ou à des arbres. Leur corps est alors marqué à l'aide de cordons noirs puis découpé en suivant le traçage. [3] Dans le Saṃghāta (Contondant), les êtres cheminent entre de grandes montagnes qui, à leur passage, les écrasent et broient leur corps formant alors des rivières de sang. [4] Dans le Raurava (Hurlant), les êtres qui ont mal agi de leur vivant sont encerclés de flammes et grillent en hurlant de douleur. [5] Le Mahāraurava (Grand hurlant) est encore plus effroyable que le précédent et les souffrances encore plus atroces. [6] Dans le Tāpana (Brûlant), les damnés sont brûlés par des coulées de métal en fusion. [7] Dans le Pratāpana (Très brûlant), une montagne de feu consume les êtres. [8] Enfin dans le dernier enfer nommé Avīci (Sans issue), les êtres mauvais prennent conscience que la loi du karma est sans issue possible et subissent d'horribles tortures causées par des boules de fer chauffées à blanc auxquelles ils ne peuvent échapper. Selon l'*Abhidharmakośa* du mahāyāniste Vasubandhu (IV^e siècle ap. J.-C.), chacun de ces huit enfers brûlants comprend également seize enfers secondaires. Il existe également huit enfers gelés, ce qui porte le nombre des enfers à cent-quarante-quatre.

Au-dessus des enfers et en dessous de la terre, les trépassés (preta) qui errent et peuvent hanter le monde des vivants, possèdent une bouche aussi large que le trou d'une aiguille. Affamés et assoiffés, ils doivent se satisfaire d'immondices liquides. Les animaux, quant à eux, regroupent ceux de la faune du Jambudvīpa ainsi que des êtres mythiques comme les nāga qui vivent au fond des eaux ou des bois et peuvent prendre l'apparence humaine. Certains textes bouddhiques y joignent les asura, gigantesques brutes rivales des deva, qui habitent au fond des océans ou de cavernes. Les êtres humains diffèrent des

animaux en cela qu'ils sont les seuls à pouvoir embrasser la vie de bhikṣu et atteindre le nirvāṇa.

Il existe plusieurs catégories de divinités (devatā). La première regroupe les divinités habitant les rivières, les arbres, les montagnes et qui vivent parmi les hommes. Parmi celles-ci se trouvent les quatre grands rois (caturmahārājakāyika) qui séjournent sur les pentes du mont Meru et surveillent avec leur troupe les quatre points cardinaux : au sud, Virūḍhaka avec les Kumbhāṇḍa ; au nord, Vaiśravaṇa avec les Yakṣa ; à l'ouest, Virūpākṣa avec les Nāga ; à l'est, Dhṛtarāṣṭra avec les Gandharva. Sur le mont Meru, dans la ville Sudarśana (Belle à voir) habitent les Trente-trois (trāyastriṃśa) dieux, issus du védisme, à la tête desquels règne Indra, nommé Śakra dans les textes bouddhiques. Ils veillent sur l'ordre cosmique (dharma) et la vraie doctrine (saddharma) prêchée par le Buddha. Au-delà de la terre, dans quatre étages célestes superposés résident les dieux Yāma, divinités entourant Yama, le roi des morts ; les Tuṣita (les Satisfaits) chez lesquels résidait le futur Buddha avant sa dernière existence terrestre ; les Nirmāṇarati (Ceux qui se plaisent aux créations magiques) et les Paranirmitavaśavartin (Ceux qui tiennent en leur pouvoir ce qui a été créé magiquement par autrui), sujets du roi Māra, la mort personnifiée. Toutes ces divinités appartiennent encore au plan des désirs. Les damnés, les trépassés et les animaux sont ceux qui, dans le saṃsāra, ont pris le mauvais chemin (durgati). Les asura, les êtres humains et les dieux ont, quant à eux, transmigrés par le bon chemin (sugati).

Le plan des formes (rūpadhātu) comporte quatre étages qui correspondent aux quatre stades de la concentration (dhyāna). Les divinités qui s'y trouvent sont donc plongées dans ces états de conscience de plus en plus subtils et ne sont plus attachées au désir. Néanmoins, elles sont encore attachées à la forme et leur existence

s'étale sur une durée de plusieurs ères cosmiques. Si renaître parmi elles représente une existence heureuse et béatifique, il est préférable, pour les êtres humains, d'atteindre directement le nirvāṇa durant leur vie présente car toutes ces divinités, quelles qu'elles soient, ne sont aucunement délivrées de la transmigration. Un sutta de l'*Aṅguttara-nikāya* affirme que les bhikṣu qui ont atteint durant leur vie la première concentration (dhyāna) renaîtront après leur mort chez les Brahmakāyika, ceux qui sont parvenus à la deuxième chez les Ābhādeva, ceux qui sont arrivés à la troisième chez les Śubhadeva, et ceux qui se sont adonnés durant leur existence terrestre à la quatrième chez les Bṛhatphala.

Au premier étage ou première concentration résident les Brahmakāyika, les dieux Compagnons de Brahman qui s'étagent en Brahmapāriṣadya, les dieux de la Suite de Brahman ; Brahmapurohita, les Chapelains de Brahman ; Mahābrahman, les Grands Brahman sur lesquels règne le Brahman que les brāhmaṇes prennent pour le créateur omnipotent et omniscient. Il n'est en fait, pour les bouddhistes, qu'au premier stade de dhyāna du plan des formes. Au deuxième étage ou deuxième concentration demeurent les Ābhādeva, les dieux d'Éclat qui s'échelonnent en Parīttābha, les dieux d'Éclat inférieur ; Apramāṇābha, les dieux d'Éclat sans limite ; Ābhāsvara, les Éclatants. Au troisième étage ou troisième concentration habitent les Śubhadeva, les dieux à Bien-être étagés en Parīttasubha, les dieux à Bien-être inférieur ; Apramāṇasubha, les dieux à Bien-être sans limite ; Śubhakṛtsna, les Tout bien-être. Au quatrième étage ou quatrième concentration vivent les Anabhraka, Sans-nuage ; les Puṇyaprasava, les Nés des mérites ; les Bṛhatphala, les dieux à Grands résultats ; les Avṛha, les Non-grands ; les Atapa, les Non-échauffés ; les Sudṛśa, les Beaux regards ; les Sudarśana, les Beaux à voir et les Akaniṣṭha, les Tout grands.

Le plan d'absence de forme (arūpadhātu) transcende toute notion de temps et d'espace et ne peut donc être localisé géographiquement. C'est pourquoi, dans leur cosmologie, les rédacteurs bouddhistes ne l'ont pas placé au-dessus du monde des Akaniṣṭha qui représente, selon son étymologie, l'étage le plus éloigné du plan des formes. Dans le plan d'absence de forme, les êtres sont sans aucun désir et dénués de toute forme. Ils sont plongés dans des états de conscience que Siddhārtha Gautama a lui-même expérimenté alors qu'il était disciple d'Ārāḍa Kālāma et de Udraka Rāmaputra, à savoir les quatre états propres aux samādhi des domaines sans forme qui font suite aux quatre dhyāna : le domaine de l'infinitude de l'espace (ākāśanantyāyatana), le domaine de l'infinitude de la conscience (viññānānantyāyatana), le domaine du néant (ākimcanyāyatana) et le domaine sans perception ni absence de perception (naivasamjñāna-samjñāyatana).

Héritiers de la cosmologie brāhmaṇique, les bhikṣu ont adapté au cours des siècles cette dernière à leur propre doctrine en y développant les enfers, notamment les seize enfers secondaires et les huit enfers gelés, et en superposant au ciel d'Indra, le roi des Trente-trois dieux, les quatre étapes de la concentration (dhyāna) et les quatre étapes de la contemplation (samādhi). Ainsi, au-delà d'une représentation de l'Univers, cette série étagée, qui oppose enfers et cieux, s'applique au domaine de la conscience conditionnée par les actes mauvais ou méritoires.

Plans des dieux (dēvādhātu)				Plans des formes (rūpadhātu)			
Sous la terre		Au-dessus du sol	Mont Meru	Divinités célestes	Brahmadhātuka	Abhadeva	Subhadeva
Les huit enfers (naraka)		Mondes des animaux, des asura, des hommes, des dieux		Paradis du plan des dieux	Premier dhyaṇa	Deuxième dhyaṇa	Troisième dhyaṇa
							Quatrième dhyaṇa

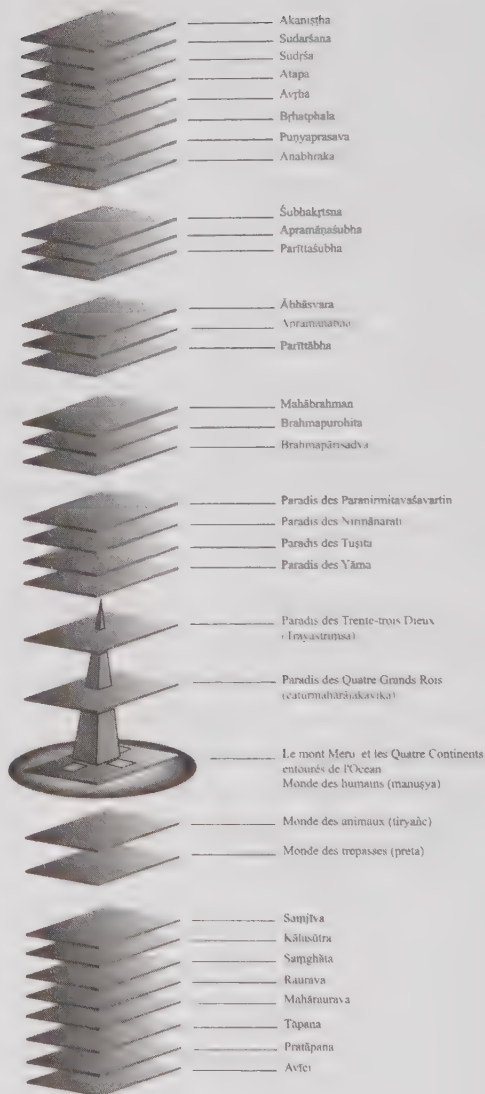


Schéma de la cosmologie bouddhique

2. Nature et fonctions des divinités

Dans la littérature bouddhique, les dieux sont présents et agissent dans le monde des hommes. Ce sont essentiellement les dieux hérités du brāhmaṇisme qui habitent le plan des désirs qu'ils partagent avec les animaux et les êtres humains. Selon la doctrine bouddhique, les dieux ne diffèrent en rien des autres êtres vivants. Ils sont, tout comme les hommes, sous l'empire de leurs désirs et de leurs passions. Pris dans le cycle des transmigrations, ils ne sont ni éternels, ni tout-puissants. Le rang qu'ils ont acquis dans le plan des désirs, grâce à leurs mérites antérieurs, viendra à changer dans un avenir plus ou moins proche. Impermanents, ils sont tout autant ignorants des quatre nobles Vérités et ne peuvent atteindre le parinirvāṇa. Les rédacteurs bouddhistes n'ont pas manqué de souligner la nature impermanente de ces deva brāhmaṇiques et de les rabaisser au rang de simples ignares et incapables. Dans le *Kevaṭṭasutta* du Dīghanikāya, par exemple, le dieu Brahmā confesse son ignorance à un bhikṣu qui venait lui demander où s'en vont, sans laisser de trace, les quatre éléments. Il lui avoue que c'est par pure méprise que les deva de sa suite, les Brahmapāriṣadya et les Brahmapurohita, pensent qu'il est omniscient. Brahmā ne peut que conseiller au bhikṣu de réitérer sa question auprès du Buddha qui est le seul à pouvoir lui répondre. Dans le *Bhikṣuṇīvinaya* des Lokottaravādin, un jātaka met en scène sept jeunes princesses et Śakra (le Puissant), l'Indra védique. Pour les féliciter d'avoir formulé chacune une strophe édifiante, il vient leur accorder un don, comme il le fait habituellement dans la littérature brāhmaṇique. Mais elles ignorent qui il est. Le voilà donc obligé, lui, le roi des dieux, de se présenter à des mortelles : « Je suis Śakra aux mille yeux, le généreux, l'éléphant parmi les dieux, devant qui les assemblées divines se prosternent, réunies en la salle du Sudharma³⁸. »

Mais les dons demandés par les jeunes princesses, qui touchent à la nature du Buddha, dépassent l'entendement de Śakra qui se voit rabroué : « N'atteignant aucune des deux rives, il voudrait traverser la rivière hors du gué ; Tel tu es, Śakra : affaîssé dans la boue, un vieux taureau³⁹. » Et Śakra de leur rappeler qu'il est lui aussi un fidèle laïc du Buddha. Le dieu védique Indra, le libéral, le grand guerrier, le puissant taureau parmi les dieux, est ravalé sous la plume des bhikṣu au rang des impuissants, de ceux qui n'ont pas la capacité de sortir du saṃsāra par eux-mêmes. Incapable de conquérir l'amṛta, tel le Buddha, il s'est vu obligé de se mettre à son école et de devenir un simple upāsaka.

Le canon pāli mentionne rarement les anciens dieux védiques. Tout au plus cite-t-il Inda (skt Indra), Soma, Varuṇa, Īśāna (Rudra), Pajāpati (skt Prajāpati), Brahmā et Yama. Si la nature de tous ces dieux a été redéterminée très tôt dans l'histoire du saṃgha à la lumière de la Doctrine, leurs fonctions, quant à elles, ont varié au cours des siècles. Parfois, la multiplicité des patronymes (Brahmā Sahampati, Brahmā Baka, Brahmā Sanaṃkumāra) montre que plusieurs traditions avaient cours au sein des écoles anciennes. Elle atteste également que les bhikṣu avaient eu plus d'attrait pour le Principe suprême des brāhmaṇes que pour des dieux plus sectaires comme Viṣṇu ou Śiva, rarement cités et ne jouant aucun rôle important auprès du Buddha. Il est un fait que les doctrines réellement concurrentes se devaient d'être passées sous silence. Au contraire, dans la littérature bouddhique, Śakra et Brahmā sont au service du Buddha. Ce sont eux qui le baignent après sa naissance, qui interviendront auprès de lui afin qu'il accepte d'enseigner aux êtres la Vérité qu'il a découverte par lui-même. Dans toute cette littérature et notamment dans les biographies, Śakra et Brahmā vont souvent de pair et ont un rôle à jouer, celui de témoigner de la supériorité du Buddha. Par cet ingénieux procédé, les

bhikṣu, souvent des brāhmaṇes convertis, ont pu revendiquer la prééminence de la doctrine de leur fondateur sur le brāhmaṇisme et toucher ainsi les ārya des trois catégories sociales (varṇa) : brāhmaṇes, kṣatriya et vaiśya. Si ces derniers n'embrassaient pas forcément la vie des bhikṣu ou celle des upāsaka, ils pouvaient au moins faire des dons à des śramaṇa qui ne reniaient aucunement l'existence de leurs dieux. Ceux-ci devenaient d'autant plus proches qu'ils étaient tout comme eux sujets aux transmigrations et habitaient le même plan qu'eux, celui des désirs. En outre, Śakra se vit attribuer la fonction de protecteur de la doctrine (dharma), pour laquelle il reçut le nom de Vajrapāṇi, celui qui porte en main le foudre.

La littérature bouddhique intègre également un grand nombre d'autres divinités (devatā) qui habitent un peu partout dans le plan des désirs, qui dans un arbre, qui au fond d'une rivière, qui dans une grotte, qui sous terre, qui au palais des dieux (deva). Elles proviennent toutes des vieilles croyances populaires dont témoigne déjà l'*Atharvaveda*, et incarnent des puissances bienfaisantes ou malfaisantes, naturelles ou surnaturelles. Ceux sont les Gandharva, protecteurs des générations et joueurs de musique ; les Apsaras, danseuses célestes infatigables ; les Garuḍa, oiseaux mythiques tueurs de nāga (serpents) ; les Yakṣa, entités surnaturelles parfois bienfaisantes parfois malfaisantes ; les Nāga, serpents aux charmes redoutables dont le roi Mucaḷinda entoura de son corps et recouvrit de son chaperon le Buddha, peu après son Éveil, afin de le protéger contre une tempête ; les Kumbhāṇḍa, gigantesques et repoussants ; les Rakṣas, concentrant en eux les puissances maléfiques ; les Piśāca, démons assoiffés de sang pouvant prendre possession des êtres humains, et même des bhikṣu.

CHAPITRE X

L'EXPRESSION ARTISTIQUE DE LA DOCTRINE

L'histoire de l'art bouddhique⁴⁰ est tout aussi complexe que celle des traditions manuscrite et rédactionnelle des sources bouddhiques. De ce fait, nous n'indiquerons ci-dessous que quelques repères chronologiques.

Les bhikṣu qui étaient partis à la conquête du nirvāṇa sous la direction de leur maître et qui s'adonnaient quotidiennement à la pratique de la concentration (samādhi) ne se souciaient pas d'art. La construction des premiers saṃghārāma du vivant du Buddha n'avait également certainement rien d'artistique. L'art bouddhique a probablement débuté bien après la mort du Buddha et ne devait se caractériser au départ que par l'ornementation des premiers reliquaires (stūpa).

On distingue dans l'art bouddhique trois grandes périodes : la période archaïque qui débute sous le règne des Maurya et se termine sous celui des Śuṅga-Kāṇva et des Śatavāhana, la période pré-classique avec le plein essor des écoles artistiques du Gandhāra, de Mathurā et d'Amarāvātī et la période classique qui débute sous le règne des Gupta et qui se poursuit au moins jusqu'au VIII^e siècle ap. J.-C.

1. La période archaïque (III^e-I^{er} siècle av. J.-C.)

Les vestiges archéologiques Maurya sont peu nombreux du fait de l'emploi très important du bois dans les constructions. Néanmoins,

sous Aśoka se poursuit la sculpture en pierre comme en témoignent les colonnes de grès sur lesquelles le roi Maurya fit graver ses édits. Sommées d'un chapiteau campaniforme sur lequel étaient adossés des animaux, notamment des lions, elles avaient pour fonction symbolique de manifester la puissance du souverain Maurya. Dans ce travail commandé par la chancellerie, l'influence perse est indéniable. Selon la légende bouddhique, Aśoka aurait également fait construire 84 000 stūpa. Mais aucun d'entre eux ne subsiste à part entière. Ils furent constamment, si ce n'est restauré, au moins agrandi au cours des temps. Leur structure primitive est donc imbriquée dans de plus récentes.

Il faut attendre le II^e siècle av. J.-C. pour voir apparaître sur le pourtour des stūpa, comme en témoignent encore ceux de Bhārhut, Sāñcī ou Sārnāth, des bas-reliefs sur lesquels étaient représentées les étapes importantes de la vie du fondateur, ses existences antérieures (jātaka) et des légendes bouddhiques. Le Buddha y est toujours figuré par son absence, symbolisée soit par ses empreintes de pied ornées de la roue de la Doctrine (dharmacakra) soit par un trône vide. Cette absence trahit l'idée qu'on ne pouvait le représenter après son entrée dans le parinirvāṇa et le monde sans forme. Si les bhikṣu ont situé dans leur cosmologie ternaire (enfers, terre, cieux) le monde des désirs et le monde des formes, ils se sont bien gardés de localiser l'« Inlocalisable » et de faire représenter l'« Irreprésentable », le Parinirvāṇé.

Mais progressivement, sous l'impulsion de plusieurs facteurs, notamment l'émergence d'un fort courant dévotionnel (bhakti), de la représentation des dieux d'autres religions indiennes dans les temples et le besoin des fidèles laïcs bouddhistes de rendre un culte à leur Bhagavat, leur Sauveur, comme tous les non-bouddhistes le faisaient aux leurs, les artistes furent conviés à représenter l'image anthropomorphe du fondateur. En absence du modèle humain dont les

traits et les caractéristiques morphologiques étaient ignorés de tous, les tentatives se succédèrent en parallèle des figurations symboliques. Les artistes aboutirent progressivement à une représentation idéaltype qui servit alors de modèle pour figurer tout buddha, des temps du passé, du présent et du futur. Ainsi le Buddha figuré fut-il tout aussi construit que celui des biographies.

Les grottes, creusées dans la roche et qui servaient de lieux de retraite durant la saison des pluies, offrirent un support idéal pour la réalisation de fresques. Sous le règne des rois Śatavāhana, les parois des grottes d'Ajaṇṭā furent embellies de peintures narratives au style déjà très élaboré.



Fig. 1



Fig. 2

Représentations symboliques du Buddha

Fig. 1 : Empreintes de pas du Buddha et roue de la doctrine (Sāñcī, I^{er} siècle av. J.-C.).

Fig. 2 : Arbre de l'Éveil, trône vide et roue de la doctrine (Amarāvati, II^e-III^e siècle ap. J.-C.)

2. La période pré-classique (I^{er}-III^e siècle ap. J.-C.)

Vers la fin du I^{er} siècle av. J.-C., les invasions des territoires du Nord-Ouest indien par des clans centrasiatiques entraînèrent un nouveau brassage culturel important qui, sous le règne des Kuṣāṇa, et particulièrement sous celui de Kanīṣka, se concrétisa dans l'art par un essor remarquable de l'emploi de nouvelles techniques et de nouveaux matériaux, comme le stuc ou la terre cuite, qui remplacèrent la taille du schiste. Par l'indianisation du savoir hellénistique transmis par l'intermédiaire des artistes iraniens, l'école artistique du Gandhāra rayonna jusqu'au IV^e siècle ap. J.-C. et se caractérisa par la représentation très méditerranéenne du Buddha et par une abondance de faciès ethniques, de drapés, etc. rendus avec un naturalisme guère égalé à cette époque. Elle fut la seule à figurer Siddhārtha Gautama à l'article de la mort alors qu'il s'adonnait aux austérités les plus sévères. Ses ateliers, qui exportèrent leur savoir dans toute l'Asie centrale jusqu'aux frontières de l'Empire chinois, étaient en relation également avec ceux de l'école de Mathurā, autre grand pôle artistique de l'empire kuṣāṇa. Parfaissant le style déjà ancien des ateliers de Bhārhut et de Sāñcī, les artistes des ateliers de l'école de Mathurā, réalisèrent du I^{er} au III^e siècle ap. J.-C., par l'assimilation des techniques indo-hellénistiques de l'école artistique du Gandhāra, des œuvres en grès rose, remarquables à plus d'un point par leur style tout indien. Au sud-est, les artistes indiens poursuivaient la sculpture de la pierre telle qu'elle se pratiquait depuis au moins le II^e siècle av. J.-C. Mais leurs techniques se perfectionnèrent grâce aux apports de l'école de Mathurā. Sous le règne des Śatavāhana puis celui des Ikṣvāku, l'école d'Amarāvātī prit son plein essor du I^{er} au IV^e siècle ap. J.-C. (Jaggayapeṭa, Ghaṇṭaśāla, Amarāvātī, Goli, Nāgārjunakoṇḍa) et

s'investit progressivement dans la représentation anthropomorphe du Buddha jouant, en toute chose, de réalisme et de raffinement.

Cette période dite pré-classique popularisa grandement le Buddha qui, représenté sous des traits humains, apparaissait dorénavant plus accessible et plus propre à recevoir un culte de la part des fidèles laïcs mais aussi des bhikṣu et bhikṣuṇī, en tout lieu et en toute circonstance, plus aisément en tout cas que sur les seuls hauts lieux de pèlerinage. Ce fut également durant cette période que se développèrent les biographies du fondateur qui, tout comme l'art, tendèrent à ré-humaniser le Parinirvāṇé. La doctrine mahāyāna qui paracheva le concept de corps physique (rūpakāya) du Buddha des écoles du sthavirayāna, bénéficia de cet élan artistique. Il y trouva le moyen de parfaire pour les dévots la pratique des transferts de mérites. Rien n'empêchait en effet la représentation des corps de jouissance (saṃbhogakāya) et d'émanation (nirmāṇakāya) du Buddha qui, selon le mahāyāna, étaient, comme toute chose, vides d'être propre (svabhāvasūnya). Quant aux rois des grandes dynasties, ils profitèrent de cette expansion des représentations artistiques du Buddha et de ses grands disciples et la favorisèrent par des commandes considérables afin d'asseoir leur autorité et d'assurer une meilleure cohésion sociale sur l'ensemble des territoires de leur royaume.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

Buddha des écoles artistiques du Gandhāra [fig. 1],
de Mathurā [fig. 2] et d'Amarāvati [fig. 3]

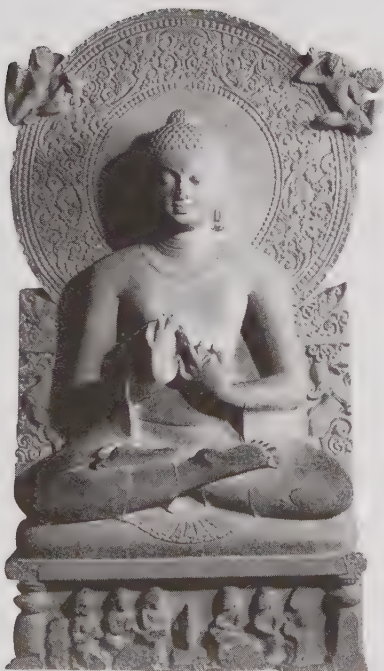
3. La période classique (IV^e-VIII^e siècle ap. J.-C.)

Après la chute de l'empire Kuṣāṇa et l'avènement de celui des Gupta dans les premières décennies du IV^e siècle ap. J.-C., les ateliers du nord de l'Inde continuèrent leur production jusqu'à la fin du V^e siècle ap. J.-C., date à laquelle les incursions des Hephtalites, dans la plaine indo-gangétique, fragilisèrent l'empire Gupta qui s'effrondra

définitif au VI^e siècle ap. J.-C. Ainsi, durant deux siècles, les artistes indiens ont-ils pu profiter d'une nouvelle unité politique et d'un essor économique important. L'art religieux indien prit un essor tout aussi considérable que celui de la littérature sanskrite, des sciences et de l'architecture.

L'art bouddhique ne fut pas en reste. De riches bourgeois et les rois Gupta, dans une moindre mesure, favorisèrent son développement par des dons importants au saṃgha et la commande d'œuvres. Au V^e-VI^e siècle ap. J.-C., le Buddha est représenté dans un large nimbe. Son visage aux yeux mi-clos manifeste la parfaite quiétude de la quatrième méditation (dhyāna) ou de l'état de nirvāṇé. Les ateliers de Mathurā et de Sārnāth rivalisèrent de technicité quant à la sculpture des étoffes dont les plis espacés, en léger relief, laissent transparaître le mouvement corporel.

Le style de la période Gupta perdura durant plusieurs siècles bien après l'effondrement de l'empire. Se modifiant légèrement à partir du VI^e siècle ap. J.-C., il s'exporta à Ceylan, en Birmanie, en Thaïlande, en Indonésie et au Cambodge.



Buddha de la période Gupta

- ¹ J. BRONKHORST, *Greater Magadha. Studies in the Culture of the Early India*, Leiden, Brill, 2007.
- ² Michael WITZEL, « The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu », in M. Witzel ed., *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Harvard Oriental Series, Opera Minora 2, Cambridge, 1997, p. 257-348.
- ³ Michael WITZEL, « Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State » in *Electronic Journal of Vedic Studies* 1-4, 1995, p. 1-26.
- ⁴ Les archéologues ont mis au jour deux types de poterie datant d'époques différentes. Le premier est en céramique grise (PGW = Painted Grey Ware) faite à la tournette et décorée de signes peints en rouge ou en noir. Cette céramique a été retrouvée en présence d'outillage en cuivre dans la région du Pañjāb et son utilisation remonterait au X^e siècle av. J.-C. pour disparaître vers la fin de la période védique, au V^e siècle av. J.-C. Le second type de poterie est caractérisé par une céramique noire et polie (NBPW = Northern Black Polished Ware) faite au tour et dont l'engobe est à base d'enduit ferrugineux. Il correspond à une période durant laquelle l'emploi du fer était connu. Ces céramiques ont été découvertes à l'est du Doāb, dans la plaine du Gange, et leur apparition daterait du début du VII^e siècle av. J.-C. Elles étaient encore en usage durant la période Maurya.
- ⁵ Guillaume DUCÉUR, « Conquérir sa part sacrificielle en Inde ancienne : le pouvoir rudraïque », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol. 35, n° 1, 2009, p. 41-59.
- ⁶ *Śatapatha Brāhmaṇa* 11.2.6.13-14.
- ⁷ « Voici maintenant la règle de l'Oblation aux souffles (prāṇāgnihotra) : L'Âme (ātman), qui brille d'elle-même, c'est le patron du sacrifice (yajamāna) [ainsi offert] ; l'intellect, c'est son épouse ; le lotus du cœur, c'est l'autel ; les poils, ce sont les touffes d'herbe de la jonchée sacrificielle répandue sur l'autel, siège des dieux pendant le sacrifice ; le prāṇa, c'est le Dominical (gārhapatya). [...]. Les organes des sens : langues, etc., ce sont les ustensiles rituels ; quant aux objets des sens : saveur, etc., ce sont les substances sacrificielles ; enfin, le fruit de ce sacrifice, c'est d'acquérir la signification profonde de la syllabe Om. » Madeleine BIARDEAU et Charles MALAMOD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris, 1976, p. 67-68.

⁸ vātaraśanā ha vā ṛṣayaḥ śramaṇā ūrdhvāmanthinó babhūvus. Le terme « ceinturé de vent » est souvent compris comme « vivant nu » mais il a, avant tout, un sens rituel. Voir G. DUCŒUR, « Métaphore équine et pratiques chamaniques en *Rg Veda* 10.136 », in *ARCHÆVS, Études d'Histoire des Religions*, tome VIII, fasc. 1-4, Université de Bucarest, 2004, p. 11-24.

⁹ La théorie de J. Bronkhorst (*Greater Magadha, op. cit.*) selon laquelle il y aurait eu une civilisation indienne non brāhmaṇique propre au Grand Magadha qui aurait donné naissance au śramaṇisme (jaïnisme, ājīvikisme, bouddhisme) renouvelle certes le paysage religieux de l'Inde ancienne mais est loin d'être pleinement satisfaisante notamment en ce qui concerne l'approche historico-critique des deux sources textuelles remontant respectivement au II^e s. av. J.-C. et au III^e s. ap. J.-C., point de départ de la démonstration. De même, malgré la mention dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* 13.8.1.5 de sépultures de forme ronde en usage chez les peuples orientaux de la plaine gangétique, on ne peut affirmer qu'il s'agit là d'une technique funéraire propre au Magadha et non ārya. Une telle approche du śramaṇisme laisse de côté l'histoire si longue des tribus indo-ārya, présentes depuis plusieurs siècles déjà dans la plaine indogangétique. La difficulté réside donc plutôt dans l'identification des vagues successives de migration des tribus indo-ārya entre 1200 et 500 av. J.-C. et des croyances qu'ils ont véhiculées.

¹⁰ La légende de Yājñavalkya, par exemple, à qui la tradition védique attribue la paternité du *Śatapatha brāhmaṇa* raconte que celui-ci se serait séparé violemment de son maître, le ṛṣi Vaiśampāyana. En colère contre Yājñavalkya, Vaiśampāyana lui aurait fait « vomir » l'enseignement qu'il lui avait transmis. Yājñavalkya composa alors un hymne au Soleil qui, sous la forme d'un cheval, lui aurait révélé la doctrine du Yajus blanc non connue de son ancien maître qui prônait celle du Yajus noir. Ce fut ainsi, rapporte la légende, que Yājñavalkya en serait venu à fonder sa propre école brāhmaṇique. Par la suite, cette école du Yajus blanc se scinda en deux et donna naissance à l'école Mādhyamīna et à l'école Kānva. La légende vaut donc pour ce qu'elle est. Elle tente d'expliquer l'existence de deux écoles, celle du Yajus noir et celle du Yajus blanc. Voir L. RENOU, « Les relations du Śatapathabrāhmaṇa avec la Bṛhad-āraṇyakopaniṣad et la personnalité de Yājñavalkya », in *Indian Culture* XIV, 1948, p. 75-89.

- ¹¹ *Chāndogya-upaniṣad*, traduite et annotée par É. SÉNART, Paris, Les Belles Lettres, 1971 (1^{re} éd. 1930), p. 67-69.
- ¹² Néanmoins, il convient d'être prudent car les croyances du *Rg veda* ne reflètent en rien la multitude des croyances de tous les ārya. Il suffit de lire l'*Atharvaveda* pour s'en rendre compte et de son statut de quatrième saṃhitā qu'il eut du mal à obtenir.
- ¹³ Les représentations de la vie *post-mortem* étaient en fait plurielles. Cette vie au royaume céleste de Yama avec les ancêtres défunts était réservée aux plus pieux des gṛhapati. Dans le *Rg veda*, le monde souterrain était aux ancêtres défunts, lieu où ils séjournaient. En effet, leurs restes étaient enfermés dans une urne funéraire elle-même enfouie dans le sol et recouverte d'une dalle afin d'empêcher leur âme de venir hanter les vivants.
- ¹⁴ *Chāndogya-upaniṣad*, *op. cit.*, p. 13-14.
- ¹⁵ *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, traduite et annotée par É. SÉNART, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (1^{re} éd. 1934), p. 48.
- ¹⁶ Ce fonds commun perdura à travers les siècles. La doctrine de la *Bhagavad Gītā* repose entièrement dessus : « [13.7] L'humilité, la loyauté, la douceur, la patience, la probité, le respect du maître, la pureté, la fermeté, la maîtrise de soi, [8] l'indifférence aux objets des sens, l'affranchissement de tout égoïsme, la claire vision des maux qu'apportent la naissance et la mort, la maladie et la vieillesse (janmamṛtyujarāvyādhiduhkha), [9] le renoncement, le détachement de tout, fils, femme, maison, et la constante égalité d'âme devant tous les événements agréables ou pénibles, [10] l'union avec moi exclusive et incessante, la pratique de la solitude, le dégoût de la société des hommes, [11] la recherche assidue de la science de l'âtman, et le vif sentiment du prix de la vérité, - voilà ce qu'on appelle la connaissance (jñānam) ; l'ignorance (ajñānam) en est le contraire. » ; « [14.19] Quand ce témoin [qu'est l'esprit] sait qu'il n'y a pas d'agent en dehors des gunas et connaît celui qui est par delà les gunas, il s'élève jusqu'à mon être. [20] Dans ce corps même, il dépasse les trois gunas qui sont l'origine du corps ; affranchi de la naissance et de la mort, de la vieillesse et de la souffrance (janmamṛtyujarāduḥkha vimukto), il atteint l'immortalité (amṛtam āśnute). », *La Bhagavad-gītā*, traduite du sanskrit avec une introduction par É. SÉNART, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (1^{re} éd. 1944), p. 43 et 46.

- ¹⁷ Jules BLOCH, Jean FILLIOZAT, Louis RENOU, *Tipiṭaka, texte et traduction, Suttapiṭaka, Dīghanikāya*, T. 1, fasc. 1., Paris, J. Maisonneuve, 1989, p. 1-40.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 42-76.
- ¹⁹ « 1. Le roi au regard amical, douze ans après son sacre a donné la grotte du banyan aux Ājīvika. 2. Le roi au regard amical, en la douzième année de son sacre a donné cette grotte sur le mont Khalatika aux Ājīvika. », *Les inscriptions d'Aśoka, op. cit.*, p. 156.
- ²⁰ Dans l'édit bilingue gréco-araméen, le terme pāsamda est traduit par διατριβή. Le traducteur grec considérerait donc ces différents groupes religieux indiens comme des écoles de philosophie.
- ²¹ *Les inscriptions d'Aśoka, op. cit.*, p. 170-171.
- ²² *Yogasūtra* de Patañjali 1.41 et suivants.
- ²³ André BAREAU, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens : de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, Paris, EFEO, 1963, p. 174.
- ²⁴ Sur le concept védique du passage des flots de l'existence, voir Guillaume DUCÉUR « Passing through Flood Waters in Vedic Thought », *The Journal of Indo-European Studies*, vol. 36, n° 1-2, 2008, p. 67-78.
- ²⁵ Vaidyārāja est également l'un des nombreux patronymes du dieu de la médecine, Dhanvantari, qui, dans le mythe cosmogonique du barattement de l'Océan de lait, est en possession de l'amṛta, le remède de la non-mort.
- ²⁶ André BAREAU, *op. cit.*, p. 174.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 174.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 174.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 174.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 174.
- ³¹ *Ibid.*, p. 67.
- ³² Ces états de conscience modifiés volontairement sont aujourd'hui fort bien connus. Déjà en 1963, le docteur Thérèse Brosse avait publié avec l'indianiste Jean Filliozat, professeur au Collège de France, ses études instrumentales des techniques du yoga. Depuis, les neurologues connaissent parfaitement, grâce à l'électroencéphalographie quantitative, les zones cérébrales actives ou désactivées lors des pratiques de concentration (dhyāna) des yogin et des moines tibétains ou lors de trances chamaniques, notamment le cortex pariétal qui détermine l'orientation dans l'espace et la conscience des limites du corps.

- ³³ André BAREAU, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens : de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, Paris, EFEO, 1963, p. 94.
- ³⁴ *Aux sources du bouddhisme*, textes traduits et présentés sous la direction de Lilian SILBURN, Paris, Fayard, 1997 (1^{re} édition 1977), p. 161.
- ³⁵ SHANTIDEVA, *Vivre en héros pour l'éveil, Bodhisattvacharyavatara*, traduit du tibétain par G. DRIESSENS, Paris, Seuil, 1993, p. 38-40.
- ³⁶ *Le Lotus de la bonne Loi*, *op. cit.*, p. 192-193 et 197.
- ³⁷ Mhv (éd. Sénart) I.12.9-12 : etāni pāpakarmāntā narakāṃ pratipadyitha | akṛtvāna kuśalaṃ karma vāmamārgānusāriṇaḥ || ye ca pāpāni karmāṇi parivarjanti yoniśaḥ | ekāntakuśalācārā na te gacchanti durgatiṃ ||
- ³⁸ *Règles de discipline des nonnes bouddhistes, le Bhikṣuṇīvinaya de l'école Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*, *op. cit.*, 1991, p. 107.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 109.
- ⁴⁰ Voir les études de S ; P. GUPTA, *Les racines de l'art indien, art et architecture de l'Inde maurya et post-maurya (III^e et II^e siècles av. J.-C.)*, éditions du CNRS, 1999 ; A. FOUCHER, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, 3 vol., Paris, 1905-1922 ; Mario BUSSAGLI, *L'art du Gandhāra*, Le Livre de Poche, Paris, 1996 ; R. C. SHARMA, *Buddhist Art of Mathura*, Humanities Pr, 1984 ; *The Splendour of Mathura Art and Museum*, Coll. « Perspectives in Indian Art and Archaeology », DK Print World, 1994 ; Sonya Rhie QUINTANILLA, *History of Early Stone Sculpture at Mathura, CA. 150 BCE – 100 CE*, coll. « Studies in Asian Art and Archaeology », Brill, 2007 ; S. S. GUPTA, *Sculptures and Antiquities in the Archaeological Museum*, Amravati, DK Print World, 2008 ; Joanna Gottfried WILLIAMS, *The Art of Gupta India, Empire and Province*, Princeton University, 1982.

QUATRIÈME PARTIE

LE BUDDHA HISTORIQUE ET CANONIQUE

CHAPITRE XI

LE BUDDHA HISTORIQUE

Les documents relatifs à la vie du Buddha sont nombreux mais de valeur historique fort inégale voire nulle. Les épisodes de sa vie, conservés dans les sources textuelles ou figurés sur des monuments sont emplis de tant de merveilleux qu'il est bien difficile aujourd'hui de démêler l'histoire de la légende. Ces matériaux biographiques se présentent sous différentes formes.

Dans le canon pāli, certains sūtra (*Ariyapariyesana*, *Dvedhāvītakka*, *Bhayabherava*, *Mahāsaccaka*) du *Majjhimanikāya* conservent plusieurs récits fragmentaires de la vie du Buddha, de son départ de sa famille jusqu'à son Éveil. Le *Mahāparinibbānasutta* du *Dīghanikāya* relate les derniers instants de sa vie, son entrée dans le parinirvāṇa et ses funérailles. Il existe également (*Mahāpadānasutta* du *Dīghanikāya*) une biographie archétypale propre à tout Buddha qui repose sur la vie de Vipasīyin, le premier Buddha des temps passés. Celle-ci raconte tous les événements importants de la carrière d'un Buddha, de sa descente du ciel Tuṣita jusqu'à la conversion de disciples. Il a été admis que cette biographie idéaltype d'un Buddha, issue des spéculations doctrinales, avait servi de base à la restitution de la vie du fondateur historique. Mais rien n'est moins sûr. Dans les vinaya, le *Mahāvagga* des *Khandhaka* est introduit par le récit de la vie du Buddha (de l'Éveil jusqu'à la conversion du grand disciple Śāriputra). Pour le reste, les sūtra et les vinaya pālis mettent en scène le Buddha durant sa longue période de prédication mais n'apportent pas d'éléments précis et significatifs. Tout au plus est-il intéressant de

noter la classe sociale des interlocuteurs qui viennent l'interroger sur la doctrine afin de se faire une idée des liens qu'il semble avoir tissés en son temps tout aussi bien avec des brāhmaṇes et des rois qu'avec des gens du peuple. Dans tous les cas, le Buddha apparaît sous les traits d'un homme ordinaire, d'un maître qui enseigne sa doctrine à qui veut l'entendre et peut-être la suivre. Le peu de merveilleux ou le moindre, a conduit les bouddhologues européens, notamment anglais et allemands, à privilégier ces sources pālies en vue de restituer la vie historique du fondateur du bouddhisme.

Le deuxième grand ensemble de textes est composé de biographies autonomes mais incomplètes. Ce sont avant tout des écrits à part entière qui retracent la vie du Buddha à partir de sa naissance jusqu'à une période donnée. Datant des alentours de l'ère chrétienne, ils se présentent comme des compilations de différents récits plus ou moins bien agencés et appartiennent aux écoles sthaviravāda et mahāsāṃghika. Ils ont parfois été remaniés, plusieurs siècles après, par des rédacteurs mahāyānistes. Le travail des biographes a consisté dans l'ensemble à juxtaposer des épisodes puisés certainement dans un fonds commun ou extirpés de leurs sūtra et de leurs vinaya. Ces occurrences ont alors été développées et les événements qu'elles relatent, amplifiés et justifiés par l'ajout de jātaka ou de commentaires doctrinaux. C'est le cas du *Mahāvastu* des Mahāsāṃghika-Lokottaravādin qui relate la vie du fondateur, de sa naissance jusqu'à la conversion des trois frères Kāśyapa, entrecoupée de nombreux jātaka ou de récits autonomes. De même, le *Lalitavistara*, composé de vingt-sept chapitres et ayant appartenu à l'école des Sarvāstivādin mais mahāyānisé par la suite, débute au ciel Tuṣita et se termine par la mise en mouvement de la roue de la doctrine à Vārāṇasī. Enrichies d'éléments et de commentaires nouveaux au cours des siècles, ces deux grandes biographies ont été définitivement fixées entre le VI^e et le VIII^e siècle ap. J.-C. D'autres biographies autonomes, connues

seulement en traduction chinoise, commencent à la naissance du Buddha pour s'achever soit à la victoire sur Māra, soit à la conversion des deux grands disciples Śāriputra et Maudgalyāyana, soit encore au premier retour du Buddha en sa ville natale de Kapilavastu. D'autres encore commencent directement à la victoire sur Māra ou au moment de l'Éveil et finissent à différents moments de la vie de prédication du Buddha, etc. Parmi ces traductions chinoises, citons celles réalisées à partir d'une version ancienne du *Lalitavistara* qui devait légèrement différer de la version sanskrite fixée vers le VIII^e siècle ap. J.-C. : le *Fo-pen-hing-king* traduit du sanskrit par Gobharaṇa, entre 68 et 70 ap. J.-C., en cinq livres, et qui n'a malheureusement pas traversé les siècles, le *Phû-yau-king* traduit par Dharmarakṣa en huit livres et datant de 308 ap. J.-C., le *Fang-kwang-tai-kwang-yan-king* traduit par Divākara en 652 ap. J.-C., composé de vingt-sept chapitres répartis en douze livres, ou encore le *Shin-t'ung-yaou-hi-king* en vingt-sept chapitres également.

Les biographies complètes du Buddha, quant à elles, ont été rédigées sous le règne des rois Kuṣāṇa et remontent aux II^e et III^e siècles ap. J.-C. Ces *Gestes du Buddha* (*Buddhacarita*) sont dues à deux grands auteurs. Le premier, Saṃgharakṣa, vécut au Gandhāra et composa une biographie alternant vers et prose suivant le procédé des biographies incomplètes. Elle fut traduite en chinois en 384 ap. J.-C. Le second, Aśvaghōṣa, était originaire de la ville de Sāketa. Brāhmaṇe converti au bouddhisme par le bhikṣu Pārśva, il fut le premier à avoir composé une biographie du Buddha, en sanskrit classique, entièrement versifiée et respectant la poétique sanskrite. Des vingt-huit chapitres, conservés en traduction chinoise, seulement quatorze en langue originale ont traversé le temps jusqu'à nos jours. Ce poème (kāvyā) demeure non seulement un précieux témoignage de la trame narrative de la biographie du Buddha au second siècle de notre ère mais encore une mine d'informations sur les croyances, les mythes et les œuvres

brāhmaṇiques de cette époque. En effet, ancien brāhmaṇe, Āśvaghoṣa n'eut de cesse, tout au long de son poème, de puiser dans son savoir pour orner en de belles tournures stylistiques la vie du Buddha.

1. L'historicité du Buddha : une vieille interrogation

L'histoire de la tradition rédactionnelle de la vie du Buddha montre assez que les différentes écoles bouddhiques ont puisé à un fonds commun qui remonte assez haut, certainement bien avant le règne d'Āśoka. En effet, nous savons, d'après l'inscription de Nigalisagar, qu'un culte était rendu à Konākamana (Konakamuni), cinquième Buddha des temps passés, et que ce dernier devait être assez important pour que le grand roi maurya vînt en personne lui rendre hommage et ordonner d'agrandir au double son monument commémoratif. Si la liste des Buddha des temps du passé était déjà établie, il faut en déduire que leur vie l'était également. Celle du Buddha historique a dû soit être à l'origine de la leur soit avoir été calquée sur la leur.

Après la mort de ce dernier, les générations successives de bhikṣu et d'upāsaka, qui ne l'avaient point connu mais qui croyaient (śraddhā) au pouvoir de sa doctrine, ont ressenti le besoin de retracer sa vie et de se rendre sur les lieux où il avait vécu afin de lui rendre hommage par des dons et d'acquérir ainsi de nombreux actes méritoires. Car posséder et conserver soigneusement dans un stūpa une relique contenant ses restes ou un objet lui ayant appartenu n'avaient été le privilège que de quelques rois ou clans (Ajātaśatru, Licchavi, Śākya, Bulaka, Krauḍya, Malla, Viṣṇudvīpa). Pour tous les autres, il ne leur restait que la seule possibilité de glorifier et de consacrer tous les endroits où il avait daigné naître, où il avait atteint l'Éveil, où il avait enseigné pour la première fois la doctrine, où il était entré dans le parinirvāṇa, sans compter tous ces lieux où il était passé et où il avait prêché. Générateurs d'économie, ces lieux de

pèlerinage en concurrence devinrent de plus en plus nombreux au cours des siècles et chaque région, nouvellement convertie, revendiqua avoir été visitée par le fondateur, de son vivant. Chaque aspérité géologique était la preuve d'autant de passages du maître et de ses exploits. On pouvait encore, disait-on, admirer l'empreinte laissée par ses pieds dans la roche, la grande fosse creusée par la chute d'un éléphant qu'il avait projeté lors d'un tour de force dans sa jeunesse, le puits formé par une flèche qu'il décocha avec puissance et qui perça le sol, etc. À ces différentes localisations spatiales suivant les épisodes de la vie du Buddha s'en ajoutèrent beaucoup d'autres. Le travail des biographes fut donc de trier toutes ces données régionales ou locales et d'établir une vie conforme à la doctrine professée par leur école. Il est un fait que nombre de ces biographies ont en commun les épisodes touchant à sa naissance, à sa jeunesse, à son Éveil, à ses premiers enseignements et à sa mort. Elles demeurent plus vagues au sujet de ses trente ou quarante années de longues pérégrinations et d'enseignement. Ceci prouve assez bien que, loin d'avoir pu restituer la vie publique du fondateur, à partir du moment où il a commencé à être reconnu et suivi par un grand nombre de disciples, seule sa naissance, sa jeunesse et sa vie ascétique jusqu'à l'Éveil, dont les biographes devaient tout ignorer, leur ont permis d'exposer les fondements de la doctrine elle-même. Comme pour bien d'autres fondateurs de religion ou d'écoles de pensée, la vie menée avant la vie publique a toujours été un temps propice à l'inventivité et au développement doctrinal.

Les bhikṣu furent les premiers, bien avant les savants européens du XIX^e siècle, à s'interroger sur l'historicité de l'existence de leur fondateur. Dans le *Milindapañha* datant du II^e siècle av. J.-C., cette question est abordée à plusieurs reprises car les générations successives qui croyaient en lui, en sa doctrine et en sa communauté, n'avaient pas d'autres choix que d'avoir foi en ce qui était rapporté sur

sa vie. Trois siècles après son parinirvāṇa, personne ne pouvait plus prétendre l'avoir vu, pas même les plus anciens bhikṣu ordonnés qui avaient connu, en leur début de carrière monastique, les plus vieux instructeurs :

« Vénérable, as-tu vu le Buddha ? – Non, ô roi. – Alors, tes maîtres l'ont-ils vu ? – Non plus. – En ce cas, il n'y a pas de Buddha. – Ô roi, as-tu donc vu la rivière Ūhā dans l'Himālaya ? – Non, vénérable. – Alors, ton père l'a-t-il vue ? – Non plus. – En ce cas, il n'y a pas de rivière Ūhā. – Mais si, vénérable ! Bien que ni moi ni mon père ne l'ayons vue, il y a une rivière Ūhā. – De même, bien que ni moi ni mes maîtres ne l'ayons vu, le Bienheureux a existé. – Tu es habile, vénérable Nāgasena¹. »

La seule preuve tangible de son existence terrestre demeurait la doctrine (dharma) qu'il avait laissée à ses disciples. Il semble bien que les membres du saṃgha aient toujours considéré ce legs comme la certitude de l'humanité de leur fondateur. Ainsi, entendre les sūtra et les vinaya, c'était entendre la voix du Buddha, de l'Éveillé qui s'était éteint à tout jamais en entrant dans le parinirvāṇa :

« Vénérable, le Buddha a-t-il existé ? – Oui, le Bienheureux a existé. – Peut-on montrer qu'il est ici ou là ? – Non, on ne le peut pas, car il s'est éteint complètement dans la sphère du Nirvāṇa sans reste d'appropriation. – Donne-moi une comparaison. – Qu'en penses-tu, ô roi ? Lorsque s'éteint la flamme d'un grand feu qui brûle, peut-on dire qu'elle est ici ou là ? – Non, vénérable : cette flamme a cessé, elle est passée hors de ce qu'on peut désigner. – De même, le Bienheureux s'est éteint complètement dans la sphère du Nirvāṇa sans reste d'appropriation ; il a disparu, et l'on ne peut montrer qu'il est ici ou là. Cependant, on peut le montrer au moyen du corps de

la doctrine, car celle-ci a été enseignée par lui. – Tu es habile, vénérable Nāgasena². »

La multiplication de récits sur le Buddha et ses exploits, plus miraculeux les uns que les autres, a certainement obligé les biographes à ne pas négliger son humanité, à narrer sa naissance humaine aussi merveilleuse qu'elle ait pu être. Dans les biographies comme le *Lalitavistara*, l'épisode du devin Asita donna l'occasion aux rédacteurs d'affirmer que le fondateur avait eu une existence terrestre et humaine. Lorsqu'Asita entend pour la première fois le nom du Buddha et constate les effets que celui-ci procure sur sa propre personne, il s'interroge sur la nature même de cet être :

« Le nom de "Buddha", qu'est-ce que ce titre qui ici-bas procure de la joie aux êtres ? Mon corps est rempli de bonheur et mon esprit, rendu heureux, éprouve une quiétude infinie. Serait-ce un Deva ou bien un Asura, un Garuḍa ou bien un Kinnara ? Le nom de "Buddha", qu'est-ce que ce titre, inconnu auparavant, qui cause de la joie et qui réjouit³ ? »

Bien que ces interrogations participent de la rhétorique, elles visent à affirmer l'humanité du Buddha. Par l'interprétation des marques (*lakṣaṇa*) observables sur son corps, le devin Asita est à même de prédire que l'enfant qu'il a sous les yeux, fait de chair et d'os et qui, de ce fait, n'est ni un deva, ni un de ces génies bienfaisants ou malfaisants, aura une exceptionnelle destinée. Pour ces rédacteurs, le Buddha a donc eu une naissance terrestre et les récits de sa jeunesse, qui ont été largement développés, sont là pour défendre ce point de vue. Car si le Buddha n'avait pas été un être humain, il aurait été vain alors, pour les *bhikṣu*, d'espérer en une quelconque libération de leur propre condition humaine. L'étude des sources bouddhiques peut également amener à supposer une humanisation de la figure du Buddha en un temps où la théorie des Buddha successifs avait fait

tomber dans l'oubli toute humanité de Siddhārtha Gautama. Cette ré-humanisation du fondateur a pu être influencée à partir du I^{er} siècle av. J.-C. par le développement artistique des représentations anthropomorphiques du Buddha qui supplantèrent progressivement les anciens symboles figurés. Il y a, en effet, un lien certain entre la naissance de l'anthropomorphisme du Buddha dans l'art et le déploiement des biographies autonomes. Par ce procédé littéraire, les rédacteurs faisaient entrer ou ré-entrer leur fondateur dans l'histoire des Hommes, en une période où se mêlèrent bien des cultures et des modes de pensée différents en Inde du Nord-Ouest et du Nord.

Les membres du saṃgha ont donc bien pu douter à un moment ou à un autre de l'historicité de l'existence de leur fondateur tout comme les indianistes européens du XIX^e siècle en doutèrent alors qu'ils prenaient connaissance de ces biographies au fur et à mesure de leur découverte. De longs débats s'en suivirent. En un temps où les savants européens avaient déjà bien du mal à expliquer la naissance et la signification de la mythologie grecque, ainsi que le sens à donner aux récits merveilleux et miraculeux des Évangiles, les indianistes, pour leur part, se trouvaient également confrontés à une énigme : l'omniprésence dans la vie du Buddha de tant d'éléments merveilleux et mythologiques. L'idée première selon laquelle le bouddhisme n'avait été qu'une ancienne école philosophique indienne de la néantise avait participé à cette incompréhension.

2. L'existence du Buddha : mythe ou fait historique

Les premières tentatives d'interprétation de la vie du Buddha reposèrent sur des lectures diamétralement opposées, qu'il se fût agi des approches symbolique, mythologique ou rationaliste. Titulaire de la nouvelle chaire de sanskrit à l'université d'Oxford dès 1832, le professeur Horace Hayman Wilson (1786-1860)

s'employa à démythologiser la biographie du Buddha et à repérer tout patronyme ou toponyme qui pouvaient avoir une signification philosophique. Pour ce spécialiste de la littérature sanskrite, la vie du Buddha n'était qu'une allégorie de la philosophie Sāṃkhya, fondée par le sage Kapila. Le Buddha n'était-il pas né à Kapilavastu ! De même, le nom de sa mère, Māyā, ne pouvait être un simple patronyme. Māyā faisait référence, dans la philosophie Sāṃkhya, à la notion fondamentale de puissance créatrice d'illusion. Mais à la lecture des sources bouddhiques, nous constatons que H. Wilson n'avait pas été le premier à s'interroger sur le sens à donner au nom de la mère du Buddha. Bien des siècles avant lui, des rédacteurs bouddhistes avaient déjà tenté de trouver une explication. Pour les auteurs du *Lalitavistara*⁴, par exemple, l'hypothèse la plus probable était d'admettre que la beauté extraordinaire de l'épouse du roi Śuddhodana était à l'origine d'un tel qualificatif. Elle était si belle, disait-on, que son corps semblait être le reflet créé par quelque illusion (māyānirmitam iva bimbaṃ ; māyākṛteva bimbaṃ). C'est pourquoi, affirmaient-ils, on lui avait donné le nom de Māyā, d'Illusion (māyānāmasaṃketā : nāmena sā ucyati māyadevī). Cette exégèse devait avoir pour finalité d'éviter toute autre explication erronée et tout amalgame avec des notions philosophiques non bouddhiques. De même, Mahāprajāpatī, la sœur de Māyā, qui éleva après sa mort le bodhisattva portait un patronyme qui renforçait encore la théorie de H. H. Wilson. Ne faisait-il pas référence à Prajāpati, le grand demiurge des hymnes spéculatifs du *Rgveda* et des commentaires des *Brāhmaṇa* ?

En l'absence de toute donnée archéologique et des matériaux textuels abondants, les interprétations tendaient à s'orienter selon des angles d'approche singuliers. Ce fut le cas pour l'indianiste Émile Sénart (1847-1928) qui, influencé par les théories du naturalisme mythologique de Max Müller (1823-1900) et de la

mythologie comparée indo-européenne, voyait en Buddha une figure construite relevant du cycle du héros solaire et de la victoire du Soleil sur les Ténèbres. Dans son article « Essai sur la légende du Buddha », publié de 1873 à 1875⁵, É. Sénart a étudié les concordances évidentes entre la nature et les fonctions de Buddha et celles de Viṣṇu, tous deux dépeints sous la figure du Grand Homme (mahāpuruṣa) cosmique et du Monarque universel (cakravartin). Mais É. Sénart ne niait pas pour autant l'existence historique du fondateur car le bouddhisme, écrivait-il, « a, comme toute doctrine, eu nécessairement un fondateur, un chef, si large que l'on fasse la part aux développements postérieurs de son enseignement, si étroit que l'on suppose son rôle propre, si mince son originalité. [...] Ce qui nous intéresse, c'est d'entrevoir comment, en vertu de quelles conditions et sous quelles influences, se sont fixés sur ce fond réel, pour nous fort indéterminé, les emprunts dont la nature purement légendaire se peut démontrer⁶. » Une fois nuancée, son étude comparée, qui reposait sur une lecture du *Lalitavistara*⁷, n'est pas sans intérêt, bien au contraire. Elle permet de soulever le problème des autorités bouddhiques et viṣṇuites en concurrence et des emprunts mutuels nécessaires que ces dernières durent opérer afin de se maintenir sur le devant de la scène religieuse en Inde. Par ailleurs, il n'est pas exclu que des viṣṇuites se fussent convertis au bouddhisme et qu'ils aient alors attribué au Buddha la nature et les fonctions de leur ancien dieu. L'indianiste Hendrik Kern⁸ (1833-1917) alla encore plus loin dans l'approche mythologique en essayant de retrouver, dans la nature et les fonctions de tous les protagonistes de la vie légendaire du Buddha, les éléments d'une mythologie naturaliste, qu'une vapeur matinale, qu'une étoile, qu'une planète, qu'une constellation : « Si l'on admet que la légende contient des éléments historiques, on doit en même temps, à moins de tomber dans une

inconséquence, reconnaître qu'une grande partie des faits racontés, à commencer par la naissance miraculeuse, sont de pures fictions, mais des fictions d'une nature spéciale. À notre avis, ces fictions portent tout le caractère de mythes, représentatifs de phénomènes naturels. [...] Ce qui revient à dire que le Buddha de la légende est une image mythique, qui n'a rien de commun avec le fondateur historique de la secte, supposé que celui-ci ait existé⁹. »

Le sanskritiste et bouddhologue Hermann Oldenberg (1854-1920) réagit contre la théorie solaire d'É. Sénart et ne cacha pas son vif désaccord dans son ouvrage *Buddha : Sein Leben, sein Lehre, sein Gemeinde* paru en 1881. Se basant exclusivement sur la lecture des textes pālis, le savant allemand soutint que le Buddha avait bel et bien été un personnage historique et, plus encore, que les sources textuelles avaient conservé le récit de son expérience spirituelle : « La critique historique ne peut pas, là où il n'y a que des probabilités, créer des certitudes. Que chacun décide ou s'abstienne de décider, comme il le trouvera bon ; pour ma part, qu'il nous soit permis de professer l'opinion que nous possédons dans le récit de la manière dont le descendant des Sakyas est devenu le Bouddha, un véritable fragment d'histoire¹⁰. » Son approche rationaliste ou évhémérisante des sources pālies, qu'il considérait plus anciennes que les sanskrites, l'entraîna à supprimer tout élément merveilleux ou miraculeux pour ne garder que les événements les plus rationnels. Pour cet érudit, les croyances populaires furent seules responsables de l'introduction du merveilleux et firent du Buddha, fondateur d'un ordre ascétique, un dieu. Elles furent la cause de l'oubli du penseur et du philosophe qu'il avait été. Là encore, si É. Sénart avait été influencé par le naturalisme mythologique de l'école d'Oxford, H. Oldenberg l'avait été par les recherches des folkloristes allemands qui soulignaient l'implication du folklore dans les grandes religions et

dans la naissance d'une littérature populaire (*kleinliteratur*) religieuse. L'indianiste français Alfred Foucher (1865-1952) dont les travaux portèrent sur la restitution des différents facteurs ayant contribué à l'édification de la vie légendaire du Buddha tant dans les sources textuelles que dans les représentations figurées, résumait ainsi, en s'inspirant d'un compte rendu d'Auguste Barth¹¹, les théories des deux grands savants français et allemand :

« Si l'interprétation mythologique d'É. Sénart, poussée à l'extrême, tend à dissiper en fumée la personnalité du Bouddha, l'évhémérisme de H. Oldenberg aboutirait de son côté à une méconnaissance non moins grave de cette figure qui, arbitrairement isolée de son ambiance, deviendrait incompréhensible. Tous deux semblent donc avoir à la fois raison et tort, raison dans ce qu'ils admettent, tort dans ce qu'ils omettent. Dans le Bouddha d'É. Sénart c'est l'homme qui manque ; dans celui d'Oldenberg ce qui fait défaut, c'est le dieu. Or, ne nous laissons pas de le répéter, bien que Çākya-mouni ait lui-même pris soin de nous avertir qu'il n'était qu'un homme, il est non moins certain que l'Inde en a fait un dieu. C'est là le trait dominant de sa destinée, là que réside l'intérêt passionnant de son histoire ; et quiconque en entreprend une étude d'ensemble ne saurait négliger ni l'un ni l'autre de ces deux aspects¹². »

Sur le sol indien, les explorateurs britanniques et allemands n'avaient de cesse de retrouver les vestiges des lieux décrits dans les biographies du Buddha afin de confirmer son historicité. Ceci était en partie rendu possible grâce aux récits de voyage des pèlerins chinois, particulièrement ceux de Fa Hien et de Hiuan-tsang qui avaient visité les lieux saints bouddhiques, respectivement, au V^e siècle et au VII^e siècle ap. J.-C. Ce fut l'allemand Aloïs Anton Fürher (1853-1930) qui remporta la course dans des circonstances peu glorieuses comme souvent lorsqu'il

s'agit de tels enjeux¹³. En 1862, avaient été retrouvées les ruines de la ville de Śrāvastī visitée par les pèlerins chinois et à partir de laquelle ils avaient pu gagner Lumbinī et Kapilavastu, lieu de naissance du Buddha et ville des Śākya. En 1895, un pilier du roi Piyadassi (Aśoka) fut dégagé à Nigliwa. A. Führer envoya le calque de l'inscription à son compatriote, le professeur G. Bülher de l'Académie de Vienne, qui le déchiffra. Le roi Piyadassi déclarait avoir rendu hommage en ce lieu au Buddha Konākamana. Fort de cette nouvelle localisation importante, car mentionnée par le pèlerin chinois Hiuan-tsang dans son itinéraire de voyage, il fut possible, grâce à ses renseignements topographiques, de circonscrire la zone hypothétique de Lumbinī où il s'était rendu et où il avait pu admirer une grande colonne couronnée d'un cheval sculpté. Fin 1896, cette colonne de plus de six mètres, gravée d'inscriptions, fut excavée près du village de Rummindei. Ce nouvel édit précisait que le roi était venu en ce lieu où naquit le Buddha afin de lui rendre hommage. Le 28 décembre 1896, un télégramme fut envoyé par A. Führer au *Times* afin d'annoncer au monde savant la découverte du lieu de naissance du Buddha. Celle-ci confirmait pour les tenants de l'approche évhémériste l'historicité de l'existence du Buddha. En partant de Lumbinī, l'explorateur allemand localisa ensuite les ruines de Kapilavastu. Les réactions ne tardèrent pas. Voici celle de l'indianiste strasbourgeois Auguste Barth (1834-1916), cofondateur de l'École française d'Extrême-Orient :

« En réalité la date du Buddha nous échappe, et rien n'est perfide comme une date qui n'est pas une date. Il n'est pas même sûr que le bouddhisme ait été fondé au sens propre du mot, en une fois, à un moment donné. Il est donc à prévoir que les partisans de l'explication mythique ne désarmeront pas en présence des nouveaux témoignages. Après tout, le Buddha s'y

trouve en la compagnie de Kanakamuni, en qui personne n'a encore voulu voir un personnage historique. Pour mon compte, je n'éprouve aucune répugnance à admettre que le Buddha est né dans une ville du Népal et du nom de Kapilavastu ; mais je ne me sens pas plus obligé de le croire après qu'avant la découverte de Fürher. Ce que par contre cette découverte établit incontestablement, c'est l'antiquité dans le bouddhisme de son élément mythologique, et elle fournit un argument de plus à ceux qui pensent ou soupçonnent que le bouddhisme a bien pu commencer par là¹⁴ ! »

Rien ne permettait, en effet, d'affirmer que tous ces lieux étaient historiquement authentiques et qu'ils n'avaient pas été des emplacements choisis sans liens historiques directs avec la vie du Buddha simplement pour y établir des lieux de pèlerinage. André Bareau avait abouti à de telles conclusions¹⁵ : le Buddha serait né, non pas à Lumbinī, mais tout simplement à Kapilavastu. Le célèbre jardin de Lumbinī, décrit dans les biographies du fondateur, aurait d'abord été un ancien lieu de culte de la fécondité. Il aurait été choisi par des bhikṣu à la recherche du lieu de naissance de leur fondateur à une époque où le village de Kapilavastu n'était plus que ruines. A. Bareau avait supposé également que le nom donné à la mère du Buddha, Māyā, avait peut-être été celui de la yakṣiṇī, divinité de l'arbre, à laquelle les femmes rendaient un culte en vue d'obtenir une heureuse grossesse. Ignorant l'origine de cette substitution, les rédacteurs du *Lalitavistara*, par exemple, avaient recherché en leur temps un sens à donner à ce nom de Māyā porté par la mère du Buddha. Leur justification prouve assez leur ignorance sur l'origine de ce nom et leur besoin de trouver à tout prix une explication. Ce fut dans de telles circonstances, affirme A. Bareau, que Lumbinī devint l'un des quatre grands lieux de pèlerinage du bouddhisme. Quant à Kapilavastu, les archéologues ont identifié deux sites en ruine, l'un en terre indienne (Piprāwā),

l'autre en terre népalaise (Tilaurakot). Là encore les enjeux nationaux sont de taille. L'hypothèse, selon laquelle il s'agirait, d'un côté de la frontière, de l'ancienne Kapilavastu où vécut le Buddha et, de l'autre côté, de la nouvelle Kapilavastu après la destruction de l'ancienne ou d'un grand vihāra, a permis de concilier vie légendaire et susceptibilités. Mais rien n'est définitivement réglé d'un point de vue historique.

Ainsi, depuis la fin du XIX^e siècle, le travail des bouddhologues a permis, non pas de démêler enfin et définitivement la vie légendaire de la vie historique, mais de mieux comprendre les divers facteurs historiques qui ont contribué à forger la biographie traditionnelle du fondateur telle qu'elle se présente aussi bien dans les écrits canoniques des différentes écoles du sthavirayāna et du mahāyāna que sur les représentations iconographiques. L'historien ne peut donc pas et ne doit pas faire la part belle qu'aux seuls documents qui renforceraient la représentation qu'il se fait de la vie historique du Buddha. En 1948, dans son article « La légende du Buddha », reproduit en 1958 dans son *Histoire du bouddhisme indien*, le bouddhologue belge É. Lamotte (1903-1983) concluait que « toute tentative pour en dégager un noyau primitif de faits historiquement établis apparaît vaine, inutile et préjudiciable à la recherche. En effet, dès les premiers documents, la légende du Buddha apparaît constituée dans ses grandes lignes : le merveilleux en fait partie intégrante, et rien ne permet d'affirmer que les épisodes qui nous semblent raisonnables et normaux soient historiquement mieux établis que les événements miraculeux qui offusquent la raison¹⁶. » Cette réflexion sur le problème de la méthode d'analyse des sources biographiques du Buddha visant à restituer le Buddha historique suit celle qu'un demi-siècle plus tôt, Léon de Rosny (1837-1914), professeur d'ethnographie au Collège de France, avait déjà formulée dans son article « Le bouddha a-t-il

existé ? », publié en 1901 : « La légende qui s'est infiltrée jusque dans les chairs du Bouddha mythique n'est plus séparable de sa personne : en l'arrachant, si tant est qu'on y parvienne, il ne resterait plus même le squelette de l'homme et du penseur. [...] En ce qui concerne la légende, contentons-nous de l'envisager dans ses rapports avec la doctrine qu'elle représente, dont elle a environné le berceau et dont elle a consacré la forme dogmatique dans la croyance des masses¹⁷. »

CHAPITRE XII

LE BUDDHA CANONIQUE

Pour saisir la vie du Buddha telle qu'elle est relatée dans les sūtra, les vinaya et les biographies autonomes complètes ou incomplètes, il faut avoir un minimum de connaissance de l'histoire de la doctrine bouddhique et de celle du saṃgha. Pour l'historien des religions, vouloir lire la vie du Buddha sans ces prérequis n'a aucun sens. Tout au plus le lecteur aura-t-il parcouru l'un de ces récits épiques dans lequel le héros part à la quête de l'immortalité. Vieux thème récurrent propre à une humanité aux conditions d'existence limitées. Car ce n'est pas la vie du Buddha qui fait la doctrine, c'est au contraire la doctrine qui fait la vie du Buddha. En d'autres termes, depuis la fondation du saṃgha, le Buddha historique n'est plus car les membres du saṃgha ont construit la figure de son fondateur. C'est pourquoi nous avons commencé cette initiation au bouddhisme par les grandes étapes historiques de la communauté bouddhique et les fondements de la doctrine. Fort de ce minimum de savoir, il est possible maintenant d'aborder la vie du Buddha afin d'en comprendre la portée. Il ne faut jamais oublier que ces textes sont des témoignages de foi (śraddhā) et qu'ils ont été rédigés par des membres du saṃgha pour des membres du saṃgha et dans l'espoir de convertir tous ceux qui n'y appartiennent pas encore. Ils ne sont donc pas à prendre pour des récits d'événements historiques car leurs auteurs n'ont jamais prétendu faire de l'histoire au sens où l'entend la discipline historique moderne. Ainsi, pour les rédacteurs bouddhistes, l'histoire de la vie du Buddha est avant tout une histoire édifiante, porteuse de sens, un

enseignement dans lequel le merveilleux ou le miraculeux n'est ni merveilleux ni miraculeux pour celui qui a la śraddhā. Il n'est merveilleux ou miraculeux, nous pourrions dire irrationnel, que pour ceux qui ne confessent pas la même croyance. De la conclusion qu'É. Lamotte formulait ainsi : « nul doute cependant que Śākyamuni n'ait pesé fortement sur l'histoire de l'Inde, mais sa figure est à ce point enveloppée de merveilleux qu'elle semble échapper aux investigations de l'histoire », nous dirions plutôt que sa figure est d'autant plus enveloppée de merveilleux qu'elle a pesé fortement sur l'histoire de l'Inde. Nous ne pouvons guère nous figurer ce qu'a pu être cette effervescence indienne pour le Buddha au cours de l'histoire de l'Inde car les registres de représentation du monde, qui étaient ceux de toutes ces générations successives de bouddhistes, n'étaient en rien les mêmes que les nôtres. Ce sont ceux d'une culture et d'un temps indiens qui ne sont pas nôtres et qui ne sont plus ceux non plus des Indiens d'aujourd'hui. L'historien des religions doit donc toujours avoir à l'esprit que le Buddha fut bien plus qu'un maître d'ascétisme pour les Indiens convertis, il était pour eux l'espoir d'une délivrance du saṃsāra rendue possible. Comme l'écrivait si justement, en 1923, l'indianiste écossais Arthur Berriadale Keith (1879-1944), « nous devrions plutôt nous attendre à découvrir que le Buddha fut, sans doute, un personnage humain, mais en même temps un personnage se sentant lui-même bien supérieur à l'humanité, une grande divinité aux yeux de ses disciples, une divinité aussi pour ceux qui n'étaient pas du cercle choisi. Cette conclusion est évidemment embarrassante pour notre rationalisme, mais si nous nous bornons à rechercher la vérité historique, nous devons être prêts à secouer nos préférences personnelles pour adopter la conclusion que l'évidence indique¹⁸. » Si les brāhmaṇas étaient des hommes-dieux ou divins (manuṣyadeva¹⁹) parmi les autres hommes, si le mari était la divinité de l'épouse (patir

hi devatā nāryās²⁰), le Buddha, comme nombre de grands maîtres śramaṇa, était la divinité de ses disciples.

Les biographies du Buddha ont en commun un ensemble déterminé d'événements qui reflètent les préoccupations du saṃgha en son temps. Par une approche comparée des sources bouddhiques, É. Lamotte a essayé de déterminer les états successifs de la tradition rédactionnelle de la vie du Buddha. Durant la première phase ou période des sūtra, l'intérêt des bhikṣu se serait cristallisé autour de la quête et de l'expérience de l'Éveil puis de la naissance miraculeuse du Buddha. La deuxième phase ou période des vinaya, vit le saṃgha rassembler les récits sur les débuts de sa prédication. Pendant la troisième phase ou période des biographies autonomes et incomplètes, les bhikṣu comblèrent la lacune entre la naissance et le Grand Départ pour l'Éveil. Durant la quatrième phase ou période du vinaya des Mūlasarvāstivādin et des textes apparentés, les bhikṣu complétèrent les temps de la prédication et terminèrent par le récit du parinirvāṇa et des funérailles. Au cours de la cinquième phase ou période cinghalaise, les biographes appliquèrent à la vie de Siddhārtha Gautama le schème de celle de tous les Buddha. Mais ces évolutions internes ne doivent pas faire oublier les possibles emprunts directs ou indirects et les influences extérieures au saṃgha bouddhique. La biographie du Buddha comporte trop de points communs, notamment dans les récits de l'enfance et de la jeunesse, avec celle du Jina, le maître jaina contemporain du Buddha, pour considérer la vie du Buddha comme une exception dans l'ensemble de la littérature religieuse indienne. Par ailleurs, des influences culturelles étrangères ont pu amener les bhikṣu à rédiger des biographies complètes du Buddha. À partir de la période des royaumes indo-grecs, ils auraient pu avoir la possibilité de s'inspirer d'un genre littéraire tout à fait en vogue entre le III^e siècle av. J.-C. et le III^e siècle ap. J.-C. dans le monde hellénistique, à savoir l'arétologie, qui se présente soit comme

le récit de la manifestation miraculeuse d'une divinité, soit comme l'histoire d'un être incarnant un modèle de vertu. Ce qui est vrai de l'influence de l'art grec sur l'anthropomorphisme des représentations figurées du Buddha a pu tout à fait l'être également dans le domaine de la littérature. Depuis le XIX^e s., les bouddhologues ont également procédé au repérage des parallèles possibles entre les biographies du Buddha et celles de Jésus de Nazareth conservées dans les textes canoniques et apocryphes. Nous n'entrerons pas ici dans ce vieux débat mais il est incontestable que certains récits présentent, non pas les mêmes idées car chacune de ces deux voies religieuses défendaient et revendiquaient la spécificité de leur croyance, mais les mêmes structures narratives. Il ne faut pas oublier qu'au temps où les textes bouddhiques furent pour la plupart fixés, les territoires du nord-ouest de l'Inde virent passer chrétiens, nestoriens et manichéens.

En guise d'introduction à la biographie traditionnelle du Buddha, dans le *Buddhavaṃsa* (*Lignée des [vingt-quatre] Buddha*), œuvre pâlie tardive, le Buddha présente les vies de ses prédécesseurs en précisant quelle avait été son existence sous chacun d'eux à commencer par celle du Buddha Dīpaṅkara qui lui prédit son Éveil futur. Il vient à exposer sa propre existence, ce qui n'est pas sans faire écho aux procédés littéraires propres aux arétologies, et les faits marquants qui eurent lieu au cours de celle-ci. Il est intéressant de noter quels sont ceux qui ont été retenus par les rédacteurs : les exploits antérieurs, l'Éveil, l'intervention de Brahmā, la mise en mouvement de la roue de la doctrine, la prédication, la fondation du saṃgha, l'enseignement des quatre nobles Vérités. Puis à nouveau : la naissance à Kapilavastu, les noms de ses parents, une jeunesse passée durant vingt-neuf ans dans le luxe et entourée de femmes, de son épouse et de son fils, les quatre rencontres, les six années de mortifications, la mise en mouvement de la roue de la doctrine, la liste

des disciples, l'arbre de l'Éveil, le parinirvāṇa, les trente-deux marques du Grand Homme (mahāpuruṣa) :

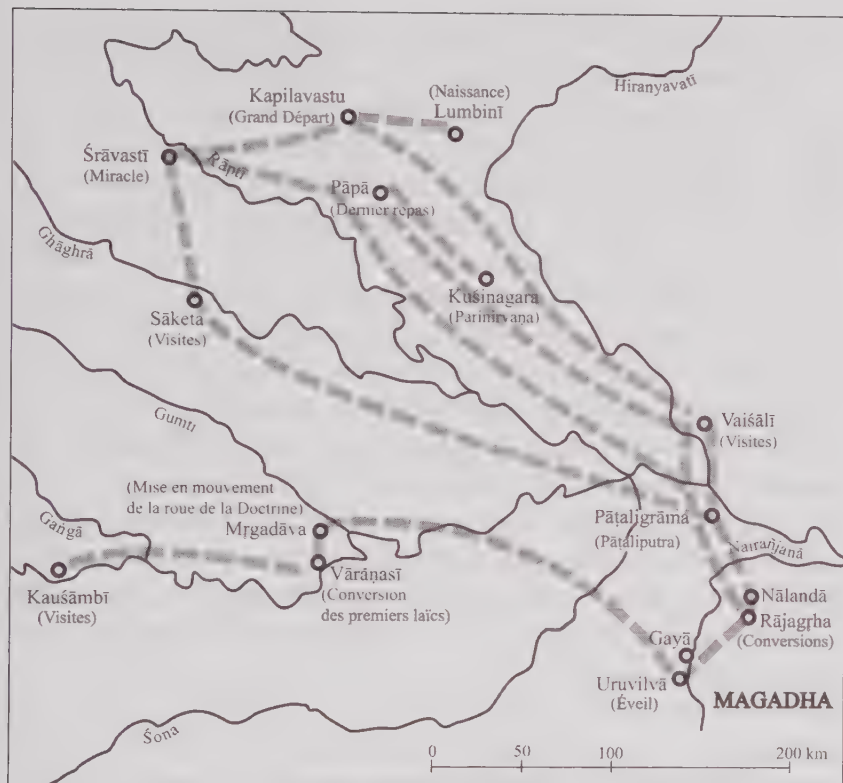
« Je suis le Bouddha actuel, Gotama de la race des Sakyas, et à la suite de luttes répétées j'ai atteint à l'Illumination suprême. À la prière de Brahma, et demeurant calme, j'ai mis en mouvement la Roue de la Loi, comprise pour la première fois par dix-huit myriades. Ensuite, mon enseignement réunit un nombre incalculable d'hommes et de devas par lesquels la Loi fut comprise une seconde fois. C'est alors que j'exhortai mes descendants, qui furent innombrables à connaître la Loi une troisième fois. Tous mes disciples ne font qu'un ; j'eus une communauté de douze cent cinquante moines, doués du pouvoir surnaturel. Brillant et pur parmi les moines, je satisfaisais à leurs désirs comme la pierre précieuse comble les souhaits des hommes. À ceux qui désirent récolter le fruit, qui cherchent à éteindre la soif de la transmigration, j'ai prêché la quadruple Vérité par compassion pour les créatures. Et la Loi fut comprise par dix fois vingt mille, comprise par un sur deux, en nombre incalculable. Clair et accessible à la foule, puissant et efficace, dans tout son éclat, tel est le saint enseignement que je répands, moi, le Sage des Sakyas. Quelques centaines de moines délivrés de la corruption du péché, vainqueurs de leurs passions, le cœur en paix et l'esprit résolu, sont toujours et partout avec moi. Ceux qui en ce moment se débarrassent des attaches du monde, ces moines qui suivent mes préceptes, n'ont pas encore acquis la maturité de l'esprit, sont vénérés par les sages. Qui louent la voie des saints, trouvent leur félicité dans la Loi, sont maîtres d'eux-mêmes, voyagent à travers les mondes, tous s'éveilleront (à la sagesse).

La ville où je suis né est Kapilavatthou, mon père est le prince Souddhodana, la mère qui m'a donné le jour est la dame Maya. Vingt-neuf ans j'ai vécu à la maison, dans les trois palais incomparables de Rama, de Sourama, de Soubhata. Entouré de quarante mille femmes, de Bhaddacha, mon épouse, et de Rahoula, mon fils. Après avoir vu, pendant mes

promenades en char ou à cheval, les quatre signes, j'ai pratiqué durant six années des austérités douloureuses. La Roue (de la Loi) a été mise en mouvement par moi à l'Isipatana de Bénarés, et je suis, moi Gotama, le Bouddha, le refuge de toutes les créatures. Les deux moines Kolita et Oupatissa sont mes disciples principaux. Ananda est l'assistant qui ne me quitte pas. Khema et Ouppalavanna sont mes principaux disciples féminins. Tchitta et Hatthalavaka sont mes deux principaux serviteurs laïques. La mère de Nanda et Uttara sont mes deux principales servantes laïques. C'est sous le figuier que j'ai atteint à l'Illumination suprême. Ma gloire s'élève à une hauteur de seize coudées. Ma vie embrasse presque un siècle et n'est pas terminée. Tant que je demeurerai sur cette terre, je ferai passer bien des êtres sur l'autre rive et fixerai le flambeau de la Loi pour ceux qui viendront après moi. Car, je n'ai plus longtemps à vivre avec mes disciples ; je m'éteindrai complètement comme le feu qui manque de combustible. Ces quatre intrépidités et ces dix forces incomparables, ce corps doué de nombreuses vertus et des trente-deux signes caractéristiques du grand homme, répandant une lueur à six rayons, comparable à celle du soleil, disparaîtront totalement ; car tout composé est périssable²¹. »

Les biographes ont opéré des choix parmi les très nombreux récits sur la vie du Buddha. Nombre d'entre eux avaient narré les faits depuis sa naissance jusqu'à la mise en mouvement de la roue de la loi et les conversions des premiers disciples. C'était à leurs yeux l'essentiel. La doctrine libératrice avait été découverte par Siddhārtha Gautama et transmise aux hommes, à charge alors pour ces derniers d'assurer sa transmission. Quant à inclure dans cette vie la foule des enseignements du fondateur durant sa longue période de prédication, cela était tout à fait impossible. Les sūtra et les vinaya étaient là pour cela et conservaient précieusement les paroles du maître ou déclarées comme telles. Ceci est perceptible chez le poète Aśvaghoṣa qui, dans

son *Buddhacarita*, passe très rapidement sur cette longue période d'enseignement. Il suivit en cela le choix que ses prédécesseurs avaient déjà fait avant lui. Qu'il s'agisse des récits biographiques fragmentaires du canon pāli, des biographies autonomes comme le *Mahāvastu* ou le *Lalitavistara*, les savants biographes ont avant tout cherché à exprimer les fondements de la doctrine à travers la narration de la vie du fondateur, une vie qu'ils ont construite à partir de la doctrine et des différents cycles qui circulaient autour des lieux de pèlerinage. C'était pour eux, dans ce foisonnement des paroles attribuées au Buddha, le moyen de revenir à l'essentiel : l'impermanence de l'existence humaine vouée à la maladie, à la vieillesse et à la mort, les quatre nobles Vérités et la loi de production conditionnée. Nous suivrons donc la trame narrative de la vie du Buddha, de sa naissance jusqu'au partage de ses reliques, telle qu'elle a été plus ou moins fixée par les biographes bouddhistes et suivie par Aśvaghoṣa dans son *Buddhacarita*. Certains récits, souvent eux-mêmes autonomes, ne se présentent pas toujours dans le même ordre car cette trame narrative compile plusieurs cycles majeurs comme l'a montré A. Foucher²² : cycle de Kapilavastu regroupant la naissance et la jeunesse princière de Siddhārtha Gautama ; cycle du Magadha rassemblant les récits de la quête de l'Éveil et de son obtention ; cycle de Vārāṇasī avec la mise en mouvement de la roue de la loi et les premières conversions et plusieurs cycles mineurs. Mais, loin de se compléter et de former une suite chronologique cohérente des événements de la vie du fondateur, ces cycles sont souvent en concurrence et témoignent de leur caractère régional et des revendications, en leur temps, des communautés bouddhiques locales. Les rédacteurs bouddhistes ayant été très prolixes, nous n'aborderons que les grandes étapes de la vie de leur fondateur sur lesquelles nous ne ferons que quelques remarques.



Itinéraires du Buddha d'après la tradition bouddhique

1. La naissance

Suite à ses innombrables actes méritoires accumulés durant un incalculable nombre de vies antérieures, le bodhisattva put renaître au ciel des deva Tuṣita, des Satisfaits, auprès desquels il vécut sa dernière existence céleste. Le temps était alors venu pour lui de vivre sa toute dernière existence qui serait terrestre afin d'obtenir l'Éveil et de

devenir un Buddha puis d'atteindre le parinirvāṇa, l'Extinction totale. Comme l'existence d'un être parfaitement et complètement éveillé (samyaksambuddha) ne peut arriver qu'une seule fois au cours d'une ère cosmique, les Éveillés pour-soi (pratyekabuddha), qui étaient alors sur terre et qui avaient atteint l'Éveil (Bodhi), furent priés de laisser le champ libre au bodhisattva. Tous les pratyekabuddha qui séjournèrent à Rṣipatana près de Vārāṇasī, par exemple, s'élevèrent alors dans le ciel. Leur être fut entièrement consumé par le feu et ils entrèrent dans le nirvāṇa. Tombèrent alors, du ciel sur terre, leurs reliques.

Le bodhisattva put, dès lors, procéder aux quatre examens (vilokita) : l'examen du temps (kālavilokita), l'examen du continent (dvīpavilokita), l'examen du pays (deśavilokita) et l'examen de la famille (kulavilokita). Par l'examen du temps, il constata que la maladie, la vieillesse et la mort avaient fait leur apparition dans le monde des hommes et qu'il était donc temps pour lui de descendre leur enseigner la voie de la délivrance de ces souffrances. Descendre, certes, mais où et en qui ? L'examen des quatre continents lui permit de considérer le Jambudvīpa comme le seul à être digne de le recevoir. Quant au lieu, il ne pouvait être celui d'hommes impies et le bodhisattva dut donc bien observer les habitants de chacun des pays avant de se décider. Enfin, il lui fallait choisir une famille pieuse et pure qui possédait les soixante-quatre qualités requises et qui pourrait l'accueillir. Celle-ci, nécessairement ārya, pouvait être, selon les temps, soit brāhmaṇique, soit kṣatriya. Si le père devait être vertueux, la mère, dans le sein de laquelle descendrait le bodhisattva, devait être douée de trente-deux qualités et n'avoir plus qu'à vivre dix mois et sept jours au cours de son existence terrestre. Après examen, il décida de descendre en Māyā, l'épouse de Śuddhodana, roi du pays des Śākya dans le Jambudvīpa. Avant de descendre, il intronisa au ciel Tuṣita le bodhisattva Maitreya qui serait le futur Buddha au cours de la prochaine ère cosmique.

Pendant ce temps-là, Māyā demandait à son époux de lui accorder la grâce d'observer une conduite ascétique, le jeûne ainsi que la pratique de dix vertus. Réfreinant tout désir sensuel (kāma) en elle, Māyā le pria de ne porter sur elle aucun désir charnel (Mhv : kāmavitarko mā mayi pratikāṅkṣi ; Lv : mayi kāmātṛṣāṃ kuruṣva²³). Elle s'allongea alors sur une couche qui lui fut préparée et demeura là, entourée de ses servantes. À la pleine lune de pauṣa (décembre-janvier) selon le *Mahāvastu*, de vaiśākha (avril-mai) selon le *Lalitavistara* ou à celle d'āṣāḍha (juin-juillet) selon d'autres sources, le bodhisattva opéra sa descente dans le sein maternel (garbhāvakrānti) de Māyā qui vit en songe un éléphant blanc comme neige et argent, à six défenses (himarajatanibhaś ca ṣaḍviṣāṇaḥ²⁴), pénétrer en elle par son flanc droit. Le lendemain, elle fit dépêcher son époux et lui relata son rêve. Interrogés, des brāhmaṇes onirocrites, versés dans les Veda et les traités astrologiques, prédirent aux époux royaux la naissance d'un fils au corps paré des marques auspicieuses (lakṣaṇa) des Grands Hommes (mahāpuruṣa) destinés à devenir soit des Monarques universels (cakravartin), soit des Éveillés (buddha). Durant les dix mois lunaires (= neuf mois solaires) de la gestation, Māyā ne ressentit aucune douleur. Elle pouvait voir à travers son corps, comme à travers un joyau, le bodhisattva en son sein qui, assis dans une châsse en pierre précieuse (ratnavyūha), reproduisant un solar (kūṭāgāra), demeurait constamment immaculé et était nourri par une goutte d'élixir (ojobindu ou madhubindu) versée par Brahmā lui-même. Par la présence en elle du roi des médecins, Māyā guérissait les malades et les habitants du royaume étaient pleinement heureux et soulagés de leurs misères. Le pays devenu prospère, le roi Śuddhodana ne gouvernait plus mais pratiquait le jeûne (poṣadha) et observait le dharma. Brahmā et les Trente-trois dieux, Śakra en tête, venaient rendre hommage au bodhisattva.

Lorsque le temps de la délivrance fut arrivé, Māyā demanda l'accord à son époux de se rendre au jardin de plaisance. Le roi fit orner le bosquet de Lumbinī (Lumbinīvana) et tous, hommes et dieux, accompagnèrent en grande pompe la reine installée dans le plus beau des chars. Au cours de sa promenade, elle se rendit au pied d'un grand figuier de l'espèce des plakṣa (*ficus infectoria*) qui s'inclina pour la saluer. Elle saisit de la main droite une des branches. Le bodhisattva sortit alors par son flanc droit sans la blesser et lui causer une quelconque douleur. La Terre se mit à trembler de six manières. Brahmā et Śakra le reçurent dans leurs bras et les deux rois des nāga, Nanda et Upananda, le baignèrent dans deux courants d'eau froide et chaude qu'ils avaient créés expressément. Puis le bodhisattva fit sept pas dans chacune des six directions (est, sud, ouest, nord, région inférieure, région supérieure) et les attributs royaux, un parasol et deux chasse-mouches blancs, apparurent au-dessus de lui, dans l'air. Il proclama, par le rugissement du lion (siṃhanāda), sa suprématie dans le monde et ses intentions à venir : « C'est là ma dernière naissance. Je mettrai fin à la naissance, à la vieillesse et à la mort²⁵. » Son père lui donna le nom de Sarvārthasiddha (« Celui qui parfait tous les buts [des autres] ») ou Siddhārtha (« Celui dont le but est atteint »). Sa mère mourut au bout de sept jours et, grâce à ses actes méritoires, put renaître au ciel des Trente-trois dieux. Śuddhodana rentra avec le bodhisattva à Kapilavastu et Mahāprajāpatī Gautamī, la sœur de Māyā, fut désignée pour élever le nourrisson.

Le roi Śuddhodana, désireux de connaître la destinée de son fils, fit appel à des astrologues et des devins qui, selon le *Mahāvastu*, lui prédirent que le nouveau-né serait un Monarque universel (cakravartin). Un sage du nom d'Asita, qui vivait sur les pentes de l'Himālaya et avait pour disciple son neveu, observa les prodiges surnaturels qui avaient eu lieu à l'instant même de la naissance du bodhisattva. Grâce à son œil divin, il put voir qu'un futur Buddha était

né. Il se rendit par la voie des airs à Kapilavastu où il rectifia l'erreur d'interprétation de lecture des marques corporelles opérée par les astrologues. Après avoir examiné avec attention ces trente-deux marques ainsi que les quatre-vingts signes secondaires propres à tout Grand Homme (mahāpuruṣa), il annonça au roi que son fils serait soit un Cakravartin s'il demeurerait au palais, soit un Buddha s'il le quittait. Mais pour lui, aucun doute n'était possible. Cet enfant quitterait le palais royal et deviendrait un Buddha. Le prenant dans ses bras, il pleura sur lui-même. Atteint par la vieillesse, il n'aurait pas l'occasion d'entendre de sa bouche la doctrine libératrice. Il conseilla alors à son neveu de rester attentif aux événements futurs et de suivre l'enseignement de cet enfant le jour où il serait devenu un Éveillé. Puis il s'en retourna dans son ermitage sur les pentes de l'Himālaya.

Le bodhisattva fut conduit au temple des dieux (devakula), selon le *Lalitavistara*, ou au temple de la déesse Abhayā (Sans-peur), selon le *Mahāvastu*, afin de leur rendre hommage en posant sa tête à leurs pieds. Mais, alors qu'il entra dans le temple, les statues des dieux (devapratimā) « se jetèrent aux pieds du bodhisattva » (bodhisattvasya kramatalayor nipatanti sma²⁶) pour lui rendre hommage et proclamèrent sa primauté dans les mondes :

« Jamais le Meru, roi des montagnes, le meilleur des monts, ne s'inclinerait devant un sénévé ; jamais l'Océan, séjour du roi des nāga, ne s'inclinerait devant [l'eau contenue dans] l'empreinte [laissé par le sabot] d'une vache ; jamais la Lune et le Soleil, pourvoyeurs de lumière, ne s'inclineraient devant une luciole ; celui qui s'est levé d'une famille ayant sagesse et mérite et qui est empli de qualités, comment donc s'inclinerait-il devant les divinités ?

Semblables au sénévé, à l'eau [contenue] dans l'empreinte [laissé par le sabot] d'une vache, à la luciole seraient les dieux et les hommes des trois mille [mondes], quels qu'ils soient, qui s'obstineraient dans l'orgueil. Semblable au Meru, à l'Océan, à

la Lune et au Soleil est dans le monde le suprême Né-de-lui-même. Et le monde qui lui a rendu hommage, reçoit en récompense le Ciel et l'Extinction²⁷. »

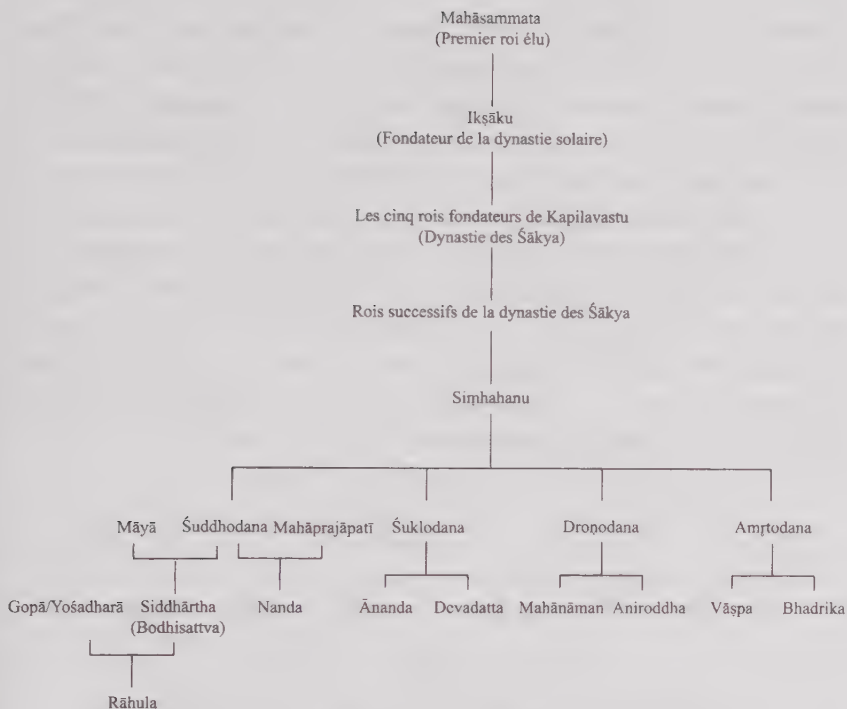
Commentaires

Lorsque nous parcourons les sources bouddhiques relatives au cycle de la naissance du Buddha, il est aisé d'observer combien le travail des biographes fut laborieux, plein d'incertitudes et d'interrogations. Ils ont essayé, tant bien que mal, de regrouper et d'articuler des récits issus de traditions différentes provenant de milieux populaires ou intellectuels, de donner un sens à des patronymes et à des toponymes par de petites histoires étiologiques, de justifier par des commentaires doctrinaux les événements rapportés dont ils ignoraient l'origine et qui dérangent au sein du saṃgha, etc.

Ainsi, le lieu-dit Ṛṣipatana (la chute des [restes des] sages) près de Vārāṇasī prit une coloration toute bouddhique. Ce toponyme avait été donné à cet endroit, disaient les bouddhistes, en mémoire des pratyekabuddha dont les reliques étaient tombées sur terre après qu'ils aient, en entrant dans le nirvāṇa, cédé leur place au bodhisattva sur le point de descendre. Les quatre examens permettaient de justifier un problème important. À la différence de savants et réputés brāhmaṇes ou de grands śramaṇa, le Buddha était né dans un pays bien humble et au sein d'une famille inconnue des grandes lignées brāhmaṇiques et royales. Tous les renseignements fournis par les sources bouddhiques, concernant les origines familiales et les circonstances de la naissance du Buddha, montrent que les biographes ont dû broder avec le peu d'informations qu'ils avaient pu glaner ou, à défaut, avec leur imagination. Car le Buddha n'appartenait à aucune des illustres familles kṣatriya, celles des rois Pāṇḍava (héros du *Mahābhārata*),

Pradyota, Sumitra, Vatsa, pas plus qu'il était né dans l'une des villes chéries des dieux où vécurent ces glorieux rois (Hastināpura, Ujjayanī, Mathurā, Vaiśālī, Mithilā). En dénonçant l'impureté de toutes ces lignées et en accusant de vices les habitants de toutes ces villes et de tous ces pays, les rédacteurs exaltaient la pureté du clan des Śākya et de leur ville Kapilavastu. Car Kapilavastu ne devait être qu'un village perdu dans quelques territoires pauvres et peu fertiles situés au nord du Kosala (Uttarakosala). Quant à sa lignée, il restait à la restituer avec le peu d'informations détenues et la faire remonter en ligne directe au premier roi qu'ait connu l'humanité. Voilà qui ferait du Buddha un rājarsi, un sage de lignée royale et de Śuddhodana, le grand roi des Śākya qui vécut dans le faste de beaux palais au cœur de sa majestueuse cité royale de Kapilavastu. Les biographes rédigèrent toute une généalogie. Ainsi, le Rājavaṃśa (lignée des rois [Śākya]) du *Mahāvastu* raconte l'origine dynastique des Śākya. Après la recreation de l'Univers, les hommes se disputèrent les moindres biens qu'ils possédaient et un chef fut alors désigné pour rendre la justice et maintenir l'ordre. Ce roi fut Mahāsammata duquel fut issu le roi Ikṣvāku, fondateur de la dynastie solaire (sūryavaṃśa) à laquelle appartenait le roi Rāma, le héros du *Rāmāyaṇa* qui fut mis par les viṣṇuites au compte des avatāra de Viṣṇu. Ce fut donc du roi Ikṣvāku que descendaient tous les rois Śākya qui fondèrent la ville de Kapilavastu après en avoir demandé l'autorisation au sage Kapila. Car le lieu choisi pour sa construction n'était pas très loin de son ermitage. Les biographes expliquaient ainsi l'origine du nom de la ville et H. H. Wilson n'eut qu'à la reprendre pour faire du bouddhisme une branche de la philosophie sāmkhya. De la descendance d'un de ces rois naquit Siṃhahanu qui eut un fils : Śuddhodana. Si le nom du grand père du Buddha, Mâchoire-de-lion, peut être d'origine kṣatriya, bien que les biographes l'aient, semble-t-il, créé en reprenant la treizième marque corporelle de tout mahāpuruṣa, celui de son père a

toujours porté au doute. Śuddhodana peut s'entendre de différentes façons (nourriture pure, bouillie [de riz] pure, eau lustrale pure) mais, en fin de compte, il s'agit toujours d'un nom plus propre à être porté par un brāhmaṇe que par un kṣatriya. Śuddhodana aurait reçu en mariage sept sœurs. Il épousa deux d'entre elles (Māyā et Mahāprajāpatī) et maria les cinq autres à ses frères. L'école Mahīśāsaka dressa également la liste des ascendants du Buddha et précisa les noms des trois frères de Śuddhodana, à savoir Śuklodana (Bouillie blanche), Droṇodana (Bouillie d'un droṇa [unité de mesure]), Amṛtodana (Bouillie d'immortalité). Là encore, tous ces patronymes sont ceux de brāhmaṇes et ont été inventés par ces généalogistes bouddhistes sur le modèle de celui de Śuddhodana. Tous eurent deux fils, Śuklodana eut Ānanda et Devadatta, Droṇodhana eut Mahānāman et Aniroddha, Amṛtodana eut Vāṣpa et Bhadrīka. Tous ces cousins du Buddha eurent un statut important dans le saṃgha, notamment Ānanda et Devadatta. C'était une façon pour les biographes de placer dans un arbre généalogique tous ces cousins dont ils prirent connaissance à la lecture des sūtra. Enfin, les sources bouddhiques précisent également que Śuddhodana était un Gautama, c'est-à-dire qu'il descendait de Gotama, un des sept grands ṛṣi auteurs d'hymnes ṛgvédiques. On l'aura compris, les affaires de famille ne sont jamais simples et elles deviennent souvent encore bien plus compliquées aux gens de l'extérieur qui essayent de les comprendre quelques siècles après. Ainsi en était-il pour les biographes bouddhistes.



Généalogie du Buddha

d'après le *Rājavaṃśa* du *Mahāvastu* et le *Vinaya* des Mahīśāsaka

Quant au patronyme du Buddha, là encore les rédacteurs étaient dans l'embarras. Siddhārtha ou Sarvārthasiddha ? Il semble bien que ces deux formes aient été tardives. Pour Sarvārthasiddha, les rédacteurs du *Lalitavistara* expliquent que ce fils a accompli tous les buts de Śuddhodana, ceux du *Mahāvastu* donnent un sens moins égocentrique et affirment qu'il fut ainsi appelé parce qu'il avait accompli les buts de tout le monde. Mais dans les sūtra et les vinaya pālis, ce nom n'apparaît nullement. À nouveau, les sources ignorent

complètement le nom de celui qui était confessé Buddha par les membres du saṃgha. Les Mahīśāsaka affirmaient que Śuddhodana avait eu un fils du nom de bodhisattva. Par contre, toutes les sources le qualifient de Śākyamuni, d'ascète des Śākya. Ceci permet d'avancer que le nom de son clan, Śākya, est le seul qui soit authentique. Il se peut donc que deux traditions aient concouru pour ensuite fusionner, l'une faisant de ce Śākya, parti à la conquête de la non-mort (amṛta) tel un grand Monarque universel (cakravartin), un descendant d'une lignée de kṣatriya, l'autre faisant de ce grand renonçant (mahāśramaṇa) ou de ce « vrai brāhmaṇe²⁸ », un descendant de Gotama, l'un des plus grands ṛṣi du brāhmaṇisme. Ces deux traditions n'ont pas été sans causer quelques dilemmes dans l'esprit des bhikṣu comme en témoigne le *Milindapañha* :

« Vénérable Nâgasena, le Bienheureux a dit ceci : "Ô moines, je suis un brāhmaṇe ouvert à toutes les demandes." Il a dit d'autre part : "Je suis roi, ô Sela." Si la première assertion est vraie, la seconde est fausse : si celle-ci est vraie, alors c'est l'autre qui est fausse : ou bien l'on est un noble de caste guerrière, ou bien l'on est un brāhmaṇe ; on ne peut appartenir à deux classes de par une seule et même naissance. Voilà un autre dilemme qui t'est posé : à toi de le résoudre.
- Ô roi, ces deux affirmations sont vraies, et ce n'est pas sans raison que le Tathâgata est à la fois brāhmaṇe et roi²⁹. »

Des circonstances historiques de sa conception et de sa naissance nous ne savons rien. Le Buddha était un être si exceptionnel pour ses dévots que sa conception et sa naissance avaient dû l'être tout autant. Nous avons vu que les biographes l'ont présenté comme une immaculée conception. Les futurs parents sont décrits tels des fidèles laïcs (upāsaka et upāsikā) pratiquant les observances des perfections du bouddhisme. Restés chastes, ils n'ont à aucun moment cédé à leurs appétits sexuels (kāma). Le bodhisattva entra donc dans le sein d'une

mère porteuse parfaitement pure et prête à le recevoir. Selon le songe de Māyā, il pénétra par son flanc droit sous la forme d'un éléphant blanc à six défenses, symbole par excellence du pouvoir royal. Elle n'en fut aucunement blessée et toute la gestation se déroula sans que le bodhisattva n'ait jamais été souillé par quelques parties ou sécrétions des organes de Māyā ou que cette dernière ait eu à souffrir de sa présence. Tout comme la conception et la gestation, la naissance est également immaculée. Entré par le flanc droit, il en ressort dix mois lunaires plus tard. Quelques bouddhologues ont pensé que la mère biologique de Siddhārtha Gautama avait dû subir une césarienne mais il convient plutôt d'accepter le caractère merveilleux et miraculeux de cette naissance comme un *topos* mythologique. En *Rgveda* 4.18.2, Indra naquit également du flanc (pāśva) de sa mère afin d'éviter le passage difficile ou mauvais (durga) de la voie naturelle :

« [Un récitant] : Voici le vieux chemin éprouvé
 par lequel tous les dieux ont pris naissance.
 C'est par là qu'il devrait naître, déjà grand.
 Il ne faut pas qu'il jette sa mère dans cette malemort.
 [Indra] : Je ne sortirai point par ici, c'est un mauvais
 passage (durgāhaitāt) ;
 je veux sortir en biais, par le flanc (pāśvān).
 J'ai à faire maintes choses qui n'ont pas été faites,
 combattre avec l'un, composer avec l'autre³⁰. »

Aśvaghoṣa, lui, le savant brāhmaṇe converti au bouddhisme, ne se priva pas de rappeler les naissances miraculeuses du ṛṣi Aurva né de la cuisse (ūru) d'une femme du clan de Bhṛgu qui l'y avait caché afin de le soustraire à la fureur des fils de Kṛtavīrya ; du roi Pṛthu, fondateur de la dynastie lunaire (candravaṃśa), de la main de Veṇa ; du roi Māndhātṛ de la tête ou encore du ṛṣi Kakṣīvat de l'avant-bras. Rien de surprenant donc que les biographes aient fait naître le Buddha du flanc

droit de Māyā ou plutôt que le bodhisattva sortit de lui-même du sein maternel par le côté droit de sa mère porteuse. Là encore, les bhikṣu, certainement d'anciens brāhmaṇes versés dans les traités védiques, ont repris l'idée qu'un être aussi exceptionnel que ce kṣatriya voué à devenir un Buddha ne pouvait être né que de lui-même comme l'avait fait avant lui, le grand dieu guerrier Indra. C'est donc par sa propre puissance non seulement qu'il fut son propre père mais encore qu'il ne fut jamais conçu en tant que tel, d'où dans le *Lalitavistara* la reprise du vieux qualificatif védique de Né-de-lui-même (svayaṃbhū). Si l'Indra du *Ṛg veda* usa de sa māyā, de son pouvoir magique, pour naître de lui-même, les rédacteurs bouddhistes n'ont pas hésité à donner à la mère porteuse du bodhisattva le nom même de Māyā. Ceci induit que le nom de sa mère comme certainement ceux d'autres protagonistes, à commencer par celui de son père, risque que de n'être que de pures inventions. Sous la plume des biographes, la figure construite du fondateur s'est donc chargée de la nature et de certaines fonctions du vieux dieu Indra dont la monture est justement l'éléphant blanc, insigne de sa royauté et de sa primauté sur les autres dieux. Tel Indra, le bodhisattva aura donc après sa naissance de nombreux hauts faits à accomplir qui ne l'avaient jamais été auparavant : combattre et vaincre Māra, la mort personnifiée et ses armées tel Indra terrassant Vṛtra et les armées ennemies ; s'emparer de la non-mort (amṛta) et, en médecin, la dispenser à tous les êtres afin de les soulager, tel Indra buvant la boisson somique d'immortalité (amṛta) afin de combattre et d'offrir aux hommes du clan toutes les richesses conquises ; faire tourner définitivement la roue de la doctrine (dharmacakra) tel Indra imposant définitivement au vieil asura Varuṇa et au reste du monde, un nouveau ṛta, un nouvel Ordre cosmique, etc. L'explication doctrinale donnée par les biographes à cette naissance singulière, suit également la vieille conception ṛgvédique : si le Buddha était né par la voie naturelle regardée comme mauvaise, il en aurait été souillé. Il

aurait subi la souillure de la matrice (garbhamala). Or, nous avons vu, que chez lui tout était pureté et devait le rester. À peine sorti du côté droit de Māyā, il fut pris en charge par les dieux Brahmā et Śakra sans qu'aucun être humain n'ait eu à le toucher et donc à le souiller.

Le bodhisattva est, par ailleurs, de sexe masculin. Si les femmes peuvent parvenir à l'état d'arhant et atteindre le nirvāṇa, selon les écoles du sthavirayāna, il en est tout autrement dans le véhicule du bodhisattva (bodhisattvayāna). Ceci veut donc dire qu'aucune femme ne peut atteindre l'Éveil (bodhi) et le statut de Buddha ou de Samyaksambuddha. Les femmes qui ont accumulé des mérites en grand nombre durant de nombreuses existences, devront donc renaître de sexe masculin avant de parvenir à la buddhéité.

Les premiers gestes que le bodhisattva fit et les premiers mots qu'il prononça sont encore là une pure construction littéraire qui s'inspire de la consécration royale (rājasūya³¹). Les biographes nous le présentent donc comme un être qui, dès sa naissance terrestre, est consacré supérieur à tous les dieux et les hommes. Les dieux le baignent tour à tour et l'habillent assurant ainsi les rites purificateurs des ablutions et du vêtement neuf propres à la dikṣā (*supra*, p. 192). Puis ils lancent des pétales de fleurs et agitent des vêtements. Les insignes royaux apparaissent, notamment le parasol blanc qui a pour fonction d'éviter tout contact entre le dieu tout-puissant Soleil et le monarque. De même, le bodhisattva possède dès lors l'œil divin qui lui permet de voir toute chose dans les millions d'Univers tel le monarque qui voit tout ce qui se passe dans son royaume à travers les yeux de ses espions. Puis, conformément au rite de consécration royale, il effectue sept pas dans chacune des directions, c'est-à-dire qu'il couvre de sa puissance son royaume entier, et proclame sa supériorité et son engagement dans l'observance stricte du devoir royal afin de protéger tous ses sujets. Ainsi donc, les narrateurs firent du bodhisattva un roi, notamment un roi des médecins, qui soulagerait

l'humanité entière des trois fléaux, la maladie, la vieillesse et la mort, après avoir terrassé Māra, le Désir d'existence personnifié (*infra*, p. 326), et conquis la non-mort (amṛta), c'est-à-dire l'Éveil et le moyen d'atteindre le nirvāṇa.

Dans les sources bouddhiques, les justifications doctrinales sont toujours le résultat d'embarras et permettent donc de supposer que leurs causes ont toute chance d'avoir été historiques. C'est le cas assurément de la mort de Māyā. Que Māyā fût morte en couches ou peu de temps après, cela n'a malheureusement rien d'exceptionnel. Mais que le Buddha en ait été la cause, voilà qui n'était guère acceptable. Les bhikṣu ont donc avancé plusieurs raisons à cette disparition prématurée. Dans le *Lalitavistara*, les rédacteurs avertissent les bhikṣu qu'il ne faut en aucun cas penser que ce fût la faute (aparādha) du bodhisattva. Māyā, comme toutes les mères de Buddha, devait s'éteindre sept jours après que le bodhisattva fût sorti d'elle car ainsi, elle ne connaîtrait jamais la souffrance d'une mère qui voit son fils quitter le foyer. Sans quoi son « cœur aurait éclaté » (hṛdayaṃ sphuṭet) de douleur. D'autres justifièrent cet évènement tragique en avançant qu'après avoir porté le bodhisattva, Māyā devait mourir afin qu'elle ne pût enfanter de nouveau. Quant à Aśvaghoṣa, loin des débats doctrinaux, il avait sa propre idée sur la question, pleine de poésie et d'enchantement :

« Mais quand la reine Māyā vit la puissance immense de [son] fils,
Pareille à celle d'un antique sage divin,
Elle ne put supporter le ravissement qu'elle causait [en elle].
Alors elle alla au Ciel pour y vivre³². »

L'épisode de la visite du ṛṣi Asita est d'une grande importance dans la biographie du Buddha car il participe de l'intrigue, il pose les conditions de l'éventuel départ sans retour du jeune prince. Les auteurs ne s'y sont pas trompés et tous ont accordé une grande place à

ce récit. Celui-ci a varié au cours des siècles, les rédacteurs ayant donné, par exemple, un nom au neveu du ṛṣi, soit Nālaka dans le *Mahāvastu*, soit Naradatta dans le *Lalitavistara*³³. Si dans le *Buddhacarita*, le *Mahāvastu* et la prose du *Lalitavistara*, Asita vole dans les airs pour se rendre de son ermitage himālayen à Kapilavastu, il n'en est rien dans la partie versifiée du *Lalitavistara*, etc. La prédiction du sage Asita, voyant dans le nourrisson un futur Buddha et non un cakravartin, a deux raisons d'être. D'une part, elle fait naître chez Śuddhodana un sentiment d'angoisse. Si son fils ne lui succède pas sur le trône, le royaume et ses sujets seront alors sans roi, donc sans protecteur, et l'adharma, l'injustice règnera en maître. Privé de son fils, le roi ne pourra recevoir les rites funéraires et parvenir au monde des Ancêtres. La conséquence de cet élément narratif dans la biographie est donc de préparer le récit des efforts dont va faire preuve le roi des Śākya afin que son fils ne quitte le palais. D'autre part, les rédacteurs ont porté à égalité la voie du Monarque universel (cakravartin) et celle de l'Éveillé (buddha). En agissant ainsi, ils ont rapproché les fonctions de ces deux figures construites qui sont, par définition, diamétralement opposées. La fonction du cakravartin, héritière de celle du grand roi védique (saṃrāj), est d'étendre les frontières de son royaume et de vaincre ses ennemis. Celle d'un buddha est de se délivrer du saṃsāra en anéantissant tout désir. Ce rapprochement, qui a été opéré au cours des siècles, a certainement permis aux bouddhistes de présenter leur fondateur comme un monarque universel aux rois des différents pays dans lesquels ils ont répandu leur doctrine. La généalogie royale de Śuddhodana les y a grandement aidés et le bouddhisme a plus d'une fois, dans l'histoire des royaumes successifs de l'Inde du Nord, du Nord-Ouest comme du Sud et de Ceylan, su toucher les rois, petits ou grands. Cet épisode fut également l'occasion, pour les biographes, d'énumérer les trente-deux marques d'un Mahāpuruṣa ainsi que ses quatre-vingts marques

secondaires. Il en ressort qu'un tel Grand Homme devait être fort étrange physiologiquement. Les bouddhologues se sont aperçu qu'un certain nombre de particularités physiques avaient été observées, en fait, par les bhikṣu sur les statues du Buddha. La statuaire a donc nourri l'imagination des écrivains, telle la membrane interdigitale de ses mains et de ses pieds (jālāṅgulihastapāda). Les bhikṣu avaient bien remarqué sur les statues cette étrangeté due aux sculpteurs qui, pour ne pas fragiliser les doigts, laissaient de la matière entre. Ou bien la fameuse protubérance crânienne (uṣṇīṣaśīrṣa) qui n'était à l'origine que la représentation figurée du chignon d'ascète. Mais les bhikṣu, eux, n'avaient-ils pas le crâne rasé comme l'exigeaient les règles de discipline ? Ce devait donc être pour eux autre chose que des cheveux attachés à l'aide d'un turban : une particularité des Mahāpuruṣa. Ou bien encore les deux roues (cakra) sur la plante de ses pieds qui proviennent des représentations du Buddha symboliquement figuré par la roue de la doctrine (dharmacakra), etc.

2. L'enfance et la jeunesse

Siddhārtha Gautama fut élevé par sa tante Mahāprajāpatī, sœur de sa mère et seconde épouse de son père, jusqu'à l'âge de sept ans. Dans les sources paliées, des nourrices l'allaitèrent et s'occupèrent de lui. Puis, il reçut une éducation princière et vécut selon les saisons (été, mousson, hiver) dans trois palais différents. Il y passa son temps à écouter de la musique instrumentale et à étudier les soixante-quatre arts dans lesquels il se distingua par sa maîtrise et ses grandes capacités. Le *Lalitavistara* le présente doué d'une si grande intelligence qu'il fut capable d'énumérer les soixante-quatre graphies, ignorées pour certaines, de Viśvāmitra, son maître des écritures.

Un jour, le jeune prince se rendit aux labours afin de surveiller les paysans ou afin de visiter le village des laboureurs. Il trouva à

s'asseoir sous un arbre et entra dans un état profond de concentration (dhyāna) :

« Ainsi, donc, religieux, comme le jeune prince avait grandi, il alla, une autre fois, avec d'autres jeunes gens, fils de conseillers, examiner un village de laboureurs. Et après avoir examiné le travail du labourage, il entra sur un autre terrain planté d'arbres. Là, le bodhisattva tout seul, sans second, après avoir erré de côté et d'autre en se promenant, vit un arbre jambu, beau et agréable à voir. Là, le bodhisattva s'assit à l'ombre, les jambes croisées. Et après s'être assis, le bodhisattva fixa son esprit sur un seul point. Et l'ayant fixé, il atteignit la première contemplation détachée des désirs, détachée des lois du péché et du vice, accompagnée de raisonnement et de jugement, née du discernement, douée de joie et de bien-être, et l'ayant atteinte, il y demeura.

Par suite du raisonnement et du jugement, par l'apaisement du for intérieur, par la soumission de l'esprit à l'unité, ayant atteint la seconde contemplation, sans raisonnement et sans jugement, douée de joie et de bien être, il y demeura.

Par suite du détachement de la joie, il demeura indifférent, ayant la mémoire et la connaissance, et éprouva du plaisir avec son corps. "Indifférent", ainsi que le définissent les ārya, ayant la mémoire et demeurant dans le bien-être, il atteignit la troisième contemplation dégagée de satisfaction, et il y demeura.

Par l'abandon du plaisir, par l'abandon de la douleur, par la disparition des impressions antérieures de joie et de tristesse, il atteignit la quatrième contemplation où il n'y a ni douleur ni plaisir, laquelle est l'épurement complet de l'indifférence et de la mémoire, et il y demeura³⁴. »

Cinq ṛṣi, qui survolèrent l'endroit où il méditait, furent arrêtés net dans leur vol céleste par sa puissance et vinrent lui rendre hommage avant de repartir par la voie des airs. Au palais, son père, s'inquiétant

de son absence, partit à sa recherche et finit par l'apercevoir sous l'arbre, absorbé qu'il était dans sa méditation. Tout le temps que dura cette concentration, l'ombre de l'arbre ne tourna pas en fonction de la course du soleil mais resta inchangée afin de protéger le bodhisattva des rayons solaires. Ce prodige émerveilla son père. Mais à le voir ainsi, l'inquiétude le gagna car résonnaient encore en lui les prédictions du ṛṣi Asita.

Le roi Śuddhodana prit alors la résolution de le marier et de l'entourer de femmes afin qu'il demeurât au palais et qu'il n'y eut aucune interruption de règne pour le clan des Śākya. Parmi les nombreuses prétendantes qui se pressèrent pour recevoir des parures de bijoux, seule Gopā, fille du Śākya Daṇḍapaṇi (*Lalitavistara*) ou Yaśodharā, fille de Mahānāma (*Mahāvastu*), qui, arrivée la dernière reçut de lui son anneau, retint son attention. Mais le père de la jeune fille refusa d'accorder la main de sa fille tant que le jeune prince n'aurait pas fait ses preuves dans les arts du combat. En effet, le clan des Śākya ne tenait guère en haute estime un prince qui n'avait passé sa jeunesse que dans l'indolence. Un mariage par concours (*svayaṃvara*) fut donc organisé durant lequel le prince gagna chacune des épreuves (lutte, pugilat, tir à l'arc, natation, course, etc.) contre ses cousins et les jeunes Śākya. Il parvint, par exemple, à envoyer au-delà des murs de la cité un grand éléphant blanc que son cousin Devadatta (Dieudonné) avait tué d'une seule main. Il fut également le seul à pouvoir bander l'arc de son grand-père, Siṃhahanu, et d'atteindre la cible la plus éloignée, etc. Remportant le prix de victoire, la belle et vertueuse Gopā/Yaśodharā, il l'épousa en grande pompe. Dès ce jour, il vécut entouré de sa première épouse et de nombreuses autres femmes qui avaient pour tâche de le retenir au palais.

Un jour, il vint à rencontrer lors de quatre promenades successives un vieillard, un malade, un mort et un renonçant. À chacune des trois premières rencontres, il interrogea son cocher sur les causes de telles

infortunes. Ce dernier lui révéla que tout être vivant était ainsi voué à subir les souffrances dues à la vieillesse, à la maladie et à la mort. Siddhārtha Gautama se lamenta alors sur la condition de l'existence humaine dont il aurait lui-même à souffrir inexorablement :

« Et lorsque le bodhisattva, sortant en grande pompe par la porte orientale de la ville, se dirigea vers la terre du jardin de plaisance, au même instant, par la puissance du bodhisattva lui-même, fut montré sur cette route un homme vieux, cassé, décrépit, aux veines saillantes sur le corps, aux dents branlantes, au corps couvert de rides, à la chevelure grise, courbé, voûté comme la solive d'un toit, abattu, appuyé sur un bâton, dont la jeunesse s'est éloignée, dont le gosier ne rend que des mots mal articulés, avec le corps penché en avant, s'appuyant sur un bâton, tremblant de tous ses membres et parties des membres. Alors le bodhisattva l'apercevant dit à son cocher : "Qu'est-ce, cocher, que cet homme affaibli, qui a peu de force, à la chair et au sang desséchés, aux muscles collés à la peau ? qui a la tête blanche, les dents branlantes, dont le corps et les membres sont amaigris, qui appuyé sur un bâton, marche avec peine en trébuchant ?"

Le cocher dit : "Cet homme, en vérité, Seigneur, est accablé par la vieillesse, il a les organes affaiblis, il est très affligé et privé de force et d'énergie ; dédaigné par les personnes de sa famille, il est sans protecteur ; incapable d'agir, il est relégué dans la forêt, comme un morceau de bois."

Le bodhisattva dit : "Est-ce là la loi de sa famille ? dis-le ; ou bien est-ce, en vérité, la condition de toute créature humaine ? Dis vite ce qu'il en est ; après avoir appris la vérité, je réfléchirai, en partant de l'origine."

Le cocher dit : "Ce n'est, Seigneur, ni la loi de sa famille, ni la loi du royaume. De toute créature la vieillesse emporte la jeunesse. Votre mère, votre père, la foule de vos parents et de vos alliés, finiront par la vieillesse. Il n'y a pas d'autre route pour la créature."

Le bodhisattva dit : "Quel malheur, cocher, pour la créature ignorante et faible dont l'intelligence enivrée par l'orgueil de la jeunesse, ne voit pas la vieillesse ! Détourne promptement ici le char, je vais rentrer. Que m'importent les jeux et les plaisirs à moi qui suis la demeure [future] de la vieillesse !"

Et le bodhisattva ayant retourné le meilleur des chars rentra [dans la ville]. Ainsi, Religieux, une autre fois, le bodhisattva, sortant par la porte du midi pour aller à la terre du jardin de plaisance, avec une grande pompe, aperçut sur la route un homme atteint de maladie, brûlé, vaincu par la fièvre, le corps affaibli, souillé de ses excréments, sans protecteur, sans asile, respirant avec peine. Après l'avoir vu, le bodhisattva dit avec intention au cocher : "Qu'est-ce, cocher, que cet homme au corps rude et livide, dont tous les sens sont affaiblis, qui respire très difficilement, qui a tous ses membres desséchés, l'estomac troublé et atteint par la souffrance, qui reste misérablement souillé de ses excréments ?"

Le cocher dit : "Cet homme-là, Seigneur, est épuisé au dernier point : il subit la crainte de la maladie, il est arrivé au seuil de la mort. Dépourvu de santé et de lustre, privé complètement de force, sans protection, sans abri, sans asile, il n'a plus d'amis."

Le bodhisattva dit : "La santé est donc comme le jeu d'un rêve ! et la crainte de la maladie a donc cette forme terrible ! Quel est donc l'homme sage qui, après avoir vu pareille condition d'existence, pourrait avoir l'idée de la joie et du plaisir ?"

Alors, religieux, le bodhisattva ayant retourné le meilleur des chars, rentra dans la meilleure des villes. Ainsi donc, religieux, le bodhisattva, une autre fois, se dirigeant par la porte de l'Ouest vers la terre du jardin de plaisance, avec une grande pompe, aperçut un homme mort placé sur un palanquin recouvert d'un poêle de toile, entouré de la foule de ses parents, tous pleurant, se lamentant, gémissant, les cheveux épars, couvrant leur tête de poussière, se frappant la poitrine en allant à sa suite. Après l'avoir vu, le bodhisattva dit avec intention au cocher : "Qu'est-ce, cocher, que cet homme placé

sur un palanquin ? Quels sont ces hommes qui, les cheveux épars, jettent de la poussière sur leur tête, qui restent autour de lui et se frappent la poitrine en prononçant toutes sortes de lamentations ?"

Le cocher dit : "Cet homme, Seigneur, qui est mort dans le Jambudvīpa, ne verra plus sa mère, son père, ses fils, son épouse. Après avoir abandonné ses biens et sa maison, sa mère, son père, la foule de ses amis et de ses parents ; il est allé dans un autre monde ; il ne verra plus ses parents."

Le bodhisattva dit : "Malheur à la jeunesse minée par la vieillesse ! Malheur à la santé, que détruisent toutes sortes de maladies ! Malheur à la vie de l'homme, qui ne dure pas longtemps ! Malheur aux attraites du plaisir [qui séduisent le cœur] du sage ! S'il n'y avait ni vieillesse, ni maladie, ni mort, avec cette grande douleur qui a pour support les cinq éléments de l'existence ! ni non plus la vieillesse, la maladie et la mort qui toujours sont liées l'une à l'autre ! C'est bien ; après être retourné en arrière, je songerai à la délivrance."

Et aussitôt, Religieux, le bodhisattva ayant retourné le meilleur des chars rentra dans la ville³⁵. »

La quatrième rencontre fut celle de l'apaisement. Voyant un religieux dont la quiétude intérieure manifestait son parfait degré de réalisation, il décida de suivre son exemple et de quitter la vie princière pour embrasser celle de renonçant dans l'unique but de mettre fin aux souffrances de l'existence.

« Et ainsi, Religieux, une autre fois encore, pendant que, par la porte du nord de la ville, le bodhisattva se dirigeait vers la terre du jardin de plaisance, par son pouvoir même, fut, par les fils dieux produite sur la route l'apparition d'un religieux. Le bodhisattva aperçut ce religieux, calme, dompté, retenu, continent ; ne jetant pas les yeux de côté et d'autre, ne regardant pas plus loin que la longueur d'un joug, possédant la voie honorable, agréable à voir ; ayant la démarche agréable en

regardant et en détournant les yeux ; agréable en se ramassant sur lui-même ou en s'étendant, se tenant sur la route et portant la sébile et le vêtement religieux. Après l'avoir vu, le bodhisattva, avec intention, parla ainsi au cocher : "Quel est, cocher, cet homme calme à l'esprit très calme, qui s'en va les yeux baissés, regardant seulement à la longueur d'un joug, vêtu de vêtements rougeâtres et d'un maintien si parfaitement calme ? Il porte un vase à aumônes et n'est ni orgueilleux ni hautain."

Le cocher dit : "Seigneur, cet homme est de ceux qu'on nomme bhikṣu. Après avoir abandonné les joies du désir, il a une conduite parfaite, disciplinée. Il s'est fait religieux errant et recherche le calme de soi-même. Sans affection, sans haine, il s'en va demandant l'aumône."

Le bodhisattva dit : "Cela est bon, bien dit et me fait envie. L'entrée en religion, en effet, a toujours été louée par les sages ; là est ce qui est utile à soi et utile aux autres êtres, une vie heureuse, l'amṛta plein de douceur et le fruit [des œuvres]." Puis le bodhisattva ayant retourné le meilleur des chars rentra dans la meilleure des villes³⁶. »

En apprenant sa décision, Śuddhodana prit des dispositions pour contrecarrer la destinée de son fils. Il ordonna à ses guerriers de monter la garde aux portes du palais et aux femmes d'user de tous leurs artifices afin de le retenir dans le gynécée.

Mais une nuit, Siddhārtha Gautama, âgé de vingt-neuf ans, examina autour de lui les corps inertes des femmes endormies et considéra son gynécée semblable à un cimetière : « Je demeure au milieu d'un cimetière, en réalité³⁷ ! » À cet instant, sa décision fut ferme et définitive. Dans le *Mahāvastu*, son fils Rāhula descendit, cette même nuit, du ciel Tuṣita dans le sein de Yaśodharā. Dans le *Buddhacarita*, Rāhula était déjà né. Puis, le prince pressa le serviteur Chandaka de lui préparer son destrier Kaṇṭhaka afin de quitter Kapilavastu. Chandaka essaya de l'en persuader en l'exhortant à vivre

tous les délices de la vie : « Livre-toi donc quelques temps au plaisir, comme [Indra], le maître des immortels, le maître des Trente [dieux] aux mille yeux, et ensuite, devenus vieux, nous irons errer en religieux³⁸. » Kaṇṭhaka tenta d'hennir afin de réveiller toute la maisonnée. Mais les dieux avaient déjà plongé dans le sommeil les habitants de la cité. Alors, Śakra ouvrit les massives portes de la cité et les dieux firent sortir Siddhārtha Gautama, juché sur Kaṇṭhaka, en soutenant les sabots de ce dernier.

Le bodhisattva prit la route du sud-sud-est et, accompagné de Chandaka mais aussi de Śakra à la tête de tous les dieux, traversa le pays des Malla. Puis, il mit pied à terre et congédia les dieux. Il se rasa les cheveux à l'aide de son épée et revêtit les habits jaunes ou rougeâtres qu'un chasseur voulut bien échanger contre les siens princiers. Chandaka essaya vainement, une dernière fois, de le dissuader de quitter la vie mondaine. Mais, le bodhisattva renvoya son serviteur qui s'en retourna à Kapilavastu afin de ramener Kaṇṭhaka. Au matin, la famille royale fut en émoi et partit à la recherche du prince. Rencontrant en chemin Chandaka, elle écouta de lui le récit du Grand Départ de celui qui avait abandonné la royauté. Tous furent profondément affligés et Kaṇṭhaka, le cheval du jeune prince, mourut de chagrin avant d'aller renaître au ciel des Trente-trois dieux.

Commentaires

Les récits de l'enfance et de la jeunesse étaient l'occasion pour les biographes d'exalter la puissance et la suprématie du bodhisattva. Les épisodes de la première méditation dans laquelle fut plongé Siddhārtha Gautama encore jeune, et des quatre rencontres, permettent d'avancer quelques hypothèses sur l'histoire rédactionnelle de ces biographies. Comme l'a montré A. Bareau, les auteurs des sources

palies ont fait le choix de narrer soit la première méditation, soit les quatre rencontres. Toutes deux ont pour visée rédactionnelle de justifier les raisons du Grand Départ, de l'abandon de la vie mondaine par leur fondateur.

L'histoire de la première méditation a connu plusieurs réécritures. Le récit cadre est flottant. Dans les textes palis, Siddhārtha Gautama n'y apparaît pas sous les traits d'un prince mais d'un simple fils de propriétaire terrien. L'ambiance n'est donc plus celle des palais fort luxueux mais tout simplement champêtre. Assis les jambes croisées sous un arbre jambu, il atteint le stade de la première méditation pourvue encore de réflexion. C'est pourquoi, il en vient à considérer les souffrances dues à la vieillesse, à la maladie et à la mort. Raison pour laquelle il déside de quitter la vie mondaine afin de s'en affranchir. La description de cette réflexion calque celle de l'épisode de l'Éveil (*infra*, p. 326). A. Bareau suppose qu'a été adjoint, à cette méditation, le prodige de l'ombre du jambu qui, pour protéger le bodhisattva, ne tourne pas en fonction de la révolution du soleil. Afin de lui donner toute autorité, ce prodige est constaté par Śuddhodana lui-même. A. Bareau en conclut que cet épisode reflète certainement une strate ancienne de la vie du futur Buddha plus conforme à ce qu'elle avait dû être, à savoir celle du fils d'un simple hobereau et non du fils d'un roi. Peut-être même ce récit narre-t-il la véritable expérience de l'Éveil du jeune Siddhārtha Gautama qui quitta définitivement sa famille pour la vie de renonçant. Nous verrons en effet, que le récit de l'Éveil en tant que tel n'est qu'une pure restitution.

Dans le *Mahāvastu*, alors qu'il se trouvait aux champs, le jeune prince vit un serpent et une grenouille sortis de terre par le soc d'une charrue. Un enfant emporta la grenouille pour la manger et rejeta le serpent. Le bodhisattva en fut affligé. C'est, semble-t-il, pour cette

raison qu'il alla à l'ombre du jambu : « Le bodhisattva était assis à l'ombre d'un jambu dans la matinée [et] l'ombre ne quitta pas le bodhisattva alors que le soleil suivait sa révolution. Ayant atteint la première méditation, accompagnée de raisonnement et de réflexion, il [y] demeura³⁹. » S'ensuit immédiatement l'histoire des cinq ṛṣi qui sont arrêtés net dans leur vol aérien. Dans le *Mahāvastu* comme dans le *Lalitavistara* dont nous avons cité ci-dessus le texte en prose, qui reprend et glose les parties versifiées (gāthā), la portée n'est pas de justifier les raisons de l'abandon imminent de la vie mondaine. Elle atteste que, dans sa jeunesse, le bodhisattva avait déjà parcouru sinon les quatre stades de la méditation (*Lalitavistara*) du moins la première (*Mahāvastu*). Quant aux gāthā du *Lalitavistara*, les *variae lectiones*, dues à la confusion entre les graphies des lettres p (𑖥) et ṣ (𑖦) donnant à lire soit « kṛpāṃ karoti » (se lamenta) que les traducteurs tibétains ont suivi, soit « kṛṣāṃ karoti » (ce qui produit), soit encore kṛṣī/kṛṣiṃ (labourage), montrent assez que les auteurs, et les copistes à leur suite, restaient hésitants sur les causes de la première méditation. En voici donc une lecture possible : « Et dans ce village de laboureurs du meilleur des rois, il y avait un arbre jambu aux nombreuses grandes ramures. Après avoir vu que le labourage était très pénible, le prince, affecté et affligé par la douleur, [s'écria] : "Malheur à ce qui est composé !" Après s'être mis à l'ombre du jambu, la pensée disciplinée, avoir pris des herbes, les avoir lui-même répandues en jonchée, avoir croisé [ses] jambes et redressé [son] corps, le bodhisattva se livra aux quatre méditations heureuses⁴⁰. » Dans cette variante, la cause de la première méditation provient du fait pour le bodhisattva de considérer le travail aux champs comme source de souffrances. C'est l'interprétation qu'ont suivi les rédacteurs de la partie en prose. Mais l'on voit bien combien elle est peu probante. De même en est-il dans le *Mahāvastu*. Les destinées de la grenouille et du serpent comme causes d'affliction ne sont là que pour servir de récit

cadre mais appartenait vraisemblablement à une autre histoire édifiante qui devait circuler au sujet de la jeunesse du Buddha.

Au terme de ces quelques remarques, nous pouvons supposer que l'histoire des ṛṣi en lévitation dans les airs qui viennent rendre hommage à ce jeune homme en méditation et qui constatent également le prodige de l'ombre immobile du jambu, fut également un récit autonome assez proche de celui d'Asita. Il participe aux interrogations sur la nature du bodhisattva et plus largement sur celle d'un Buddha. Les rédacteurs l'ont donc introduit, tout autant dans les sūtra pālis que dans les biographies autonomes, par un récit cadre : la visite aux labours. La dernière phase de réécriture concerne la pratique de la méditation que certains auteurs ont décrite en reprenant celle de l'Éveil. Cette interpolation assurait que le jeune bodhisattva avait été capable dès sa jeunesse de passer par les trois premiers stades de dhyāna pour atteindre le quatrième et dernier. Les réécritures et interpolations successives témoignent d'une concurrence historique entre les tenants du cycle de Kapilavastu et ceux du cycle du Magadha. Si Śākyamuni atteignit l'Éveil (bodhi) à Gayā, les communautés bouddhiques implantées sur les lieux de pèlerinages (Kapilavastu et Lumbinī) prétendirent qu'ici, chez eux, non loin de sa ville natale, le jeune Siddhārtha Gautama fut déjà sujet à un tel état de conscience bien avant d'arriver dans le Magadha. Ayant recueilli toutes les traditions sur la vie du Buddha, les biographes ont donc intégré tant bien que mal cette tradition de la première méditation en lui donnant une portée doctrinale, soit la prise de conscience de l'existence de la souffrance due à la vieillesse, la maladie et la mort et le souhait d'y mettre fin en quittant la vie mondaine, soit l'atteinte du quatrième dhyāna qui servira de cause à l'abandon de la pratique des austérités par le bodhisattva (*infra*, p. 317).

Le récit des exploits du bodhisattva afin de conquérir en mariage Gopā ou Yaśodharā est encore là un *topos* de la littérature épique indienne. Le mariage par concours (svayaṃvara), l'un des cinq types de mariages avec les mariages par don (brāhma), par rapt (rākṣasa), par consentement mutuel (gāndharva) et par achat (āśura), représente l'union maritale par excellence pour un kṣatriya qui aura conquis son épouse par un exploit guerrier. Le haut fait consiste la plupart du temps à encorder un arc ancestral, ou fabriqué spécialement pour l'occasion, et réputé pour ne pas pouvoir l'être, et à bander l'arc⁴¹ afin d'atteindre une cible fort éloignée, parfois placée au-delà d'animaux ou de personnes factices à traverser au préalable. C'est le cas dans le *Mahābhārata* : « Draupada dit : "Celui qui parviendra à encorder cet arc, à fixer les flèches à cette corde et à atteindre la cible à travers [l'obstacle mécanique] obtiendra ma fille"⁴². » » L'exploit fut accompli par Arjuna qui conquiert ainsi Draupadī. Dans le *Rāmāyaṇa* (1.67), Rāma remporta en mariage Sītā après avoir encordé l'arc et l'avoir bandé si puissamment qu'il le brisa en deux par le milieu. Dans le *Lalitavistara*, les prétendants mirent chacun leur cible, un tambour de fer, à des distances différentes selon leur capacité de tir. Le bodhisattva, quant à lui, déposa un tambour de fer à dix krośa (51,2 km) puis au-delà sept arbres et encore un sanglier mécanique. Brisant systématiquement tous les arcs qu'on lui présentait, il fallut chercher l'arc ancestral, celui de son grand-père Siṃhahanu. Aucun des prétendants n'étaient capables de le soulever ni encore moins de le tendre. Le bodhisattva le saisit avec légèreté de sa main gauche et le banda d'un seul de ses doigts de la main droite. Puis il décocha sa flèche qui transperça toutes les cibles de ses concurrents, la sienne propre, dépassa les sept arbres, transperça le sanglier mécanique pour se planter dans le sol et creuser un puits. À la lutte, il vainquit tous ses adversaires sans pourtant les blesser respectant ainsi sa nature de bodhisattva, etc. Les biographes ont eu à loisir de développer tous ses

exploits remarquables qui, pour certains, avaient laissé, disait-on parmi les fidèles laïcs, des traces au sol (*supra*, p. 268). Ce fut l'occasion pour eux d'introduire la rivalité qui opposait à chaque épreuve Devadatta (Dieudonné) à Siddhārtha Gautama.

L'épisode des quatre rencontres est l'un des plus connus de la vie du Buddha. Nous avons vu que les auteurs des sources pāliées avaient fait le choix entre le récit de la première méditation ou cet épisode afin de justifier de la décision du jeune homme de quitter la vie mondaine. Il va sans dire que l'histoire des quatre rencontres n'est nullement le souvenir d'un fait historique. Le fondateur de la communauté des bhikṣu n'a pas fait ces étonnantes rencontres un jour donné alors qu'il était depuis son enfance, et notamment dès qu'il ait eu conscience de la mort de sa mère biologique, témoin des souffrances des êtres humains, comme tous ses contemporains. Cet épisode est donc une construction littéraire qui a pour finalité d'exposer le fondement sur lequel repose la doctrine bouddhique. Il illustre les souffrances dues à la vieillesse, à la maladie et à la mort, les trois fléaux de l'existence humaine qui sont à la base des quatre nobles Vérités et de la théorie de la production conditionnée.

Les trois rencontres traduisent donc par une allégorie le concept même d'impermanence et de souffrance. Impermanence du corps humain qui évolue au cours des temps, passant de l'état de nourrisson à celui de vieillard, impermanence des organes du corps humain qui, à tout moment au cours du stade d'évolution, peut également être altéré par la maladie. Dans tous les cas, cette impermanence de la condition humaine aboutit à la mort. On notera dans ces descriptions du vieillard et du malade, la condition sociale de ces derniers qui reflète les difficultés encourues dans de telles circonstances au temps où écrivaient les auteurs. Qu'il s'agisse du vieillard ou du malade, ils sont dits être sans protecteur (*anāthabhūta*) et sans refuge (*atrāṇadvīpa-*

śaraṇa). Or, outre le fait que le Buddha et le Dharma étaient les refuges qui sauvaient du saṃsāra et conduisaient au nirvāṇa, l'entrée dans le saṃgha procurait aux bhikṣu cet abri et cette protection qui faisaient défauts aux personnes restés dans la vie mondaine et tributaires du bon vouloir d'autrui. Le saṃgha était un refuge dans lequel les bhikṣu puis plus tard les bhikṣuṇī pouvaient être assurés de recevoir des soins en cas de maladie et d'y vieillir entouré.

La quatrième sortie a pour but de décrire et de présenter le bhikṣu idéaltype qui a atteint l'état d'arhant, de parfait accompli, désigné selon les termes techniques propres au saṃgha bouddhique : pravrajita (*Mahāvastu*), bhikṣu (*Lalitavistara*), bhikṣu ou śramaṇaḥ pravrajita (*Buddhacarita*). Sa description suit les observances décrites dans les règles disciplinaires (vinaya). Cette figure du moine bouddhiste empli de quiétude est bien évidemment anachronique car le bodhisattva n'avait pas encore atteint l'Éveil ni fondé sa communauté. Certains rédacteurs firent donc de cet homme, qui avait quitté le foyer (pravrajita) pour la vie de renonçant, un dieu ayant pris l'apparence d'un bhikṣu. D'ailleurs aucun rédacteur n'aurait eu à l'idée de décrire un śramaṇa d'un courant ascétique concurrent au leur. L'important n'était pas de faire mémoire d'un fait historique survenu dans la vie de leur fondateur dont ils ignoraient tout, mais bel et bien de montrer le chemin (mārga) qui pouvait contrecarrer la douleur (duḥkha) de l'existence humaine. Seul l'engagement dans la voie du bhikṣu pouvait garantir cette délivrance. Ainsi l'épisode des quatre rencontres permit-il aux biographes d'énoncer sous forme d'allégorie la douleur engendrée par les trois fléaux de l'existence, à savoir la vieillesse, la maladie et la mort, et le remède qui peut en venir à bout, la vie de moine bouddhiste.

3. La quête de l'Éveil

Après avoir abandonné les siens et être devenu un religieux mendiant, le bodhisattva se rendit à Vaiśālī, ville des Licchavi dans le pays des Vṛjī, où il se mit à l'école du maître Ārāḍa Kālāma qui était à la tête d'une communauté de trois cents disciples et qui enseignait une technique de recueillement intérieur (samāpatti) permettant d'atteindre le domaine du néant (ākiñcanyāyatana). Rapidement, Siddhārtha Gautama parvint à comprendre sa doctrine et à l'expérimenter parfaitement et complètement. Ārāḍa Kālāma l'invita alors à diriger la communauté à ses côtés. Mais considérant que cet enseignement ne permettait aucunement d'atteindre le but qu'il s'était fixé, à savoir la cessation de la douleur, il le quitta pour trouver une doctrine supérieure. De Vaiśālī, le bodhisattva se rendit à Rājagṛha, capitale du Magadha.

Sitôt arrivé dans la ville afin d'y mendier l'aumône, les habitants s'interrogèrent sur son identité : « Quel est cet être, tel qu'on n'en avait jamais vu auparavant, par la splendeur duquel la ville resplendit toute entière⁴³ ? ». Était-ce un dieu ? Brahmā, Śakra ou quelque autre divinité avança la population. Le roi Bimbisāra (ou Śreṇiya, Śreṇya, Śreṇika) en fut averti et se rendit sur la colline Pāṇḍava où demeurerait le bodhisattva. Impressionné par ce jeune renonçant de quelques années son aîné, il lui proposa de partager avec lui la moitié de son royaume et de rester à profiter des plaisirs de la vie :

« Le roi, après avoir salué ses pieds avec la tête et l'avoir entretenu de divers sujets, lui dit : "Je te donne la moitié de mon royaume, jouis ici des qualités du désir (kāmaṇa), ne t'en va pas errer !" Le bodhisattva répond d'une voix douce : "Seigneur de la terre, puisses-tu vivre longtemps ! Moi-même, après avoir abandonné un royaume désirable, j'ai, indifférent, embrassé la vie religieuse (pravrajita), en vue du calme (śānti)"⁴⁴ »

Mais aucune tentation ne pouvait plus détourner Siddhārtha Gautama de son objectif. Le roi lui demanda néanmoins de venir lui enseigner la voie de la délivrance dès qu'il parviendrait à la découvrir. À Rājagṛha, le bodhisattva devint disciple du maître Udraka Rāmaputra qui enseignait une technique de recueillement intérieur afin d'atteindre le domaine sans perception ni absence de perception (naivasamjñānāsamjñāyatana). Mais encore une fois, cette pratique ne permettait pas d'atteindre l'extinction (nirvāṇa) :

« Le bodhisattva dit : "Ami, ce chemin [que tu enseignes] ne conduit ni au calme, ni à l'absence de passions, ni à la cessation, ni à l'apaisement, ni à la connaissance supérieure, ni à l'Éveil complet, ni à l'état de śramaṇe, ni à l'état de brāhmaṇe, ni à l'extinction⁴⁵." »

Siddhārtha Gautama quitta Udraka Rāmaputra afin de poursuivre sa quête de la non-mort (amṛta). Cinq disciples (Ājñāta Kauṇḍinya, Bhadrīka, Vāṣpa, Aśvajit, Mahānāman) abandonnèrent également le maître pour suivre le bodhisattva dans l'espoir d'obtenir de lui, lorsqu'il l'aurait trouvé, le véritable chemin qui mène à la délivrance. Ce fut à Uruvilvā, près de la ville de Gayā, au bord de la rivière Nairāṇjanā qu'il s'installa avec ce groupe de cinq (pañcavargika) afin de pratiquer les austérités.

Durant six années, il s'adonna aux mortifications les plus difficiles et reçut le nom de Śākyamuni, l'ascète du clan des Śākya. Ces pratiques, propres aux ascètes (muni) très avancés, consistaient à réprimer toute pensée, à retenir toute inspiration, toute expiration puis toute respiration, à parvenir au jeûne complet. Après six années passées à ressentir les plus atroces douleurs, voir jour après jour son corps se dessécher, Śākyamuni, à l'article de la mort, douta fortement que cette voie le menât jamais à la délivrance. Il se remémora alors l'état de conscience béatifique dans lequel il avait été plongé dans sa

jeunesse alors qu'il se trouvait assis les jambes croisées au pied d'un jambu :

« Dès que le bodhisattva fut arrivé à cet endroit, il pratiqua des austérités pendant six ans. Malgré cela, il ne put voir de ses propres yeux la doctrine suprême de la connaissance (jñāna) sainte (ārya) supérieure. Alors, de lui-même, le bodhisattva se souvint : "Jadis, lorsque je demeurais chez le roi mon père, étant assis dans un champ, sous un jambosier, m'étant séparé des pensées de désir et des choses mauvaises et vicieuses, je séjournai dans la première méditation (dhyāna), pourvue de raisonnement (vitarka) et de réflexion (vicāra), pleine de joie, de bonheur et d'unification de la pensée." Alors, le bodhisattva eut encore cette pensée : "En suivant cette voie (mārga), peut-on vraiment tarir la source des douleurs (duḥkha) ?" Il eut encore cette pensée : "Certes, par cette voie on peut tarir la source des douleurs." Aussitôt, au moyen de la force (bala) de son énergie (vīrya), il cultiva et pratiqua cette connaissance (jñāna) et, en suivant cette voie, il put tarir la source des douleurs. Alors, le bodhisattva eut encore cette pensée : "Est-ce à cause des désirs et des choses mauvaises que l'on obtient ce bonheur (sukha dharma) ?" Il eut encore cette pensée : "Non, ce n'est pas à cause des désirs et des choses mauvaises que l'on obtient ce bonheur⁴⁶." »

Śākyamuni commença par se réalimenter progressivement grâce aux bons soins de Sujātā (Eugénie), la fille du chef d'un village. Ce que voyant, écœurés, ses cinq compagnons d'ascèse l'abandonnèrent et se rendirent à Vārāṇasī. Le bodhisattva récupéra ensuite le linceul de Rādhā, une servante de Sujātā, qui venait de mourir et que l'on avait menée au cimetière. Après avoir lavé l'étoffe, il la cousut afin d'en façonner une robe (saṃghāṭī) avec laquelle il se vêtit. Une autre tradition veut que les dieux lui aient apporté directement le vêtement rougeâtre des śramaṇa. Il put alors recevoir l'offrande de nourriture,

contenue dans un vase en or, que Sujātā avait spécialement préparée pour lui, suivant un vœu autrefois formulé par elle. Après s'être baigné dans les eaux de la Nairāṇjanā, s'être lavé et rasé cheveux et barbe, avoir mangé, il jeta le vase en or qui remonta ou non, selon les sources, le courant. Saisi par Sāgara, roi des nāga, afin de lui rendre un culte, ce vase fut finalement cédé à Indra.

Vint le moment pour Siddhārtha Gautama de se mettre en marche vers l'Éveil (bodhi). À un homme qui fauchait, il demanda de l'herbe kuśa puis la répandit au pied d'un arbre pour en faire une jonchée sur laquelle il s'assit les jambes croisées, le corps bien droit, le visage tourné vers l'est après avoir réalisé une circumambulation trois fois par la droite (*Mahāvastu*) :

« Quand le bodhisattva eut repris des forces, il se rendit au bord de la rivière Niraṇjanā et entra dans l'eau. Ayant baigné son corps, il sortit de l'eau et monta sur la berge, puis il se rendit sous l'arbre de la bodhi. À ce moment, non loin de l'arbre il y avait un homme qui fauchait de l'herbe, nommé Auspicieux (Kuśa). Le bodhisattva alla se présenter devant cet homme et lui dit : "J'ai maintenant besoin d'herbe. Penses-tu m'en donner une certaine quantité ?" Auspicieux répondit : "Fort bien. Je n'en suis pas avare" et, aussitôt, il donna de l'herbe au bodhisattva. Le bodhisattva prit l'herbe, se rendit au pied d'un arbre "de bon augure" (aśvattha, *Ficus religiosa*), étendit [l'herbe] lui-même et s'assit dessus, le corps bien droit, l'esprit correct, la pensée liée à ce qui se trouvait devant lui⁴⁷. »

Puis, il prononça le vœu qui devait le tenir à sa résolution et l'amener à l'Éveil : « Ici, sur [ce] siège, que mon corps se dessèche, que [ma] peau, [mes] os, [ma] chair se dissolvent ! [Mais] avant d'avoir atteint l'Éveil, difficile à obtenir durant plusieurs ères cosmiques, [mon] corps ne bougera pas de ce siège⁴⁸. »

Commentaires

Dans les biographies autonomes, les épisodes qui relatent les rencontres du bodhisattva avec Ārāḍa Kālāma, Udraka Rāmaputra et le roi Bimbisāra ne se trouvent pas énoncés toujours dans le même ordre. Soit le bodhisattva rencontre Ārāḍa Kālāma, Bimbisāra puis Udraka Rāmaputra (*Mahāvastu*, *Lalitavistara*), soit il s'entretient d'abord avec Bimbisāra puis Ārāḍa Kālāma et Udraka Rāmaputra (*Buddhacarita*). Dans les sources pālies, la structure des deux récits narrant l'apprentissage du futur Buddha auprès des guru sont trop similaires pour avoir été composés séparément. Dans le *Mahāvastu* et le *Lalitavistara*, la répartition géographique des deux ermitages, l'un à Vaiśālī, l'autre à Rājagṛha, fait penser là encore à quelques traditions en concurrence. Les auteurs des cycles de Vaiśālī et du Magadha avaient à revendiquer le passage du bodhisattva dans leur région avant l'Éveil. Āsvaghoṣa distingue bien trois ermitages, celui du muni Ārāḍa Kālāma (ārāḍasyāśrama, 12.1), celui du muni Udraka Rāmaputra (udrakasyāśrama, 12.84) et celui du rājarṣi Gaya : le bodhisattva « se rendit à l'ermitage du sage royal Gaya, du nom de Nagari » (bheje gayasya rājarṣer nagarīsaṃjñam āśramam, 12.89). Assez tôt semble-t-il après le parinirvāṇa et le développement du culte des reliques, des lieux de mémoire furent localisés comme autant d'endroits où avait vécu et pratiqué le Buddha. Ce fut le cas pour les régions autour de Vaiśālī et de Rājagṛha. Outre ces revendications, ces récits avaient pour finalité de montrer, d'une part, que les doctrines enseignées par les guru Ārāḍa Kālāma et Udraka Rāmaputra, ou toute autre du même genre, ne conduisaient en rien à l'Extinction finale (nirvāṇa), d'autre part, que le Buddha avait découvert le seul et unique chemin qui y mène.

L'entretien entre le bodhisattva et le roi Bimbisāra, s'il n'a jamais eu lieu, atteste de l'importance pour le saṃgha de montrer les liens qui

unissaient, avant même l'obtention de l'Éveil, le roi au Buddha, c'est-à-dire le pouvoir royal du Magadha à la communauté des disciples du Buddha. Celle-ci pour subsister avait constamment besoin de la protection et de l'appui des chefs de clans ou des grands rois gouvernant les pays de la plaine gangétique. Les gāthā du *Lalitavistara* reprennent et poursuivent le leitmotiv du mystère de la nature du Buddha et renvoient aux épisodes d'Asita et des cinq ṛṣi. Le partage du royaume est à mettre au compte des nombreuses tentations que dut vaincre le bodhisattva avant d'atteindre l'Éveil et plus encore avant de faire tourner la roue de la Doctrine. Après les plaisirs du palais, l'incitation de son cocher Chandaka à suivre les désirs, les propositions d'une place d'éminent guru à la tête de grandes communautés de renonçants, le roi Bimbisāra lui propose de régner à ses côtés. En déclinant cette offre, le bodhisattva, sous la plume de ses biographes, montre sa réelle résolution. D'origine kṣatriya, il a lui-même renoncé à la royauté et se place ainsi dans une position de supériorité par rapport au roi du Magadha qui n'a guère la même détermination mais qui souhaite néanmoins avoir part à la délivrance. Nous retrouvons ici des éléments narratifs qui ont été développés à partir de la mise en opposition et en concurrence entre la figure d'un Buddha et celle d'un roi cakravartin. Le Buddha fut donc décrit sous les traits d'un Monarque universel (cakravartin) qui érigea la seule et unique Loi de la délivrance pour ses sujets, supérieure en tout à celle des rois.

Le petit village d'Uruvilvā n'est guère connu que des seules sources bouddhiques. Il est situé à une dizaine de kilomètres au sud de la ville de Gayā (actuel Bodh-Gayā), au bord de la rivière Nairāñjanā. A. Bareau avait avancé en 1963⁴⁹ que sa mention unique dans les textes bouddhiques relatifs à l'Éveil était la garantie d'une réalité géographique et d'un fait historique. Mais en 1980⁵⁰, il revint sur cette

affirmation et fut amené à penser que ce lieu de l'Éveil fut encore une fois un endroit de mémoire déterminé *a posteriori* par quelques moines et fidèles laïcs bouddhistes afin d'y rendre hommage au Buddha. Ceci n'aurait rien d'étonnant. Uruvilvā fut certainement assez tôt après le parinirvāṇa un haut lieu de pèlerinage. Déjà au III^e siècle av. J.-C., le roi Aśoka proclamait dans son treizième édit sur rocher être sorti de sa ville royale dix ans après son sacre, vers 258 av. J.-C., afin de se rendre sur le lieu du complet Éveil (saṃbodhi) du Buddha. Au II^e siècle av. J.-C., l'arbre de l'Éveil (bodhidruma) était représenté entouré d'une palissade sur des bas-reliefs à Bhārhut et à Sāñcī. Mais si Uruvilvā est mentionné comme le village à proximité duquel Siddhārtha Gautama atteignit l'Éveil, il n'a guère eu de succès après cet événement dans la littérature bouddhique eu égard à Kapilavastu, Vaiśālī, Rājagṛha et surtout Vārāṇasī. Or, les biographes ont repris et suivi des traditions qui voulaient, d'une part, qu'à Uruvilvā errait le maître Kāśyapa Pūraṇa, concurrent du Buddha (*Mahāvastu*), et que ce dernier y convertit les trois frères Kāśyapa et leur millier de disciples portant le chignon (jaṭila) d'ascète, d'autre part, que le groupe des cinq était parti d'Uruvilvā pour Ṛṣipatana près de Vārāṇasī. Les bords de la Nairāṇjanā, à cinquante kilomètres au sud-ouest de Rājagṛha devaient être un haut lieu du brāhmaṇisme et du śramaṇisme. Nous savons que les ascètes privilégiaient ce genre de lieu où ils pouvaient pratiquer leurs rites d'ablution et les mortifications. Tout autour, aussi bien sur le mont Gayāśīrṣa situé au sud que sur le mont Khalatika, à vingt-cinq kilomètres au nord, où des grottes furent creusées sur ordre d'Aśoka pour les Ājīvika (*supra*, p. 202), les śramaṇes avaient tout à loisir de mener dans la solitude leur quête de la délivrance. Il leur suffisait de descendre vers le village d'Uruvilvā et bien d'autres pour leur tournée d'aumônes. Les plus ascétiques se contentaient des fruits des arbres et de racines. En s'installant à Uruvilvā, les bouddhistes ont certainement supplanté

progressivement les autres écoles brāhmaṇiques et śramaṇiques, notamment celle du brāhmaṇe Kāśyapa dont les hauts faits furent bouddhisés et attribués au Buddha lui-même⁵¹. Cette région connue pour la pratique des austérités fut donc choisie comme lieu des efforts ascétiques du fondateur durant six années et l'emplacement même de son Éveil sans pour autant que ce fut précisément là qu'il l'atteignît. De ce fait, les biographes durent s'arranger avec toutes ces traditions indépendantes. C'est pourquoi, après son Éveil, nous lisons que le Buddha se demandait à qui enseigner sa doctrine. Ce fut finalement au groupe des cinq. Or ceux-ci, après l'avoir abandonné, s'étaient rendus à Vārāṇasī. Le Buddha se dut donc de faire plus de trois cents kilomètres afin d'enseigner pour la première fois sa voie de la délivrance puis revenir ensuite à Uruvilvā dans le seul but de convertir les trois frères Kāśyapa pour ne plus jamais y revenir, à la différence de tous les autres lieux qu'il fréquenta sa vie durant. Il faut plutôt admettre que la vie publique du Buddha commença véritablement près de Vārāṇasī où il essaya d'amener à sa doctrine quelques ascètes, incarnés dans les biographies par les cinq, qu'il trouva là-bas et qui voulurent bien l'écouter. La tradition qui voulait que le Buddha eut très tôt, avant même son Éveil, tissé des liens avec le roi Bimbisāra, amena l'idée que cet Éveil se produisit non loin de Rājagṛha et forcément en un haut lieu d'ascétisme. C'était toute la force de revendication des communautés bouddhiques du Magadha. Le groupe des cinq apparaît de ce fait comme une tradition tardive qui n'avait d'autre finalité que de faire le lien entre les cycles de Vārāṇasī et du Magadha ou d'Uruvilvā.

Après avoir abandonné la pratique des austérités, il se remémora la posture et la pratique méditative qu'il fit un jour de sa jeunesse sous un arbre jambu : « Cette doctrine ne [conduit] ni à l'absence de passions, ni à l'Éveil, ni à la délivrance. La voie que j'avais atteinte au

pied du jambu est la voie certaine. Mais il n'est guère possible à un homme sans force d'y parvenir⁵². » Cet épisode de la jeunesse est un élément narratif important de la structure de la biographie du fondateur. Il permet aux biographes non seulement de montrer la supériorité de la pratique bouddhique de la méditation (*dhyāna*) sur la pratique śramaṇique, et probablement jaīna, des austérités (*supra*, p. 203) mais encore d'introduire le récit de l'Éveil.

La description de la préparation de l'Éveil est assurément d'inspiration védique. Elle s'inscrit dans la longue tradition de la pratique du sacrifice intériorisé (*supra*, p. 194) telle qu'elle se trouve exposée dans les *Āraṇyaka*⁵³ et continuera à l'être au cours des siècles⁵⁴. L'utilisation de l'herbe kuśa ou darbha comme moyen de sacraliser un espace remonte au sacrifice védique du II^e millénaire av. J.-C., voire même aux pratiques sacrificielles indo-iraniennes encore plus anciennes. Dans les rites védiques, l'herbe darbha sert d'écran protecteur et de filtre à faute. L'aire sacrificielle (*vedi*) était sacralisée et délimitée par une jonchée d'herbes darbha dont les pointes avaient été tournées au préalable vers l'extérieur et sur laquelle les dieux venaient s'asseoir afin de prendre part au sacrifice. Dans le combat mythique d'Indra contre Vṛtra, les eaux libérées donnèrent naissance à ces herbes qui recueillirent en elles la force « foudroyante » des eaux (*Maitrāyaṇī Saṃhitā* 3.6.3). Elles ont de ce fait le pouvoir de détruire le mal. Ainsi, en étalant une jonchée d'herbe kuśa ou darbha, on s'assure une aire exempte d'impureté, on la sacralise et on la tient purifiée. Dans les rites domestiques (*Vaikhānasagṛhyasūtra* 6.1 ; *Kauṣṭhiki upaniṣad* 2.15), l'ārya, qui sent venir sa mort, prépare chez lui une jonchée de darbha et s'assoit dessus le visage tourné vers le sud, vers le monde des Mânes, avant de réciter des formules propitiatoires. Cette herbe sert également dans les pratiques médicales archaïques conservées dans l'*Atharvaveda* (*supra*, p. 187). Elle apparaît dans une liste de plantes auspicieuses (*aśvattha*

[*figus religiosa*], soma, riz, orge) qui sont considérées comme les remèdes célestes par excellence. On se sert de la plante pour guérir des maladies, du venin de serpent, pour sauver de la détresse et prolonger la durée de vie. C'est ainsi que Māyā, portant en elle le meilleur des médecins, est décrite dans la *Lalitavistara* (6, gāthā 39) capable de guérir les malades en appliquant simplement cette herbe sur eux.

La purification par des ablutions dans la rivière Nairāṇjanā participe du rite de la dīkṣā (*supra*, p. 192) tout comme le fait de se revêtir d'un habit neuf et de faire une triple circumambulation par la droite autour de l'arbre et de s'asseoir les jambes croisées le visage tourné vers l'est, vers le monde des dieux. Mais pour les biographes du *Mahāvastu* et du *Lalitavistara*, ces pratiques ont une signification autre et calquent les règles disciplinaires (vinaya) propres au bain et à la confection des vêtements monastiques (*supra*, p. 153). Quant à la triple circumambulation, les rédacteurs du *Mahāvastu* expliquent qu'il la réalisa en mémoire des trois derniers buddha des temps passés (Krakucchanda, Konākamuni, Kāśyapa). Ainsi, Siddhārtha Gautama incarne-t-il toujours, dans la littérature bouddhique, le bhikṣu idéaltype qui accomplit avec perfection la carrière d'un buddha.

Que ce soit dans les sources pālies ou dans les sources sanskrites, le bodhisattva dut demander des herbes auspicieuses à un homme. Dans l'extrait ci-dessus, les traducteurs chinois ont pris l'herbe kuśa pour le nom de l'herbager. Dans le *Mahāvastu* et le *Lalitavistara* il est nommé Svastika Yāvasika, l'auspiceux herbager. Dans les gāthā du *Lalitavistara* qui appartiennent pour bon nombre d'entre eux à l'école sarvāstivāda, le bodhisattva fait remarquer à cet homme que ces herbes ne sont pas la cause de l'Éveil. Ce dernier n'est obtenu qu'après avoir accumulé avec effort des d'actes méritoires durant de nombreuses ères cosmiques. Pour les rédacteurs bouddhistes les herbes kuśa ou darbha ne servent qu'à confectionner un siège de

méditation (que l'on retrouvera par la suite dans les écoles bouddhiques, jusqu'au zafu du bouddhisme zen) et n'ont aucun pouvoir protecteur ou purificateur. Pour eux, seuls les Tīrthika (*supra*, p. 145) s'imaginent de telles choses. Par la bouche du Buddha, sont dénoncées leurs pratiques insensées qui visent à la purification extérieure et intérieure du corps. Pour ce faire, ils portent des habits faits d'herbes kuśa (kuśacīvara) ou darbha et en ingurgitent⁵⁵.

Bien que la préparation du lieu de l'Éveil et la posture corporelle du bodhisattva suivent la pratique védique du brahmayajña⁵⁶ au pied d'un arbre aśvattha (*Ficus religiosa*) considéré depuis l'époque védique (*Atharvaveda*) comme l'un des remèdes célestes de non-mort (amṛta), les biographes n'ont pas manqué de préciser par les récits du bodhisattva abandonnant tour à tour les différentes pratiques qui lui avaient été offertes de suivre, ce que la pratique bouddhique n'est pas. L'obtention de l'Éveil (bodhi) et de l'Extinction (nirvāṇa) ne provient ni de la gnose et des états méditatifs tels ceux enseignés par les guru Āraḍa Kālāma et Udraka Rāmaputra, ni des mortifications prônées par les śramaṇes, notamment les jaina, ni du sacrifice au Soi des brāhmaṇes. Ainsi, l'assise ou āsana lors de l'Éveil n'a-t-elle pas exigé de longues années d'entraînement au Buddha puisqu'il fut capable de la réaliser alors même qu'il était enfant. Elle diffère en cela des postures comme l'ekapāda qui demande au śramaṇa de se maintenir sur un seul pied durant des heures, voire des jours ou des années parfois sous un soleil de plomb. Ces pratiques sont anciennes et attestées par Onésicrite et Néarque, compagnons d'Alexandre le Grand, au III^e siècle av. J.-C. Là encore, les rédacteurs bouddhistes montrent par la description de la posture corporelle du Buddha au moment de son Éveil, que ce ne sont pas les prouesses physiques qui permettent d'obtenir le nirvāṇa. L'Éveil bouddhique apparaît donc, sous leur plume, comme une expérience individuelle, unique en son genre, propre aux seuls buddha et supérieure à toute autre.

4. L'Éveil

Avant de s'abîmer dans la méditation (dhyāna), le bodhisattva se devait de vaincre Māra, le Désir personnifié. Il le provoqua par sa puissance. Māra vit alors la fin de son empire sur les êtres s'approcher et vint trouver le bodhisattva assis sous l'arbre de l'Éveil. Si le bodhisattva parvenait à conquérir la non-mort (amṛta), le cycle des renaissances et des re-morts serait alors brisé à jamais et Māra n'aurait plus aucun pouvoir sur les êtres vivants. Afin de l'éloigner de l'arbre de l'Éveil, Māra engagea contre lui toutes ses forces armées composées d'une effrayante armada de démons (yakṣa, rākṣasa, nāga, asura, kumbhāṇḍa, mahoraga, preta, piśāca, etc.) plus effroyables les uns que les autres. Mais malgré leur nombre, l'armée de Māra ne parvint pas à vaincre le solitaire bodhisattva. Toutes les armes de jet lancées sur lui, à peine arrivées à sa hauteur, se transformèrent, par la puissance de sa bienveillance (maitrī) et de sa compassion (karuṇā), en fleurs qui, tombées au sol, embellirent le pourtour de l'arbre de l'Éveil. L'armée vaincue, Māra revendiqua alors sa supériorité sur le bodhisattva pour avoir accompli autrefois des actes méritoires et un sacrifice qui lui valurent d'obtenir la suprématie [sur le monde] des désirs (kāmeśvaratva). Toute son armée put en témoigner. Le bodhisattva se trouvait être seul et sans témoin mais, portant sa main au sol, il prit la Terre à témoin. Rien, en effet, ne pouvait égaler ses innombrables actes méritoires qu'il avait obtenus au cours de ses vies antérieures pour s'être sacrifié lui-même afin de sauver les êtres vivants. La Terre témoigna aussitôt de ses mérites en tremblant de six manières. Māra fut encore une fois battu. Ses fils l'enjoignirent de cesser les hostilités. Mais dans une ultime tentative, il envoya ses trois filles Rati (Plaisir), Prīti (Joie) et Tṛṣṇā (Désir) afin de détourner le bodhisattva de son but et de l'éloigner de l'arbre de l'Éveil. Mais malgré le déploiement de tous leurs charmes et de la magie des

femmes (strīmāyā) dont elles usèrent à son rencontre, le bodhisattva ne faillit pas. Avant la tombée de la nuit, Māra, ayant épuisé toutes ses ressources, s'inclina : « La douleur, l'effroi, l'infortune, la peine, la ruine, la malédiction, l'humiliation et le mépris, [voilà ce que] j'ai obtenu aujourd'hui pour avoir offensé un être éminemment pur et n'avoir pas écouté la parole douce et salutaire de [mes] fils⁵⁷. »

Durant la première veille de la nuit, le bodhisattva passa successivement par les quatre stades de méditation (dhyāna) et demeura dans le dernier (*supra*, p. 218). Dans cette disposition de l'esprit, il eut la claire vision, à l'aide de l'œil divin (divyacakṣus), des mécanismes du saṃsara, des êtres transmigrant et trouvant à renaître selon leur ignorance et leurs actes dans les plans infernaux ou célestes. Durant la deuxième veille, il fut capable, grâce à l'œil divin, de se remémorer toutes ses existences antérieures vécues au cours d'innombrables ères cosmiques mais aussi celles de tous les êtres. Dans la troisième veille, à l'heure où pointe l'aurore, Siddhārtha Gautama atteignit le parfait et complet Éveil (samyaksaṃbodhi) à l'instant même où il vit les causes successives et interdépendantes qui engendrent la vieillesse, la maladie, la mort et toute douleur. Allant de l'effet à la cause et de la cause à l'effet, il détermina la loi de la production conditionnée (pratītyasamutpāda, *supra*, p. 220). Puis, il eut la connaissance de l'existence de la douleur, de son origine, de sa cessation et du chemin qui mène à sa cessation (*supra*, p. 209).

Sept jours durant, le Buddha demeura assis sous l'arbre de l'Éveil proclamant avoir obtenu le parfait et complet Éveil et mis fin à la douleur due à la vieillesse, à la maladie et à la mort. Les dieux vinrent tour à tour lui rendre hommage. Selon les sources textuelles qui ne s'accordent pas toujours entre elles, il demeura en méditation pendant chacune des six semaines suivantes en différents lieux, souvent sous d'autres arbres. Selon le *Lalitavistara*, la deuxième semaine, il parcourut tous les mondes. La troisième, il contempla sans cligner des

yeux l'arbre de l'Éveil. La quatrième semaine, il marcha de l'Océan d'Orient jusqu'à l'Océan d'Occident. Māra revint vers lui pour l'inciter à entrer dès à présent dans le nirvāṇa. Mais le Buddha n'y entrera pas tant que le Dharma et le Saṃgha ne seraient pas fermement établis. Voyant leur père abattu, les trois sœurs décidèrent de séduire de nouveau le Buddha mais celui-ci les transforma en vieilles décrépites. La cinquième semaine, il se rendit en la demeure du roi des nāga, Mucilinda, qui pour le protéger du mauvais temps s'enroula autour de lui et l'abrita de son chaperon. Les sixième et septième semaines, le Buddha demeura en méditation respectivement sous un figuier et sous l'arbre Tārāyaṇa.

À la fin de ces sept semaines, deux marchands, Trapuṣa et Bhallika, montant du sud vers le nord avec une caravane de cinq cents chariots tirés par des taureaux. Mais en passant à proximité du lieu où se trouvait le Buddha, les roues s'enfoncèrent dans le sol boueux et le convoi fut immobilisé. Les deux marchands découvrirent le Buddha assis sous l'arbre Tārāyaṇa. Ils prirent peur et s'interrogèrent : « Qui donc est celui-ci ? Est-ce Brahmā descendu ici-bas ? Ou bien est-ce Śakra le maître des dieux ? Ou bien Vaiśravaṇa, Sūrya ou Candra ? Ou encore quelque divinité des montagnes ou quelque divinité des rivières⁵⁸ ? ». Le Buddha leur montra alors ses vêtements rougeâtres de renonçant (pravrajita) ou bien une divinité leur révéla qu'il est un parfait et complet Éveillé. Rassurés, ils lui offrirent des gâteaux et des cannes à sucre pelées. Mais le Buddha ne pouvait recevoir dans ses mains cette nourriture. Aussitôt chacun des quatre Grands Rois vint lui présenter un vase en or. Le Buddha les refusa et les jeta dans les airs où ils furent récupérés par des dieux. Ils lui offrirent alors quatre vases en pierre qu'il accepta et qu'il fusionna pour n'en faire qu'un. Il put ainsi recevoir l'aumône de ces deux marchands qui prirent, avec leurs compagnons, refuge en lui et en sa doctrine.

Toujours sous l'arbre Tārāyaṇa, le Buddha prit conscience que la doctrine qu'il venait de découvrir était bien trop difficile à comprendre pour les êtres vivants. Le mieux qu'il eut à faire, était donc de demeurer silencieux dans la forêt : « Elle va à contre-courant la voie profonde et difficile à voir qui est la mienne. Ils ne la verront pas ceux qui sont aveuglés par la passion. C'est pourquoi inutile de la révéler ! Les êtres vivants sont emportés par le courant, tombés qu'ils sont au pouvoir des désirs. Avec peine cette [doctrine] a été parfaitement acquise par moi. C'est pourquoi, inutile de la révéler⁵⁹. » Par la puissance du Buddha, Brahmā eut connaissance de cette hésitation et vint par trois fois supplier le Tathāgata de faire tourner la roue de la Doctrine. Aidé de Śakra, il réussit à obtenir son consentement, après lui avoir rappelé que, parmi les êtres, tout comme des lotus dans un étang, certains étaient plus ou moins proches de la surface :

« Alors, en vérité, ô moines, ayant connu la requête de Brahmā, par compassion envers les êtres, j'examinai le monde à l'aide de l'œil du Buddha. en vérité, ô moines, en examinant le monde avec l'œil du Buddha, je vis les êtres peu souillés ou très souillés, ayant des facultés aiguës ou des facultés obtuses, de bonnes qualités ou de mauvaises qualités, faciles à instruire ou difficiles à instruire, quelques-uns d'entre eux vivant en considérant le danger des fautes pour l'existence future. Tout comme, en vérité, dans un étang de lotus bleus, ou dans un étang de lotus rouges, ou dans un étang de lotus blancs, quelques lotus bleus, rouges ou blancs, nés dans l'eau, poussés dans l'eau, ne sont pas encore sortis de l'eau mais sont encore immergés ; quelques lotus bleus, rouges ou blancs, nés dans l'eau, poussés dans l'eau, sont au niveau de l'eau ; quelques lotus bleus, rouges ou blancs, nés dans l'eau, poussés dans l'eau, étant sortis de l'eau, se dressent, non touchés par l'eau : exactement ainsi ô moines, en examinant le monde à l'aide de l'œil du Buddha, je vis les êtres peu souillés ou très souillés, ayant des facultés aiguës ou des facultés obtuses, de bonnes

qualités ou de mauvaises qualités, faciles à instruire ou difficiles à instruire, quelques-uns d'entre eux vivant en considérant le danger des fautes pour l'existence future. Alors, en vérité, ô moines, je répondis à Brahmā Sahampati par cette stance :

"Ouvertes pour eux sont les portes de l'immortalité. Que ceux qui ont des oreilles manifestent leur foi (saddhā, skt śraddhā). Ayant conscience de ses dangers, je n'ai pas parlé de la doctrine savante et excellente aux hommes, ô Brahmā."

Alors, en vérité, ô moines, Brahmā Sahampati dit : "Je suis exaucé, en vérité, en ce qui concerne la prédication de la doctrine par le Bienheureux." Et m'ayant salué, ayant fait la circumambulation par la droite, il disparut⁶⁰. »

Alors les divinités posèrent la question au Buddha : « "Où Bhagavat tournera-t-il la roue de la doctrine ?" Interrogé ainsi, ô religieux, le Tathāgata répondit à ces divinités : "À Vārāṇasī, à R̥ṣipatana au Bois aux gazelles⁶¹." »

Commentaires

Dans les biographies autonomes complètes ou partielles, la bataille contre Māra a été plus longuement développée que d'autres évènements survenus au cours de la carrière du bodhisattva. Cet épisode est assez tardif si l'on considère que toutes les sources textuelles, notamment pālies, ne mentionnent nullement ce combat décisif avant l'Éveil. Tout au plus dans le Mahāvagga des Vinaya des Theravadin, Māra est qualifié de malin, de faiseur de mal (pāpimant) et rappelle au Bhagavat qu'il ne peut trancher les liens qui les unissent. Ce à quoi répond le Buddha : étant délivré de tout désir, il a été vaincu. Dans le *Lalitavistara*, Māra est considéré plus mauvais (pāpīyān) que toute autre créature. Il est le Seigneur des désirs

(kāmeśvara) et est assimilé par Aśvagoṣa, dans son *Buddhacarita* (13.2), à Kāma, le dieu de l'amour :

« Celui qu'on appelle, dans le monde, le dieu de l'amour,
dont l'arc est multicolore et la flèche de fleurs,
le maître à l'origine de [toute] apparition du désir,
c'est lui qu'on appelle Māra, l'ennemi de la délivrance⁶². »

Si le substantif māra est formé à partir de la racine verbale mṛ- (mourir), il désigne non pas le tueur (mār-) mais ce qui fait mourir, à savoir, dans la doctrine bouddhique, le désir (tṛṣṇā) à l'origine de la douleur (duḥkha). C'est pourquoi, Māra n'est pas la Mort personnifiée et ne doit pas être confondu avec Yama, le roi des morts. Māra représente l'Obstacle, la Résistance à l'Éveil et au Nirvāṇa, il est le Désir d'existence personnifié et est, de ce fait, lié à tous les êtres vivants. C'est l'essence même du mécanisme du saṃsāra qui maintient ou retient les créatures dans le cycle sans fin des morts et des renaissances. Les rédacteurs ont donné des noms à ses fils et à ses filles qui sont autant d'hypostases du désir de vie personnifié. Se défaire des liens qui unissent le mortel aux désirs est somme toute impossible, déclare Māra au bodhisattva. Les rédacteurs du *Lalitavistara* rappellent que les grands ṛṣi d'autrefois n'y sont guère parvenus, pas plus Bhṛgu que les Aṅgiras⁶³. Vaincre Māra apparaît dès lors, dans le monde des désirs, comme l'exploit par excellence du bodhisattva que nul autre avant lui n'avait pu accomplir. Cette bataille est donc au cœur de la biographie du Buddha, dépeint sous les traits d'un roi cakravartin parti à la conquête de la non-mort (amṛta). Les auteurs des parties versifiées du *Lalitavistara* ont repris, pour ce faire, le combat mythique entre Indra et Namuci (« celui qui ne lâche pas », « celui qui retient »⁶⁴) et n'ont pas hésité à donner à Māra le nom même de Namuci. Le *Rgveda* livre peu de renseignements sur cette bataille et les *Brāhmaṇa* l'ont assimilée à celle opposant Indra et

Vṛtra. Ainsi tout comme Indra était le seul à pouvoir terrasser Vṛtra, la Résistance, qui gardait l'Univers dans les ténèbres, de même le bodhisattva est le « seul capable d'abattre Namuci⁶⁵ ». Si Namuci ne pouvait être tué qu'au moment du crépuscule, Māra fut vaincu avant la première veille de la nuit. Il va sans dire que, dans le mythe cosmogonique, la victoire d'Indra sur Vṛtra libéra des ténèbres les éléments constitutifs de l'Univers et permit à la lumière de paraître tout comme la victoire du bodhisattva sur Māra libéra des ténèbres du saṃsāra les créatures et permit de faire briller la lumière de la Doctrine. De même qu'Indra use de sa maitrī, sa puissance bienveillante, qui le rend invulnérable (aparājita), le bodhisattva use de sa maitrī qui fonctionne comme un charme d'invulnérabilité contre les assauts des troupes de Māra et le rend vaincu (ajita). On l'aura compris, c'est toute la culture védique qui se trouve être le fonds commun dans lequel les rédacteurs bouddhistes, pour un grand nombre issu de la classe brāhmaṇique, ont puisé afin d'édifier la figure royale du Buddha. Ce dernier est donc décrit sous les traits d'un antique rājarṣi, d'un roi cakravartin devenu un grand sage (ṛṣi) qui a « vu » (dṛṣ-) la Doctrine à l'aide de son œil divin (divyacakṣus) après avoir remporté le combat contre Māra, cet ennemi tenu jusqu'alors pour invincible. Là encore, il ne diffère en rien à Indra aux mille yeux (sahasracakṣus), à celui qui voit tout et qui vainquit Vṛtra. Les biographes du Buddha, qui ont repris et juxtaposé d'anciens récits à l'origine en concurrence avec le brāhmaṇisme et le śramaṇisme, ont progressivement abouti autour de l'ère chrétienne à une brāhmaṇisation de la figure du fondateur. S'ils ont certainement participé à rendre ce dernier plus accessible aux gens du commun, ils ont aussi contribué à lui ôter toute singularité en un temps où la société indienne était en voie à une forte re-brāhmaṇisation.

La nuit de l'Éveil telle qu'elle est narrée aussi bien dans les sources pālies que sanskrites, est là encore une pure construction littéraire qui

a permis aux rédacteurs d'exposer la spécificité de leur Doctrine. Il n'est en aucune façon le récit historique de l'expérience faite par le fondateur. Y est juxtaposée la présentation de trois théories : la théorie du saṃsāra, la théorie de la production conditionnée et la théorie des quatre nobles Vérités. Ces trois sciences ou connaissances profondes ont été plus ou moins bien articulées entre elles. Le récit cadre met en scène le bodhisattva qui passe, au cours de la nuit, par trois veilles, après avoir atteint le quatrième stade de méditation (dhyāna). La troisième et dernière veille, qui a lieu juste au moment de l'aurore, apparaît donc comme l'ultime étape, celle de l'Éveil. Il y a un jeu évident entre l'aveuglement de l'ignorance et le collyre de la connaissance des trois théories, la nuit qui cède au jour, l'état de veille nocturne et l'état de réveil matinal, l'état d'ignorant et l'état d'Éveillé. La racine sanskrite budh- désigne, au sens propre, le passage de l'état de sommeil à celui de veille mais aussi, au sens figuré, la prise de conscience de la nature véritable des choses. En ce sens, le bodhisattva, qui était sujet au saṃsāra, est devenu un Éveillé dès lors qu'il prit conscience de son mécanisme et découvrit le moyen de l'enrailler. L'Éveil est donc affaire de connaissance (*supra*, p. 226). Ainsi, la Doctrine sera-t-elle décrite dans le langage métaphorique comme chassant au loin les ténèbres de l'ignorance et éveillant les hommes à la lumière, en leur faisant prendre conscience de l'impermanence de toute chose et en leur indiquant le chemin à suivre pour atteindre le nirvāṇa. Aussi, l'Éveillé illumine le monde par sa connaissance mais n'est en rien un illuminé, qualificatif qui relève d'une compréhension erronée du terme buddha mais que nous pouvons lire encore un peu partout dans des ouvrages touchant au bouddhisme.

Les sept semaines passées à poursuivre et à parachever la méditation proviennent certainement de la multiplication par sept des

sept jours que devait passer, sans quitter le lieu du sacre, tout roi nouvellement intrônisé après le rite de consécration royale (rājasūya). C'est le cas de la première semaine durant laquelle le Buddha ne quitta pas son assise sous l'arbre de l'Éveil. Ceci complète donc la figure royale du fondateur dont la construction avait commencé au moment de sa naissance. Par la suite, ces sept jours ont été interpolés en sept fois sept jours. On notera le voyage du Tathāgata de l'Océan du Levant à l'Océan du Ponant. Là encore, il s'agit d'une caractéristique de la fonction royale du cakravartin qui fait la tournée, d'une frontière à l'autre, de son royaume afin d'en prendre possession et de montrer l'étendue de son bras. En outre, lors de la consécration royale, le roi et la reine faisaient montre de grimper au Zénith à l'aide d'un échafaudage pour dominer de leur hauteur les quatre points cardinaux. Cette traversée renvoie également dans le *Ṛg Veda* à l'exaltation cosmique de l'ascète qui « réside aux deux Océans, celui du Levant et celui du Ponant⁶⁶ » grâce à des pratiques respiratoires et à l'absorption de breuvages vénéux⁶⁷. Nous retrouvons ici les traits de l'Homme cosmique (mahāpuruṣa).

Comme pour la confection du vêtement, l'histoire des vases en or et des vases en pierre relève des règles disciplinaires. L'utilisation exigée d'un vase à aumônes demeure fondamentale car cette pratique différencie les bhikṣu et les bhikṣuṇī des autres śramaṇas, notamment de ceux qui mangeaient dans leurs mains ou des śivāites qui prenaient leurs repas dans une calotte crânienne. C'est pourquoi le bodhisattva déclare : « Cela ne serait pas convenable si je prenais [cette nourriture] avec les mains⁶⁸. » Par ailleurs, aucun des dons n'est rejeté mais chacun d'eux est accepté car ils représentent pour les fidèles laïcs autant d'actes méritoires et pour les bhikṣu l'assurance d'obtenir des moyens de subsistance afin de mener à bien leur quête du nirvāṇa. Quant aux deux marchands, ils incarnent les deux premiers convertis qui ont pris refuge dans le Buddha et sa Doctrine par la double

formule orale (*dvevācikā*), les deux premiers fidèles laïcs qui ont fait l'aumône au premier *bhikṣu* qu'était le Buddha. Dans le *Mahāvastu*, les deux marchands prirent refuge dans le Buddha, le Dharma et le Saṃgha lors même que le saṃgha n'existait pas encore. Dans les sources pālies, un certain nombre de conversions eurent déjà lieu avant même que fut tournée la roue de la loi. Ceci vient du fait que les rédacteurs ont rassemblé des traditions différentes provenant de cycles régionaux ou locaux. Dans le cycle du Magadha, ou plus précisément d'Uruvilvā, il n'est même pas sûr que le Buddha se fût rendu à Vārāṇasī pour y prêcher la Doctrine. Les incohérences prouvent au contraire qu'après son Éveil, il dut procéder à des conversions autour du village d'Uruvilvā et qu'il remporta une joute doctrinale contre le brāhmaṇe Kāśyapa. Grâce à cette victoire, ce dernier se convertit à la vraie doctrine (*saddharma*) et à sa suite ses centaines de disciples. D'après le cycle d'Uruvilvā, le saṃgha aurait dû naître là, mais tel ne fut pas le cas selon la tradition bouddhique dominante.

Le récit du Buddha qui hésite à révéler sa doctrine n'a pas pour finalité de mettre en avant son caractère héroïque qui voudrait qu'il s'engage immédiatement dans son enseignement pour le salut de tous les êtres vivants. La visée rédactionnelle des auteurs est de montrer combien leur doctrine est profonde et difficile d'accès. C'est aussi la placer au-dessus de toutes les autres doctrines d'écoles brāhmaṇiques et śramaṇiques concurrentes. Le Buddha n'y apparaît pas non plus sous les traits d'un Pratyekabuddha qui décide à son gré d'entrer dans le nirvāṇa. Cette tentation de Māra n'a pas lieu d'être chez un Buddha qui possède non seulement la capacité de découvrir le chemin qui mène au nirvāṇa mais encore la faculté d'éveiller aux autres et de leur expliquer la voie à suivre. Le récit cadre, à savoir l'intervention de Brahmā et de Śakra ainsi que la métaphore des lotus, souligne la suprématie du Buddha sur le grand dieu du brāhmaṇisme. Il reflète

également, selon les vinaya, la demande, réitérée trois fois, des fidèles à un bhikṣu afin de recevoir de lui l'enseignement de la doctrine. Les couleurs des lotus renvoient aux couleurs (varṇa) des trois classes de la société ārya : blanc pour les brāhmaṇes, rouge pour les kṣatriya et bleu pour les vaiśya. C'est donc toutes les classes de la société qui sont concernées par l'obtention du nirvāṇa. Et au sein de chacune d'elles, sans distinction aucune, se trouvent des êtres plus ou moins avancés sur le chemin de la délivrance pour lesquels le Buddha daigne finalement faire tourner la roue de la doctrine.

Dans le *Lalitavistara*, tout comme il justifia le choix du village de *Kapilavastu* avant de descendre dans le monde des hommes, le Buddha énuméra les raisons qui le portèrent à se rendre près de Vārāṇasī au bois aux gazelles (mṛgadāva) afin d'y faire tourner la roue de la doctrine. Toutes les traditions s'accordent entre elles pour dire que ce fut bel et bien à R̥ṣipatana qu'il accomplit cette action. Il s'agirait là d'un fait historique établi. Sous la plume des biographes, Vārāṇasī apparaît comme une ville de moindre importance qui ne mérite guère de recevoir le Buddha et son premier enseignement. Mais les raisons de ce choix opéré par le Buddha et avancées par les rédacteurs, reposent sur le nombre infini de sacrifices que fit le Buddha en cette ville lors de ses existences antérieures, le nombre infini de Buddha qui y furent vénérés et y tournèrent la roue de la doctrine, sa réputation d'être une ville sainte pour avoir été choisie comme lieu de résidence par les antiques ṛṣi et pour être louée par les dieux. Toutes ces justifications servent à relier entre eux, tant bien que mal, des cycles régionaux dans lesquels les lieux, où vécut et enseigna le fondateur, et les événements, qui y étaient rattachés, différaient grandement. Vārāṇasī était depuis des siècles un haut lieu du brāhmaṇisme. Aussi, mettre en mouvement la roue de la doctrine, c'est-à-dire l'enseigner pour la première fois, ne pouvait se concevoir

pour les biographes ailleurs qu'en cette ville ou du moins dans ses environs.



Buddha en méditation (dhyāna) au pied de l'arbre de l'Éveil
(I^{er}-III^e s. ap. J.-C., Termez, Ouzbekistan)

5. La mise en mouvement de la roue de la Doctrine

Le Buddha se demanda à qui enseigner la doctrine. Il pensa immédiatement à ses deux anciens maîtres de Vaiśālī et de Rājagṛha. Mais à l'instant où il eut cette idée, il sut qu'ils étaient morts depuis sept jours déjà. Il songea alors à ses cinq anciens compagnons

d'ascèse. Grâce à l'œil du Buddha (buddhacakṣus), il vit qu'ils étaient au bois aux gazelles à Ṛṣipatana, près de Vārāṇasī. Parti les y rejoindre, son chemin croisa tout d'abord celui d'un ājīvika (*supra*, p. 202) qui, voyant sa sérénité, lui demanda le nom de son maître. Le Buddha lui déclara être devenu par lui-même un Arhant et un Jina (vainqueur). Mais bien qu'il lui promît de venir aussi à Vārāṇasī un jour, l'ascète ājīvika poursuivit sa route vers le sud. Dans le *Mahāvastu*, le trajet est l'occasion de nombreuses étapes et rencontres. Arrivé au bord du Gange, un batelier lui refusa d'embarquer sous prétexte qu'il ne pouvait payer le droit de passage. Le Buddha traversa le fleuve en volant à travers les airs.

Arrivé à Vārāṇasī, il fit sa tournée d'aumônes, mangea ce qu'on lui avait offert puis se dirigea vers le bois aux gazelles. Le groupe des cinq le vit arriver de loin. D'un commun accord, ils décidèrent de ne pas accueillir un être qui avait abandonné la pratique des austérités et qui s'était remis à manger des plats préparés : n'étant pas parvenu par les mortifications à découvrir le chemin qui permet de dépasser la loi de la condition humaine, comment pourrait-il y arriver, relâché et gourmand qu'il était devenu. Mais le voyant approcher avec tant de splendeur et de majesté, ils se précipitèrent pour l'accueillir. Il leur annonça qu'il était devenu un Tathāgata et qu'il était venu les retrouver afin de leur enseigner le chemin (mārga) qui mène à la non-mort (amṛtagāmin) découvert par lui seul. Il leur conféra l'ordination de bhikṣu et aussitôt les cinq eurent la tête rasée et obtinrent robe monastique et vase à aumônes.

Dans les plans célestes, les dieux se réjouirent de l'instant proche où le Tathāgata ferait tourner la roue de la doctrine (dharmacakrapravartana). Au cours de la première veille de la nuit, le Buddha garda le silence. Durant la deuxième veille, il les exhorta par un discours propre à enflammer. Dans la troisième et dernière veille, il fit tourner la roue de la doctrine en leur enseignant la voie du milieu

(*supra*, p. 214), le chemin à huit membres (*supra*, p. 215), les quatre nobles Vérités (*supra*, p. 209) et la théorie de la production conditionnée (*supra*, p. 220). Ājñāta Kauṇḍinya fut le premier à saisir la doctrine et à atteindre l'état d'arhant. Puis les jours suivants, ce fut le tour des quatre autres. Durant plusieurs jours, le Buddha instruisit trois d'entre eux pendant que les deux autres allaient faire leur tournée d'aumônes. La roue de la doctrine était dès lors tournée et la doctrine enseignée et transmise sans retour en arrière possible. De même le saṃgha était dorénavant fondé.

Commentaires

La mort des deux anciens guru du Buddha, Ārāḍa Kālāma et Udraka Rāmaputra, justifie l'obligation pour lui de trouver d'autres personnes à qui enseigner sa découverte. Le Buddha tourne donc sa pensée vers ses cinq anciens compagnons d'ascèse qui se trouvent être à Vārāṇasī. Cette petite histoire dans la grande histoire de sa vie est autant d'éléments narratifs qui ont permis aux biographes de faire le lien entre les cycles d'Uruvilvā et de Vārāṇasī, lieu, semble-t-il, où le Buddha remporta quelques succès de conversion à sa doctrine. Succès qu'il n'eut guère, par exemple, avec cet ascète ājīvika qui continua sa route à l'opposé de la sienne. Toutes les sources bouddhiques n'énumèrent pas les noms de ces cinq ascètes qui n'ont pas d'autre rôle que d'avoir été les premiers à entendre et à comprendre la doctrine. Leur simple désignation sous le terme de « ceux du groupe des cinq » (pañcavargika) ou « ceux de l'heureux groupe » (bhadravargīya) le confirme bien. Néanmoins ils n'ont guère laissé, dans l'histoire du saṃgha, le souvenir que laissèrent les grands disciples tels Mahākāśyapa, Śāriputra, Maudgalyāyana et Ānanda ou

même Devadatta. Mais c'est souvent le cas des disciples de la première heure.

Le récit du passage du Gange est intéressant pour deux raisons. À la différence des autres sources, le *Lalitavistara* précise que le batelier comprit, mais bien trop tard, qu'il avait raté là l'occasion d'accomplir un acte méritoire en faisant traverser gratuitement ce renonçant. Il alla rapporter l'exploit de ce dernier au roi Bimbisāra qui édicta aussitôt une loi interdisant aux passeurs de faire payer les bhikṣu. Le Gange apparaît donc comme la frontière entre le Magadha et le pays des Kāśi et inévitablement entre les cycles biographiques d'Uruvilvā et de Vārāṇasī. Ne possédant aucun bien de valeur et *a fortiori* de monnaie d'échange, les bhikṣu, au cours de leurs pérégrinations, bien obligés qu'ils étaient de traverser rivières et fleuves s'ils ne pouvaient franchir à pied quelque gué, restaient au bon vouloir des bateliers. Le texte atteste donc qu'au Magadha au moins, des dispositions avaient été prises afin que les bhikṣu n'aient pas à payer quelque somme que ce fut aux passeurs. Le fait que les rédacteurs firent remonter cette coutume au roi Bimbisāra montre qu'il ne devait pas en être toujours ainsi de leur temps et qu'ils avaient eu besoin de rappeler aux bhikṣu que le grand roi du Magadha avait, en son temps, aboli le droit de passage. Ceci n'a rien d'exceptionnel si l'on considère, par exemple, les dispositions prises par Aśoka pour les habitants de Lumbinī qu'il libéra de la taxe (bali) et mit au un huitième de l'impôt en nature (bhāga⁶⁹).

Par la décision des cinq de ne pas accomplir les rites de l'hospitalité, notamment en se levant pour accueillir (pratyuṭthāna) le Buddha et en le saluant en touchant ses pieds (upasaṃgrahaṇa), puis par leur précipitation à les accomplir dès qu'il s'approcha d'eux, les rédacteurs ont magnifié sa supériorité. En accomplissant finalement les rites d'hospitalité, les cinq témoignent que le Buddha leur est supérieur dans la voie de l'ascétisme et qu'ils le reconnaissent comme

Eveill . Leur ordination reprend celle de tout bhikṣu (*supra*, p. 152). Quant au récit de la mise en mouvement de la roue de la doctrine, celui-ci calque la structure ternaire des veilles au cours de la nuit de l'éveil. De ce fait, les rédacteurs avaient à indiquer les  v nements des deux premières veilles. Mais dans toutes les sources, ils n'ont guère eu d'inspiration et n'ont pas cherché à extrapoler. L'important était d'arriver à la dernière veille qui s'arrêtait au moment de l'aurore. C'est donc durant ce laps de temps que le Buddha fit tourner la roue de la doctrine (dharmacakra) tel un roi cakravartin qui fait tourner la roue de la loi pour tous ses sujets afin de les protéger et de leur assurer la prospérité. Cet enseignement à V r nas  fut l'occasion pour les rédacteurs d'exposer à nouveau les fondements de leur doctrine et y ajoutant, à la différence de l'épisode de l'éveil, l'énonciation de la voie du milieu et du chemin à huit membres, ceci afin que les nouveaux convertis, venant tout aussi bien du monde laïc que de la sphère de l'ascétisme, se conforment à la vie de bhikṣu et abandonnent leur ancien mode de vie. La figure construite de leur maître était là pour leur rappeler qu'il avait lui-même trouvé l'éveil et le nirv ṇa après avoir abandonné ces deux extrêmes et qu'il était le bhikṣu par excellence, le modèle à suivre.

Les rédacteurs du *Lalitavistara* se sont arrêtés là. Le jeune prince avait quitté le monde des plaisirs, celui des mortifications inutiles, vaincu M ra, atteint l'éveil et, en roi cakravartin, tourné la roue de la loi nouvelle impossible dorénavant à faire tourner en sens inverse. Sa quête à la recherche de la non-mort (amṛta)  tait achevée et sa mission de la dispenser à tous les êtres vivants accomplie. Cette biographie finit donc au moment même où commence la vie publique du fondateur durant laquelle il convertit de plus en plus de personnes à sa doctrine et fut reconnu enfin comme un maître d' cole  rama ique.

6. Premières prédications et conversions

Le premier à prendre refuge dans le Buddha, sa doctrine et sa communauté fut Yaśas, le fils d'un riche banquier, marchand ou notable de Vārāṇasī, qui vivait dans le luxe et les plaisirs qu'offrait la vie citadine. Une nuit, réveillé avant l'heure, il vit, à la lueur d'une lampe à huile, les corps endormis des musiciennes qui l'entouraient. Il eut l'impression d'être au milieu d'un charnier. Affligé par cette vision, il quitta la maison. Ayant laissé ses sandales en or sur la berge d'une rivière, il traversa cette dernière et s'approcha du Buddha qui se promenait par là au petit matin. Yaśas lui révéla son horripilation. Le Buddha lui déclara alors qu'il détenait le moyen d'y mettre fin et lui enseigna la doctrine. Yaśas prit refuge et devint bhikṣu. Au matin, ne le voyant pas à la maison, son père le fit rechercher et lui-même découvrit ses sandales au bord de la rivière. Il la franchit et se dirigea vers le bois aux gazelles. Le voyant venir, le Buddha déroba à la vue du riche marchand son fils par sa puissance surnaturelle. Il put ainsi lui enseigner la doctrine et le père de Yaśas prit refuge à son tour et devint le premier fidèle laïc (upāsaka). Puis le Buddha fit réapparaître son fils qui lui demanda l'ordination. Une fois reçue, avec l'accord de son père, Yaśas devint un arhant. Le marchand les invita tous deux à venir prendre leur repas chez lui. L'enseignement qu'il professa à la parenté de Yaśas porta ses fruits et la mère et l'ancienne épouse du jeune homme devinrent les premières fidèles laïques (upāsikā). Lorsque quatre amis (Vimala, Subāhu, Pūrṇajit et Gavāmpati) de Yaśas apprirent que celui-ci avait quitté le foyer pour la vie de religieux mendiant, ils allèrent le trouver et en firent autant en recevant du Buddha l'ordination. D'autres suivirent encore, un groupe de cinquante compagnons de Yaśas puis Nālaka ou Naradatta qui accomplit ainsi le souhait de son oncle, le ṛṣi Asita.

La première saison des pluies après l'Eveil étant terminée, le Buddha exhorta le groupe des cinq à partir en tournée séparément afin d'annoncer et d'expliquer par compassion la doctrine aux hommes en vue de leur salut. Quant à lui, il se mit en route pour le village d'Uruvilvā. Sur le chemin, Māra tenta, à deux reprises, d'introduire le doute dans son esprit : « Non délivré, tu penses de toi-même être délivré. Qu'est-ce à dire lorsque tu penses : "Je suis délivré" ? Tu es attaché par des liens étroits. Tu ne seras pas délivré de moi, ô śramaṇe⁷⁰. » Ce à quoi le Buddha rétorqua : « Délivré je suis de tous les liens et divins et humains. Sache-le, ô Malin, tu es abattu, ô Toi qui mets fin [à la vie]⁷¹. » Māra ainsi débouté, le Tathāgata poursuivit son chemin vers Uruvilvā. Dans un bosquet, vingt-neuf jeunes hommes se divertissaient avec leurs épouses et un trentième avec une courtisane. Cette dernière vola un objet et s'enfuit. En la recherchant, ces trente de l'heureux groupe tombèrent sur le Buddha assis au pied d'un arbre. Ils se renseignèrent auprès de lui afin de savoir s'il n'avait pas vu passer la courtisane qui les avait volés. Mais, à son tour, il leur demanda s'il n'était pas plus préférable de se chercher soi-même que de chercher cette femme. Le groupe des trente en convint et écoutèrent la doctrine de la bouche du Buddha qui leur conféra ensuite l'ordination. Tous devinrent des arhant.

Arrivé à Uruvilvā, le Buddha parvint à convertir les trois frères Kāśyapa : Kāśyapa d'Uruvilvā, Kāśyapa de la rivière et Kāśyapa de Gayā. L'aîné, Uruvilvākāśyapa, un ascète au chignon ou à la tresse qui vénérât le dieu du feu Agni, fut le plus difficile à convaincre et le Buddha dut user de tous ses pouvoirs surnaturels pour y arriver. Il terrassa un terrible serpent (nāga) qui crachait fumée et feu et qui demeurait dans la hutte de ce Kāśyapa. Ce dernier n'avait jamais pu en venir à bout. Le Buddha le mit alors dans son vase à aumônes et le présenta à l'ascète. Une autre fois, lors d'une inondation, Kāśyapa s'inquiéta du sort du Buddha et partit en barque à sa recherche. Selon

les sources, il le vit marcher sur les eaux ou marcher sur la terre après en avoir fait refluer les eaux. Finalement, il se convertit ainsi que ses cinq cents disciples. Afin de recevoir l'ordination, tous, après s'être rasés, jetèrent à la rivière Nairāṇjanā leur tresse, leurs cheveux et leurs poils de barbe ainsi que leurs ustensiles sacrificiels. En les voyant passer devant eux, emportés qu'ils étaient par le courant, les deux autres frères et leurs disciples, respectivement au nombre de trois cents et de deux cents, vinrent trouver leur aîné. Il leur annonça que la voie du Buddha était supérieure à la sienne. Tous se convertirent. Le Buddha fut alors à la tête d'une communauté de mille bhikṣu. Sur la montagne Gayāśīrṣa ou Gajāśīrṣa, il leur enseigna que toute chose était, en ce bas monde, embrassée par le feu du désir, de la vieillesse, de la maladie et de la mort.

D'Uruvilvā, le Buddha, accompagné de ses nouveaux disciples à tresse ou à chignon (jaṭila), monta à Rājagṛha afin de tenir sa promesse faite autrefois au roi Bimbisāra. Ce dernier se rendit au bois où résidait le Buddha et, après l'avoir salué, s'assit à ses côtés. Mais subitement les gens furent saisis d'un doute. De Kāśyapa d'Uruvilvā et du Buddha qui était le maître ? Alors Uruvilvākasyapa déclara devant l'assemblée réunie : « Le Bienheureux est mon maître [et] moi je suis le disciple du Sugata⁷². » Le roi invita le Buddha et ses disciples à venir prendre leur repas le lendemain chez lui. À cette occasion, il lui fit don du parc des Bambous (Veṇuvana) où le saṃgha pourrait désormais résider durant la saison des pluies. Brāhmaṇes et maîtres de maison de Rājagṛha se convertirent en masse et le roi du Magadha écouta l'enseignement du Buddha avant de se retirer en son palais.

Dans cette ville royale, vivait le maître Saṅjaya. Son disciple Śāriputra, après avoir rencontré Aśvajit, prit refuge tout comme à sa suite Maudgalyāyana. Ils invitèrent leur guru Saṅjaya à faire de même

mais celui-ci refusa. Śāriputra et Maudgalyāyana partirent donc rejoindre le Buddha, entraînant à leur suite tous les disciples de Saṅjaya (voir le texte du *Mahāvastu*, *supra*, p. 64). À Rājagṛha, vivait également le fils d'un brāhmaṇe, Mahākāśyapa, qui avait passé aux côtés de son épouse douze années dans la chasteté. Il vint à recevoir l'ordination par le Buddha, à se voir offrir la propre robe de ce dernier et à être autorisé à partager son siège. De passage pour ses affaires commerciales, le riche marchand Anāthapiṇḍada eut l'occasion d'entendre la parole du Buddha et le convia à lui rendre visite à Śrāvastī. Les habitants de Rājagṛha commencèrent progressivement à s'interroger sur les causes de toutes ces conversions. Leur mécontentement de voir ainsi tous ces fils de bonne famille devenir religieux mendiants gronda. Le Buddha rassura ses disciples et leur prédit qu'au septième jour toute cette irritation cesserait.

Commentaires

L'histoire de la conversion de Yaśas et de sa parentèle fait partie de ces nombreux récits de conversions autonomes qui parsèment la littérature bouddhique. Il se peut donc que la structure et les éléments narratifs aient servi de base aux biographes pour construire l'épisode du Grand Départ du jeune prince Siddhārtha Gautama. Le texte a pour finalité de préciser les démarches à entreprendre afin de postuler au statut soit de bhikṣu (*supra*, p. 149), soit d'upāsaka (*supra*, p. 161). Nous y retrouvons la prise de refuge, l'accord parental obligatoire, mais aussi l'invitation faite au Buddha de venir prendre le repas chez le maître de maison, l'enseignement dispensé et la prise de refuge propre aux fidèles laïcs. La conversion de Yaśas entraîne celle de ses amis. Ainsi revient le thème, cher aux bouddhistes, de la contagion de la prise de refuge dans le Buddha, sa doctrine et sa communauté (voir

le texte du *Mahāvastu* sur la conversion des disciples Śāriputra et Maudgalyāyana, *supra*, p. 64).

Après avoir exposé le cycle de Vārāṇasī, les biographes ont poursuivi avec celui du Magadha. C'est pourquoi le Buddha se voit obligé, sous la plume de ses hagiographes, de retourner à Uruvilvā afin de convertir les trois frères Kāśyapa. L'épisode de conversion de l'heureux groupe des trente, dont le nom calque celui de l'heureux groupe des cinq, est là encore une histoire autonome locale insérée lors du voyage du Buddha. Quant à l'histoire de la conversion des trois Kāśyapa, elle devait certainement tenir une place de choix dans le cycle d'Uruvilvā et plus largement du Magadha. La rivalité entre l'aîné des trois frères et le Buddha est notoire. Elle invite à envisager un conflit entre ces ascètes à la tresse et les moines bouddhistes. Ces derniers les auraient supplantés dans cette région, peut-être après avoir eu gain de cause auprès de l'autorité royale comme le suggérerait la confession d'Uruvilvākāśyapa devant le roi et toute l'assemblée des brāhmaṇes et des notables de chacune des villes du Magadha. Différente est la réaction de Sañjaya qui tantôt est identifié à Sañjayin Vairaḍī (*supra*, p. 202) tantôt ne l'est pas. S'il perd tous ses disciples, il n'en demeure pas moins fidèle à sa propre doctrine. Dans tous ces récits de conversion, les rédacteurs ont magnifié la facilité avec laquelle le Buddha remporta tant de succès auprès de toutes les catégories d'ascètes et de brāhmaṇes comme auprès de toutes les populations. Le roi Bimbisāra est présenté sous les traits d'un zéléateur qui, à l'instar de nombreux rāja suivant une ancienne coutume, rend visite aux ascètes de passage sur son territoire et offre à la communauté un lieu de relâche pour la saison des pluies.

Le *Mahāvastu* s'achève sur la donation du parc des Bambous par le roi Bimbisāra. Mais cette biographie de l'école des Mahāsāṃghika-Lokottaravādin, dont l'ordre chronologique des épisodes de la vie du Buddha est défectueux, comporte également le récit de conversion des

deux grands disciples Śāriputra et Maudgalyāyana ainsi que celui de l'ordination de Mahākāśyapa. De même, sont présentées la visite du Buddha à Kapilavastu, les tensions au sein de la famille royale, l'épineuse question du temps de gestation de son fils Rāhula et la conversion de cinq cents Śākya. Ces épisodes ne sont tout simplement pas à la place qui leur revient dans la trame narrative de la vie du Buddha.

7. Pérégrinations et enseignements

Bien que situés au nord de la plaine gangétique, les Śākya de Kapilavastu eurent néanmoins connaissance de la renommée toujours plus grandissante du Buddha. Comme beaucoup d'habitants d'autres villes, ils souhaitaient accueillir un tel sage issu de leur propre clan. À plusieurs reprises, le roi Śuddhodana envoya des émissaires à son fils afin qu'il vînt les visiter. Mais tous, dès qu'ils furent en contact avec le Buddha, prirent refuge, reçurent l'ordination, augmentèrent le nombre des bhikṣu du saṃgha et ne retournèrent aucunement à Kapilavastu. Le roi dut finalement dépêcher Udāyin, un ami d'enfance du Buddha, ainsi que Chandaka, son ancien cocher, pour décider le Buddha à revenir au pays natal. Mais lorsque Śuddhodana vint à la rencontre de son fils, il rencontra sur le chemin l'avant-poste du saṃgha. Horrifié de voir de tels religieux mendiants et d'imaginer son fils devenu comme l'un d'eux, le roi rentra en son palais. Le Buddha envoya à son tour Udāyin qui assura à Śuddhodana qu'il était tout aussi glorieux d'être le père d'un Buddha que d'un roi Cakravartin. Finalement, tous se rencontrèrent au parc des Banians (Nyagrodhārāma) mais nul ne voulut s'incliner le premier. Le Buddha résolut d'user, une fois encore, de sa puissance surnaturelle et apparut aux yeux de tous marchant sur un promenoir aérien au-dessus des grands arbres. Cet exploit évita aux Śākya de se prosterner. Tous, en

effet, avaient la tête en dessous des pieds du Buddha. Mais plus qu'une solution trouvée au problème des salutations dues suivant le rang de chacun, ce prodige força l'admiration des Śākya. Le roi vint à se convertir ainsi qu'un certain nombre de sa parentèle. Des fils de familles furent aussi conviés par le roi à grossir le saṃgha. Nanda, le demi-frère du Buddha et l'héritier du trône, reçut l'ordination de force. Toujours amoureux de sa fiancée, le Buddha dut l'emmener à travers les airs pour lui montrer une guenon qu'un incendie de forêt avait mutilée. Puis il le porta au ciel des Trente-trois dieux afin de lui faire voir les belles Apsaras qui y vivaient. Nanda convint qu'il y avait autant de différence entre sa fiancée et la guenon qu'entre les Apsaras et sa fiancée. Il se résigna à suivre la voie des bhikṣu et la pratique des actes méritoires dans le seul but de renaître au ciel d'Indra où il aurait alors tout le loisir de vivre en compagnie des Apsaras. Puis, après avoir suivi l'enseignement graduel du Buddha, il se détacha finalement des liens du désir et atteignit l'état d'arhant. Rāhula, alors âgé de six ans, réclama à son père son héritage. Par cette ruse, Yaśodharā avait un instant nourri l'espoir de voir son ancien époux, âgé d'environ trente-huit ans, revenir auprès d'elle. Ce dernier accepta de lui transmettre son héritage. Mais celui-ci ne consista qu'en une seule et grande richesse : le dharma qu'il avait découvert et dont il était le détenteur. Rāhula fut donc ordonné et entra dans le saṃgha des bhikṣu.

Après leur départ de Kapilavastu, le Buddha et son assemblée de disciples furent rejoints par cinq cents Śākya ainsi que par ses cousins (les frères Devadatta et Ānanda et les frères Mahānāman et Aniroddha) qui, tous, reçurent l'ordination. Anāthapiṇḍada les accueillit à Śrāvastī et offrit au Buddha et à sa communauté le magnifique bois de Jeta (Jetavana), parc qui portait le nom de l'ancien propriétaire auquel il l'avait acheté à prix d'or. Il y fit construire un grand saṃghārāma dans lequel le Buddha passa sa deuxième saison

des pluies après l'Éveil. Śrāvastī était la capitale royale du pays du Kosala sur lequel régnait Prasenajit (*supra*, p. 95), suzerain des Śākya. Si le roi vint à plusieurs reprises s'entretenir avec le Buddha lorsqu'il résidait au Jetavana, il ne semble pas s'être pour autant converti à la doctrine bouddhique. D'après les centaines de sūtra pālis, qui ont pour récit cadre le Jetavana, Śrāvastī demeure la ville où le Buddha résida le plus souvent. Il y passa vingt-cinq saisons des pluies selon la tradition des Theravādin.

Au cours de la troisième saison des pluies après l'Éveil, le Buddha, qui demeurait alors au Veṇuvana de Rājagṛha, se vit dans l'obligation de se rendre à Vaiśālī afin d'arrêter une épidémie de peste qu'aucun de ses six rivaux (*supra*, p. 202) n'avait pu empêcher de se propager. Ce fut par cet exploit que le Buddha fit son entrée dans la ville des Licchavi où il fut grandement honoré.

À la mort de Śuddhodana, Mahāprajāpatī Gautamī demanda au Buddha son entrée dans le saṃgha afin de suivre la vie de renonçant. Mais son fils adoptif refusa. Après la crémation de son père, le Buddha s'en retourna à Vaiśālī. Sa mère adoptive, accompagnée de filles de bonne famille, après avoir rasé leurs cheveux et revêtu les vêtements monastiques, vint à son tour à Vaiśālī trouver le Buddha. De nouveau, elle l'implora d'accéder à sa requête. Ānanda intercédait en sa faveur et le Buddha finit par accepter l'entrée des femmes dans le saṃgha. L'ordre des bhikṣuṇī ne put voir le jour qu'à la seule condition que les nonnes observent huit devoirs impératifs (voir texte du *Bhikṣuṇīvinaya*, *supra*, p. 68) édictés par le fondateur.

Ce fut à Śrāvastī, et non à Rājagṛha où le roi Bimbisāra était par trop favorable au Buddha, que ce dernier remporta une victoire doctrinale contre ses six rivaux (*supra*, p. 202) lors d'une joute orale sous l'arbitrage du roi Prasenajit. Non content d'avoir défait ses adversaires en leur prouvant l'inanité de leur doctrine, il accomplit

encore un exploit qui diffère selon les sources des écoles bouddhiques : en un instant il aurait fait pousser jusqu'au ciel un manguier avant de s'asseoir à son pied et de réfuter ses détracteurs, ou bien du sol aurait surgi un gigantesque lotus à mille pétales sur lequel il se serait assis, ou bien il aurait multiplié à l'infini son image dans le ciel ou bien encore il aurait emprunté un arc en ciel pour se déplacer d'est en ouest. De là, il monta au ciel des Trente-trois dieux afin d'enseigner durant trois mois la doctrine à sa mère Māyā puis redescendit dans toute sa gloire, encadré de Brahmā et de Śakra, par un triple escalier, à Sāmkāśya, ville située à l'ouest de Śrāvastī, dans le Doāb.

Mais les rivalités ne firent que commencer et chacun se mit à commanditer des forfaits. Le Buddha fut accusé d'avoir mis enceinte la ravissante Ciñcā, qui, une fois la supercherie découverte, tomba directement dans les enfers, d'avoir entretenu des relations avec Sundarī puis de l'avoir assassinée afin de la faire taire à jamais. Mais là encore, les vrais criminels furent finalement découverts, etc. Des dissensions éclatèrent également au sein du saṃgha entre bhikṣu, notamment dans la communauté de Kauśāmbī, ou bien entre bhikṣu des communautés de Kauśāmbī et de Vaiśālī. Devadatta estima être en mesure de diriger le saṃgha à la place du Buddha, avancé en âge. Il aurait, par ailleurs, conseillé le prince Ajātaśatru de monter sur le trône. Pour ce faire, ce dernier emprisonna son père, le roi Bimbisāra, qu'il laissa mourir de faim. Fort de son royal allié, Devadatta tenta à plusieurs reprises à la vie de son cousin par l'emploi de tueurs à gage, la chute d'un rocher, la charge d'un éléphant furieux. Mais à chaque fois, le Buddha en sortit indemne : les assassins se convertirent, le rocher ne le blessa que légèrement au pied, l'éléphant fut apaisé par sa maitrī. Ne pouvant accéder à la tête du saṃgha, Devadatta s'en sépara entraînant avec lui cinq cents bhikṣu de Vaiśālī. Les deux grands disciples Śāriputra et Maudgalyāyana allèrent trouver ces

schismatiques et tentèrent de les remettre dans le droit chemin. Ils y parvinrent pour nombre d'entre eux. Le sol s'ouvrit sous les pieds de Devadatta et de Kokālika (*supra*, p. 48) et tous deux furent précipités dans les enfers.

Le Buddha visita la place forte de Pāṭaligrāma (la future Pāṭaliputra) et prédit sa gloire à venir. De là, il monta à Vaiśālī où la courtisane Āmrapālī vint aussitôt le trouver pour lui rendre hommage. Invité à prendre son repas chez elle, il accepta. Alors qu'elle s'en retournait en conduisant son char tiré par des bœufs, elle eut un accrochage avec les chars des seigneurs Licchavi de Vaiśālī qui arrivaient en sens inverse afin d'aller rendre hommage au Buddha. Elle leur annonça qu'elle avait déjà invité le Buddha. Les Licchavi avaient été pris de cours. Ils lui proposèrent de leur céder cette invitation contre des milliers de pièces d'or. Mais la courtisane refusa et fut la première à avoir eu le privilège de préparer le repas pour le Buddha et ses disciples et à entendre sa prédication. Devenue fidèle laïque, elle lui fit don de son bois de Manguiers.

Puis vint le temps où le roi Prasenajit fut renversé par son fils Virūḍhaka qui marcha immédiatement contre le petit royaume vassal du nord, celui du clan des Śākya. Le roi du Kosala l'extermina d'autant plus facilement que les Śākya, convertis à la non-cruauté (ahimsa), refusèrent de verser la moindre goutte de sang et n'opposèrent aucune résistance. Ainsi s'éteignirent les Śākya faute d'avoir rempli leur devoir de kṣatriya. Mais rien ne pouvait remplacer, dans la tradition bouddhique, la valeur de ces sacrifices qui étaient autant d'actes méritoires. Les Śākya auraient assurément une renaissance heureuse.

Commentaires

Dans son *Buddhacarita*, Āśvaghoṣa passe rapidement sur certains évènements ou même semble en ignorer d'autres. Cela est dû à la profusion et à la diversité des épisodes qui composaient ces cycles régionaux ou locaux dont l'auteur n'avait pas toujours eu connaissance. Si l'on examine le plan de l'œuvre, on constate que l'Éveil et la mise en mouvement de la roue de la loi sont au centre de sa biographie. Rien de plus normal. Si le cycle de Kapilavastu est privilégié, l'auteur a largement puisé dans ceux du Magadha, de Śrāvastī et de Vaiśālī.

Le cycle de Kapilavastu se poursuit donc avec le retour du Buddha dans sa terre natale et les difficultés qu'il rencontra à convaincre son père de l'éminence du statut d'Éveillé qu'il avait acquis. Dans le *Buddhacarita*, Āśvaghoṣa décrit les exploits que le Buddha dut accomplir afin d'en convaincre son père et qui complètent ceux d'autres sources. Il s'envola dans les airs jusqu'au soleil, plongea dans le sol comme s'il s'agissait d'eau ou bien marcha sur l'eau comme s'il s'agissait du sol. Bien que n'étant pas roi cakravartin, il n'en était pas moins le seul fils, durant la présente ère cosmique, à pouvoir offrir à son père le chemin qui mène à la délivrance. Le roi se convertit ainsi que nombre de citadins, de fils de bonne famille et de cousins. Le cycle de Kapilavastu était composé de récits relatant chacune des conversions des principaux parents du Buddha. Nous en avons mentionné quelques-unes. L'histoire de celle de Nanda, demi-frère du Buddha et héritier du trône, inspira à Āśvaghoṣa la composition de son ouvrage édifiant intitulé *Saundarananda* (*Le beau Nanda*). Mais sous la plume de biographes, toutes ces conversions avaient pour finalité d'expliquer comment la lignée royale des Śākya finit par s'éteindre et Kapilavastu par n'être plus que ruine. En effet, depuis longtemps les bhikṣu qui s'étaient intéressés quelque peu aux origines de leur

fondateur se rendirent compte que cette ville, malgré les histoires qui circulaient, n'était en rien la grande cité royale d'un roi cakravartin. Et ils durent justifier cette incohérence de l'histoire. S'il n'existait pas de lignée royale Śākya en leur temps, c'est qu'elle avait dû s'éteindre. Et ceci n'avait pu arriver qu'à la seule condition que les Śākya aient pratiqué l'observance stricte de l'une des règles fondamentales prônées par le Buddha, à savoir l'interdiction de tuer tout être vivant. Le cycle de Kapilavastu s'arrête donc avec l'extermination justifiée du clan des Śākya.

Le cycle de Śrāvastī regroupait également de nombreux épisodes de la vie du Buddha. Le Jetavana, offert par Anāthapiṇḍada, fut le lieu de prédilection du Buddha pour y passer la saison des pluies. Non seulement un grand nombre de sūtra pālis ont pour récit cadre ce saṃghārāma mais encore des biographies, comme le *Divyāvadāna*, les *Jātaka* ou le *Lalitavistara*. La moindre distance qui sépare Śrāvastī de Kapilavastu, l'alliance matrimoniale passée entre les Śākya et le roi Prasenajit, la récurrence de ses entretiens avec le fondateur furent autant d'éléments qui prouvaient aux yeux des rédacteurs les liens étroits qui avaient uni le Buddha au roi du Kosala. Il se pourrait également que le Buddha vînt à quitter Śrāvastī après le renversement de Prasenajit par son fils, préférant vivre et poursuivre son enseignement au Veṇuvana de Rājagṛha. Quoi qu'il en soit, les pèlerins pouvaient toujours admirer les cavités naturelles non loin du saṃghārāma qu'on leur présentait comme les lieux où furent engloutis et jetés aux enfers l'éhontée Ciñcā ainsi que le jaloux Devadatta et son acolyte Kokālika. Śrāvastī, loin du lieu de l'Éveil du fondateur, loin du bois aux Gazelles dans lequel il fit tourner la roue de la Doctrine, n'avait rien à leur envier. Car c'était à Śrāvastī, disait-on, que le Buddha avait réfuté les thèses de tous ses détracteurs et mis un terme à la vanité et à l'arrogance de tous ces faux maîtres. Śrāvastī avait donc, comme toutes les autres régions de la plaine du Gange, son cycle bien

à elle dont l'exploit accompli contre les rivaux valait bien une naissance, un Éveil, une mise en mouvement de la roue de la Doctrine et un parinirvāṇa. Śrāvastī revendiquait son droit à être un haut lieu de pèlerinage. Ce que les biographes ne lui refusèrent pas et qu'ils défendirent par la rédaction de tant de hauts faits accomplis et d'enseignements dispensés par le Buddha en cette ville.

Le cycle de Vaiśālī revient à plusieurs reprises dans la biographie du Buddha. Cette ville gardait le souvenir du passage du fondateur. Non seulement celui-ci y vécut et accomplit des exploits dans ses vies antérieures lorsqu'il n'était encore qu'un bodhisattva, mais il y suivit l'enseignement du maître Ārāḍa Kālāma après son Grand Départ de Kapilavastu. Vaiśālī pouvait s'enorgueillir d'avoir accueilli le bodhisattva avant les autres villes du Magadha, du Kāśī et du Kosala. Cette cité avait aussi gardé en mémoire la délivrance de l'épidémie de peste et surtout la demande appuyée de Mahāprajāpatī Gautamī au fondateur. L'ordre des bhikṣuṇī y vit donc le jour. Dans le *Bhikṣuṇī-vinaya* des Mahāsaṃghika Lokottaravādin, ce récit se déroule à Śrāvastī et non à Vaiśālī. À cette entrée des femmes dans le saṃgha, les rédacteurs ont ajouté le récit de l'attirante courtisane Āmrapālī qui, par sa dévotion toute féminine, avait pris de court les grands seigneurs virils Licchavi de la ville. C'était l'occasion pour les auteurs d'insérer, dans cette histoire, la mise en garde, faite par le Buddha à ses bhikṣu, contre les redoutables charmes féminins, de ces femmes qui, dorénavant, étaient admises au sein du saṃgha même en tant que religieuses mendiante et dont les bhikṣu auraient à s'occuper (*supra*, p. 160). La communauté des bhikṣu de Vaiśālī avait aussi été, quelque temps après la mort du Buddha, le théâtre d'un grave manquement aux règles disciplinaires qui avait conduit à un schisme (*supra*, p. 97). Il n'en fallut pas plus pour les rédacteurs pour rattacher à cette communauté de Vaiśālī le schisme de Devadatta dont les partisans étaient tous issus des Vṛji de cette même ville. Mais plus encore, les

habitants pouvaient montrer aux pèlerins l'Étang du singe au bord duquel le Buddha aimait à séjourner. C'était ici, disait-on, qu'un jour un singe remplit d'un breuvage doux (madhu), certainement du jus de palme, le vase à aumônes du fondateur. Non seulement ce doux liquide désaltéra le maître mais plus encore, sans jamais ni s'épuiser ni s'altérer en saveur, tous les membres du saṃgha qui se trouvaient être à ses côtés.

Ainsi, chacune des communautés bouddhiques implantées autour des capitales des petits pays de la plaine gangétique mit à profit le souvenir du passage et des séjours du fondateur afin de montrer leur ancienneté et asseoir leur autorité. Le récit des circonstances qui amenèrent des zélateurs à offrir au Buddha des lieux de relâche pour la saison des pluies autour des différentes capitales, a pour objectif principal de rappeler l'histoire de la fondation des différents saṃghārāma et de garantir l'authenticité des enseignements dispensés par les écoles bouddhiques qui y résidaient. Les fidèles bouddhistes, qu'ils aient été bhikṣu ou upāsaka, se devaient donc de ne pas négliger de venir visiter ces lieux saints. Si Kapilavastu, Gayā, Vārāṇasī et Kuśinagara étaient les quatre grands pèlerinages incontournables – les quatre grandes étapes sur terre lors de la dernière existence du bodhisattva (descente du ciel Tuṣita, Éveil, mise en mouvement de la roue de la Doctrine, parinirvāṇa) –, quatre autres villes, Śrāvastī, Sāmkāśya, Rājagṛha et Vaiśālī, revendiquaient également son passage et les exploits miraculeux qu'il y avait accomplis ou les miracles qui s'y étaient produits : prodige magique contre les détracteurs, descente du ciel d'Indra, subjugation de l'éléphant furieux, offrande du singe. Tous ces cycles régionaux se développèrent donc autour de ces huit lieux de pèlerinage et furent à l'origine d'un grand nombre de récits que des biographes tentèrent, avec plus ou moins d'habileté, de coordonner afin d'établir une biographie traditionnelle du fondateur, pour la fixer définitivement. À ce titre, nous pourrions dire que ces

biographies autonomes complètes ou incomplètes sont autant de guides de pèlerinages. Ceci apparaît très clairement, par exemple, dans le *Lalitavāsita*. Ses rédacteurs ont eu le souci de préciser, par des récits étiologiques qui reprenaient certainement les explications des cicérones, l'emplacement des lieux qui étaient marqués par des caitya. Ces derniers avaient été bâtis en grand nombre afin de commémorer le passage du Buddha et de conserver un objet dont on affirmait qu'il s'était servi, quelques cheveux ou poils de barbe qu'il avait rasés après son Grand Départ, etc. Les fidèles s'y pressèrent afin d'obtenir, par quelque acte de dévotion, une renaissance au ciel (svarga), c'est-à-dire une heureuse destinée (sugati) *post-mortem*, mais aussi et surtout dans l'immédiat, prospérité, guérison, protection et réalisation de tous les souhaits formulés au plus profond de leur cœur.

8. Le parinirvāṇa et le partage des reliques

Alors qu'il se trouvait au village des Bambous (Veṇugrāmaka), près de Vaiśālī, le Buddha tomba gravement malade. Les sources ne fournissent aucune indication précise sur les symptômes. Elles se contentent d'affirmer qu'il était atteint d'une grave maladie, qu'il ressentit de multiples douleurs dans tout le corps et qu'il supporta le mal avec courage et patience. Se retirant avec Ānanda au sanctuaire de Cāpāla (Cāpālacaitya), il s'assit sur sa natte au pied d'un arbre. Il révéla alors à son disciple que les Tathāgata, qui ont cultivé les quatre bases de la puissance surnaturelle, pouvaient prolonger leur vie durant une ère cosmique ou jusqu'à la fin d'une ère cosmique. Mais Ānanda demeura silencieux et n'incita nullement le Buddha à faire usage d'une telle puissance surnaturelle. Māra vint alors rappeler au Buddha sa promesse d'entrer dans le nirvāṇa dès que le saṃgha serait constitué des bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka et upāsikā, parfaitement bien instruits, tous devenus des śrāvaka (*supra*, p. 231). Le Buddha promit

à Māra d'entrer dans le parinirvāṇa dans trois mois. La terre se mit à trembler et Ānanda s'enquit de la cause d'un tel phénomène auprès du maître. Il lui annonça qu'il venait de décider du rejet de ses compositions vitales (āyuhśamskāra) suivant la promesse faite à Māra. Ānanda lui demanda de différer cette entrée dans le parinirvāṇa grâce à sa capacité de prolonger sa vie mais le Buddha lui rétorqua qu'il n'était plus temps de s'en préoccuper.

Avant de quitter Vaiśālī, le Buddha regarda pour une dernière fois ce charmant endroit où il avait aimé passer les saisons des pluies. Affaibli, il invita néanmoins Ānanda à l'accompagner jusqu'au village de Pāpā (Pāpāgrāma), en pays Malla, où tous deux vinrent prendre leur repas chez Cunda, fils d'un artisan (karmāraputra). Ce serait le dernier repas du Buddha. Il lui fut servi à lui seul un régal de porc (pāli sūkaramaddava, skt sūkaramārdava). Il prit ensuite la direction de Kuśinagara mais tomba malade au cours du voyage. Les symptômes décrits dans les sources, douleurs abdominales, perte de sang et fièvre, invitent à supposer une crise de dysenterie. Assis sous un arbre, il demanda à Ānanda de lui rapporter de l'eau. Le fidèle cousin, disciple depuis vingt ans du Buddha, se rendit aussitôt à la rivière Kukustā. Mais, à ce même instant, cinq cents chariots la traversèrent et rendirent l'eau trouble. Selon les sources pālies, sanskrites ou chinoises, Ānanda rapporta de l'eau trouble et conseilla au Buddha de ne pas en boire et de ne s'en servir que pour rafraîchir son corps, ou bien il revint voir le Buddha pour lui annoncer que l'eau étant trouble, elle n'était d'aucune utilité. Mais à la troisième requête du Buddha, lorsqu'il retourna à la rivière, l'eau était de nouveau pure. Il s'émerveilla de la puissance surnaturelle du Tathāgata. Poursuivant leur route, ils rencontrèrent Putkasa qui est qualifié tantôt de haut conseiller des Malla (mahāmantrin), tantôt de disciple d'Ārāḍa Kālāma. Après s'être entretenus sur des sujets doctrinaux, Putkasa offrit au Buddha deux pièces d'étoffe couleur d'or dont Ānanda le

revêtit. Mais l'éclat des étoffes fut éclipsé par la splendeur émanant du corps du Tathāgata. Ce dernier expliqua aux deux hommes émerveillés qu'une telle brillance n'apparaissait que deux fois au cours de la vie d'un Buddha, au moment de son Éveil et au moment de son Extinction totale. Ayant pris congé de Putkasa, le Buddha prit un bain dans la rivière Kukutsā qui serait son dernier. Puis il arriva à Kuśinagara et s'installa au Bois des śāla. Ānanda disposa sa natte sur le sol entre deux arbres śāla afin de préparer sa couche. Puis le Buddha s'y allongea sur son flanc droit, face à l'ouest, la tête tournée vers le nord et posée sur son manteau plié en quatre. Ses pieds étaient posés l'un sur l'autre. S'ensuivirent les pleurs d'Ānanda que le Buddha consola ; l'ordination de Subhadra, renonçant très avancé en âge, qui vint s'entretenir avec le Buddha et qui fut le dernier à avoir été converti par lui ; les dernières exhortations à tous ses disciples et aux habitants du pays des Malla ; le rappel que dorénavant le Dharma et les Vinaya seraient à la tête du saṃgha (*supra*, p. 130). Puis, à la troisième et dernière veille de la nuit, le Buddha plongea dans la méditation (dhyāna) pour atteindre le quatrième stade. Certaines sources lui font redescendre ces états de conscience avant de les lui faire remonter. C'est parvenu au quatrième stade de dhyāna (*supra*, p. 218) qu'il s'éteignit définitivement et parvint à l'Extinction totale (parinirvāṇa). Les deux arbres śāla firent pousser leurs fleurs hors de saison et les firent tomber tout autour du corps du Buddha. Les dieux des plans célestes firent également pleuvoir des milliers de fleurs. La terre trembla, le ciel tonna, les éléments atmosphériques se déchaînèrent.

Les funérailles du Buddha furent organisées selon un rite funéraire qui varie légèrement d'une source à l'autre. Conformément aux recommandations que le Buddha avait formulées avant de mourir, ce fut les fidèles laïcs qui entreprirent les rites funéraires propres aux rois cakravartin. Ils rendirent un dernier hommage au Buddha par des

offrandes de fleurs et de parfums, par des chants et de la musique instrumentale. Puis le corps fut emmené en grande pompe dans la ville de Kuśinagara. La toilette mortuaire faite, il fut enveloppé d'étoffes puis plongé dans une cuve d'huile durant sept jours. Certaines sources décrivent sa mise en bière dans deux ou trois cercueils en fer, en bois et en or emboîtés les uns dans les autres. Il semblerait que le corps ait été immergé dans un cercueil en fer rempli d'huile qui fut fermé à l'aide d'un couvercle puis déposé dans un autre cercueil, cette fois-ci, en bois. Mahākāśyapa, qui selon Aśvaghōṣa était à Rājagṛha, apprit la mort du maître et prit le chemin de Kuśinagara. Le bûcher funéraire fut installé. Mais le feu ne prit pas tant que Mahākāśyapa n'eut pas rendu hommage au Buddha. Ce qu'il fit dès son arrivée sur le lieu de la crémation. Selon les sources, qui divergent, ce fut le roi des Malla, Mahākāśyapa ou bien le Buddha lui-même par sa puissance surnaturelle qui enflamma le bûcher. Après la crémation, les ossements du Buddha furent récupérés, nettoyés puis mis dans une urne funéraire en or. Celle-ci fut emportée à Kuśinagara par les Malla qui la gardèrent jalousement enfermée dans une cage ou une tour, elle-même protégée par des forces armées. Ils justifiaient leur acte en affirmant que le Buddha était mort sur le sol de leur village (grāmakṣetra).

Mais les peuples qui avaient connu le Buddha pour avoir séjourné et enseigné parmi eux revendiquèrent également le droit de posséder des reliques du fondateur. En refusant, les Malla se mirent dans une situation dangereuse. En effet, selon les sources, des fidèles laïcs des pays voisins, mécontents, vinrent réclamer une part des reliques ou bien les rois de ces peuples, en colère, marchèrent avec leur armée sur Kuśinagara. Parmi eux, se trouvaient le roi Ajātaśatru du Magadha, les seigneurs Licchavi de Vaiśālī, les Śākya rescapés du massacre de Kapilavastu, les Bulaka de Calakalpa, les Krauḍya de Rāmagrāma, les Malla de Pāpāgrāma, les brāhmaṇes de Viṣṇudvīpa. Les Malla de

Kuśinagara, qui avaient pour eux leur robustesse (malla), se préparèrent, à l'extérieur du village, à affronter les lignes ennemies. Un brāhmaṇe, du nom de Dhūmrāsagotra, se plaça entre les deux armées et tint à les prévenir qu'aucun des deux camps en sortirait indemne. Il leur rappela que l'enseignement du Buddha, qu'ils avaient tous entendu, reposait sur la bienveillance (maitrī) et la paix (kṣema). Il exhorta les Malla à partager les reliques afin que des tumuli funéraires (stūpa) pussent être bâtis et permettre ainsi aux différents peuples de trouver la délivrance. Les deux parties cédèrent et le brāhmaṇe partagea les reliques en huit lots, gardant pour lui l'urne funéraire. Arrivé trop tard, le brāhmaṇe Pippalāyana recut les braises du bûcher funéraire.

Commentaires

Les sources textuelles ne nous renseignent guère sur l'âge du Buddha. Tout au plus certains rédacteurs essayèrent-ils de calculer l'âge de leur fondateur à rebours à partir du parinirvāṇa dans lequel il serait entré à un âge avancé symbolique de quatre-vingts ans. De là, quelques textes précisent qu'il aurait quitté Kapilavastu à vingt-neuf ans. Mais tout ceci n'est que pure restitution. Il suffit de lire les sources bouddhiques pour se rendre compte qu'elles demeurent muettes sur l'âge du fondateur à chacune des étapes de sa vie. Les seules précisions qu'elles apportent sont très générales : tel ou tel évènement se serait produit alors qu'il était enfant, jeune homme, adulte ou plus avancé en âge. Nous ne savons donc rien sur l'âge auquel le Buddha est mort, pas plus que sur celui qu'il avait lorsqu'il décida d'embrasser la vie de renonçant. Ce que l'on peut avancer, en revanche, c'est que les rédacteurs lui ont réservé une fin de vie simple et très humaine. Serait-ce la preuve d'un récit historique sur les

circonstances de sa mort ? Là encore, il est très difficile de se prononcer car, à y regarder de plus près, le Buddha nous est décrit comme un homme qui est passé successivement par la vieillesse, la maladie et la mort. Les trois fléaux contre lesquels il s'était battu sa vie durant, qu'il prétendait avoir vaincus. Jusqu'à sa mort, il est donc présenté par les biographes toujours comme le bhikṣu modèle qui, atteint par la maladie, supporte avec patience et courage la douleur. Mais cette égalité devant la mort ne combla pas les attentes de certains bhikṣu qui, plusieurs siècles après son parinirvāṇa, se demandaient pourquoi le Buddha n'avait pas prolongé sa vie par sa puissance surnaturelle, lui qui leur était présenté, dans les sources qu'ils pouvaient lire, comme un être surhumain ? Les dieux ne vivaient-ils pas des milliers d'années ? La faute en revint à Ānanda qui ne sut pas saisir au bon moment l'occasion de lui demander de prolonger sa vie. Ceci fut l'un des cinq reproches qui lui furent adressés lors du concile de Rājagṛha. Ce récit justifiait donc la raison pour laquelle un tel Tathāgata était mort finalement comme tout autre homme.

Mais d'autres détails invitent à considérer les récits du parinirvāṇa comme une restitution à l'identique des autres moments forts de son existence. Pāpāgrāma, la ville où le Buddha prit son dernier repas, fut également la ville où mourut le Jina, le maître des jaina (*supra*, p. 203). Le contenu de ce repas a posé problème aux bhikṣu. Le Buddha aurait-il bel et bien mangé un régal de porc ou de sanglier ? Il n'était aucunement interdit pour les bhikṣu de manger de la viande à partir du moment où la bête n'avait pas été expressément tuée pour eux. Le végétarisme n'était pas de mise dans le saṃgha car les moines se devaient d'accepter toute nourriture qu'on leur offrait sans distinction aucune. Ils ne pouvaient se permettre d'exprimer la moindre préférence ou d'afficher le moindre dégoût devant leurs donateurs. Devadatta proposa bien le végétarisme, comme nouvelle règle disciplinaire, au Buddha, mais celui-ci refusa catégoriquement.

Mais du porc servi par un fils d'artisan (karmāraputra), un homme qui forge les métaux ? Jamais un brahmane n'aurait accepté de manger et en une telle compagnie et un tel repas⁷³. C'est pourquoi certains biographes avancèrent que la nourriture avait été préparée avec des aliments dont les porcs étaient friands et portèrent leur choix sur une espèce de champignon. D'autres au contraire prétendirent que ce genre de plat était si exceptionnel que seul un Tathāgata ou un deva pouvait l'ingérer, ceci afin d'expliquer pourquoi on servit qu'au seul Buddha cette nourriture et de disculper Cunda de l'avoir empoisonné.

La rencontre avec Putkasa est intéressante à plus d'un titre. Premièrement, les auteurs ont fait de lui un ancien disciple de guru Ārāḍa Kālāma. A. Bareau avait supposé que, si tel avait été le cas, alors il fallait convenir que l'épisode, dans lequel le bodhisattva était décrit avoir été à son école, était une pure invention, imaginée à partir du récit de cette rencontre. Deuxièmement, le don des étoffes, s'il a pour but de montrer l'éclat lumineux et majestueux du Tathāgata, est à mettre probablement en lien avec le bain prit par le Buddha dans la rivière Kukustā. Nous retrouvons, en effet, les rites propres à la dīkṣā (*supra*, p. 192), à savoir revêtir un vêtement neuf et procéder aux ablutions, que l'ārya devait accomplir s'il sentait sa mort prochaine. Mais les rédacteurs décrivirent une toute autre orientation quant à la position du Buddha allongé sur sa natte entre deux arbres. Il était d'usage dans ces rites de fin de vie (voir le *Vaikhānasagṛhyasūtra*) de faire face au sud, dans la direction du monde des morts. Le Buddha est dit faire face à l'ouest, la tête tournée vers le nord. Ainsi, fit-il face au soleil couchant lors même qu'il fit face au soleil levant, lorsque, assis au pied de l'arbre, il atteignit l'Éveil. Le nord vers lequel sa tête était tournée indique la direction du monde des dieux. Lors des rites de fin de vie, l'ārya doit concentrer son attention sur le chemin qui suit la course septentrionale du soleil et qui le mènera sans retour au séjour du brāhman (*supra*, p. 195).

La description des funérailles du Buddha ne suit pas parfaitement le déroulement des rites de crémation conservés dans des textes védiques. Cela n'a rien d'étonnant car le particularisme régional des pratiques funéraires et la restitution de funérailles qui se voulaient être celles d'un roi cakravartin n'ont pas manqué de dérouter les biographes en leur temps. Les sources sont en désaccord sur un grand nombre de points. Ceci montre assez que leurs auteurs se sont imaginé ce qu'avaient pu être, plusieurs siècles auparavant, les rites funéraires rendus en l'honneur d'un grand roi. L'histoire du corps du Buddha immergé dans une cuve d'huile fait écho au récit des funérailles royales de Daśaratha, le père de Rāma. Le corps de ce grand roi avait été plongé dans une cuve d'huile (tailadroṇya) afin de le conserver le temps qu'un de ses fils, en l'occurrence Bharata, revînt au palais pour procéder à l'allumage du bûcher funéraire⁴. Il semble bien que les rédacteurs aient décrit le même procédé. Mais ce n'était nullement Rāhula, le fils unique du Buddha, qu'on attendait pour allumer le bûcher. C'était le grand disciple Mahākāśyapa. Car tant que ce dernier n'eut pas rendu hommage aux pieds du Buddha, le feu du bûcher crématoire ne pourrait prendre. Or, selon les *vinaya* des écoles sthāvira, notamment des Mahāsaṃghika, Mahākāśyapa était en méditation dans une grotte près de Rājagṛha. Il fallut donc quelques jours avant qu'il apprenne la funeste nouvelle et qu'il atteigne Kuśinagara. Une fois sur place et les hommages rendus aux pieds du Buddha, il mit le feu au bûcher crématoire après avoir proclamé qu'il était le fils aîné du Buddha. C'est pourquoi tous l'attendaient car seul le fils aîné d'un ārya avait le droit d'embraser le bûcher funéraire de son père par l'intermédiaire des trois feux sacrificiels.

La plupart des sources qui racontent le parinirvāṇa et les funérailles du Buddha poursuivent avec le récit du concile de Rājagṛha (*supra*, p. 29) durant lequel Mahākāśyapa eut un rôle déterminant à jouer. Il fut considéré par beaucoup comme la nouvelle autorité au sein du

saṃgha. Cela ne satisfaisait certainement pas tout le monde et les rivalités entre Mahākāśyapa et Ānanda, durant ce concile, semblent bien le confirmer. Quoi qu'il en soit, le récit des funérailles peut, encore une fois, être considéré, dans son ensemble, comme une pure construction littéraire dont la visée rédactionnelle première de son auteur fut de légitimer la primauté de Mahākāśyapa, successeur du Buddha à la tête du saṃgha.

Quant au partage des reliques, les noms des différents peuples qui en réclamèrent la possession ne laissent pas d'étonner. Si les fidèles bouddhistes de Rājagṛha, de Vaiśālī, de Kapilavastu et de Pāpāgrāma sont bien connus, les autres petits peuples (Bulaka de Calakalpa, Krauḍya de Rāmagrāma, brāhmaṇes de Viṣṇudvīpa) le sont bien moins. Comment comprendre dès lors l'absence notoire des fidèles de Śrāvastī, de Vārāṇasī ou même de Kauśāmbī ? Soit que les auteurs aient voulu délibérément passer sous silence ces fidèles bouddhiques, et dans ce cas, la rédaction de ce partage des reliques aurait vu le jour dans la communauté bouddhique de Vaiśālī, l'une des plus puissantes à l'époque du Buddha, soit que cette liste avait pour but de certifier l'authenticité de seulement dix reliques du Buddha dans la plaine du Gange. Ceci tendrait à penser que les communautés des autres grandes villes affirmaient également avoir en leur possession, enfermés dans quelques stūpa, les restes du fondateur. Or, à ces proclamations s'ajoutait la création de tout un cycle d'histoires édifiantes racontant comment le fondateur avait eu en faveur les habitants de ces villes et les avait amenés à la conversion ou délivré qu'une puissance maléfique. Chacune des communautés bouddhiques locales avait tôt fait d'attirer à elle des pèlerins cherchant à se recueillir sur les restes du Buddha. Il s'en suivit une concurrence entre villes que la possession de reliques ne fit qu'accroître. À une époque où le culte des reliques commençait à prendre de l'ampleur, certainement déjà bien avant l'avènement d'Aśoka, seules dix reliques étaient alors

considérées comme authentiques (huit restes d'ossements, une urne funéraire et des braises tirés du bûcher crématoire) reposant respectivement dans des stūpa rudimentaires à Kuśinagara, Pāpā, Calakalpa, Rāmagrāma, Viṣṇudvīpa, Vaiśālī, Kapilavastu, Rājagṛha, Pippalavatī et Droṇagrāma. Cette géographie du culte des stūpa, qui est loin d'accréditer l'ancienneté de communautés comme celles de Śrāvastī, de Vārāṇasī et de Kauśāmbī, permet de supposer que ces dernières n'ont réussi à obtenir leur reconnaissance que bien après la mort du fondateur et que les cycles, qui leur sont rattachés et qui ont participé au cours des siècles à l'édification d'une biographie du Buddha, ne reflètent en rien une quelconque réalité historique. La prolifération de sūtra et de vinaya qui auraient été prononcés à Śrāvastī, par exemple, témoignerait alors du souci, chez leurs rédacteurs, de prouver, *a posteriori*, une ancienneté que la dite communauté n'avait peut-être jamais eue du vivant du fondateur. Le Buddha aurait, dans ce cas, professé sur un espace géographique bien moindre que ne le prétendit, des décennies après le parinirvāṇa, la tradition bouddhique qui joignit aux tournées d'enseignement du fondateur, sur des territoires pris entre les rivières Rāptī et Hiraṇyavatī, de grandes communautés bouddhiques alors émergentes ou nouvellement fondées.

- ¹ *Entretiens de Milinda et Nāgasena, op. cit.*, p. 75.
- ² *Ibid.*, p. 77.
- ³ *Lalitavistara* (H. KOICHI, *Raritavisutara no Kenkyu*, 1994) 7, gāthā 54cd et 55ab : buddho nāma padaṃ kim etad iha bho haṣāvahaṃ prāṇināṃ | prahlādaṃ mama kāya eti sukhitaṃ cittaṃ ca śāntaṃ paraṃ || kim devo tv asuro 'thavāpi sa bhaved garuḍo 'thavā kinnaraḥ | buddho nāma kim etad aśrutapadaṃ prītīkaraṃ modanaṃ ||
- ⁴ *Lalitavistara* (H. KOICHI, *Ibid.*) 3, § 27, l. 12, p. 318 et 3, § 28, gāthā 7, p. 319.
- ⁵ Émile SÉNART, « Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines », in *Journal Asiatique*, 1873 à 1875.
- ⁶ Émile SÉNART, « Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines », in *Journal Asiatique*, août-septembre 1875, p. 215-216.
- ⁷ « En résumé, le Lalita Vistara demeure la source principale des récits qui font l'objet des présentes recherches, mais non pas la source unique. », Émile SÉNART, *Ibid.*, p. 120.
- ⁸ Hendrik KERN, *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*, 2 vol., 1881-1883.
- ⁹ Hendrik KERN, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, traduite du néerlandais par G. HUET, tome I, E. Leroux, Paris, 1901, p. 239.
- ¹⁰ Hermann OLDENBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, traduit de l'allemand par A. Foucher, 2^e édition française, éd. F. Alcan, Paris, 1903, p. 115.
- ¹¹ Auguste BARTH disait à propos des livres de H. Kern et de H. Oldenberg : « Je crois donc qu'une explication purement évhémériste de la vie du Buddha est aussi inadmissible qu'une explication purement et systématiquement mythologique ; que le mythe est un critérium trompeur [...] ; que rejeter (à cause de leur caractère merveilleux) toute une portion des documents, c'est mutiler le bouddhisme [...] et le rendre, comme religion inexplicable. Dans le livre de M. Kern, c'est l'homme qui manque à cette histoire ; dans celui de M. Oldenberg, c'est le dieu. », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome V, p. 227.
- ¹² Alfred FOUCHER, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, J. Maisonneuve, Paris, 1993 (1^{re} éd. Payot, 1949), p. 13.

- ¹³ Charles ALLEN, *The Buddha and the Sahibs. The Men who Discovered India's Lost Religion*, ed. J. Murray, 2003; *The Buddha and Dr Führer: An Archaeological Scandal*, Haus Publishing, 2011.
- ¹⁴ A. BARTH, « Découvertes récentes de M le D^r Führer au Népal », in *Journal des Savants*, 1897, p. 76.
- ¹⁵ André BAREAU, « Lumbinī et la naissance du futur Buddha », *op. cit.*, p. 1-13. (= *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LXXVI, 1987, p. 69-81).
- ¹⁶ Étienne LAMOTTE, « La légende du Buddha », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome CXXXIV, 1948, p. 48.
- ¹⁷ Léon DE ROSNY, *Le Bouddha a-t-il existé ?*, éd. E. Leroux, Paris, 1901, p. 318-319.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 43-44.
- ¹⁹ *Śatapatha Brāhmaṇa* 2.2.2.6.
- ²⁰ *Rāmāyaṇa* 7.48.17c.
- ²¹ *Gotama le Bouddha, sa vie d'après les écritures palies choisies par E. H. BREWSTER, avec une préface de C. A. F. RHYS DAVIDS*, Paris, Payot, 1952, p. 60-62.
- ²² Alfred FOUCHER, *op. cit.*
- ²³ *Mahāvastu* (éd. SÉNART, vol. 2, 1890) p. 6, ligne 10 : *Lalitavistara* (H. KOICHI, *Raritavisutara no Kenkyū*, 1994) 5, § 42, gāthā 7, p. 352.
- ²⁴ *Lalitavistara* (éd. H. KOICHI, 1994) 6, § 55, gāthā 1, p. 386.
- ²⁵ *iyam me paścimā jātiḥ kariṣyāmi jātijārāmarāṇasyāntam, Lalitavistara* (éd. H. KOICHI, 1994) 7, § 85, ligne 1, p. 444.
- ²⁶ *Lalitavistara* (éd. H. KOICHI, 1994) 8, § 120, ligne 3, p. 512.
- ²⁷ no merur girirāja parvatavaro jātu-r name sarṣape | no vā sāgara nāgarājanilayo jātu-r name gopade | candrāditya prabhaṃkarā(ḥ) prabhakarākhadyotake no name | prajñāpunyakulodito guṇadharah kasmān name devate || yadvat sarṣapa gopade va salilaṃ khadyotakā vā bhavet | evaṃ ca trisahasradevamanujā ye keci mānāśritāḥ | meruḥsāgaracandrasūryasadr̥ṣo loka svayaṃbhūttamo | yaṃ loka hy abhivandya lābha labhate svargaṃ tathā nirvṛtiṃ || *Lalitavistara* (éd. H. KOICHI, 1994) 8, § 120, gāthā 4-5, p. 513-514.
- ²⁸ « Chez le Tathāgata, toute chose mauvaise et néfaste est bannie, éliminée, chassée, dissipée, détruite, anéantie, épuisée, éteinte, apaisée : c'est pourquoi on l'appelle "brāhmane". Le brāhmane est celui qui a dépassé le doute, l'irrésolution et la perplexité : qui échappe à tout devenir, destinée

et mode de naissance ; qui est pur de toute tache et poussière, et sans second ; qui demeure dans la plénitude des suprêmes, des meilleurs séjours divins excellents et nobles ; qui maintient la ligne traditionnelle de l'instruction ancienne concernant l'apprentissage et l'enseignement des textes, l'acceptation des dons, la maîtrise de soi, la restreinte et la retenue ; qui pratique la méditation, ce séjour d'immense félicité ; qui connaît le cours et déroulement de chacune des existences, en toutes destinées, fortunées et infortunées. Tel est aussi le Bienheureux, et c'est pourquoi le Tathâgata est appelé "brâhmane". Ce nom, ce n'est pas sa mère qui le lui a donné, ni son père, ni son frère, ni sa sœur, ni ses amis et conseillers, ni ses consanguins, ni les ascètes et les brâhmanes, ni les divinités. Ce nom qui exprime la délivrance, cette désignation véridique qui s'applique aux Buddha bienheureux dès l'acquisition de l'omniscience, à l'instant même où elle s'effectue, se manifeste et s'accomplit, au pied de l'arbre de l'Éveil où a été dispersée l'armée de Mâra et bannie toute chose mauvaise et néfaste passée, à venir ou présente, ce nom, c'est celui de "brâhmane", et c'est pourquoi le Tathâgata est appelé ainsi. », *Entretiens de Milinda et Nâgasena*, op. cit., p. 184.

²⁹ *Ibid.*, p. 184.

³⁰ Louis RENOU, *Anthologie sanskrite*, éd. Payot, Paris, 1961, p. 16. Voir É. Pirart, *La naissance d'Indra, approche comparative de mythes de l'Inde ancienne*, L'Harmattan, Paris, 2010.

³¹ Sur la consécration royale voir J. C. HEESTERMAN, *The Ancient Indian Royal Consecration, the rājasūya described according to the Yajus texts and annotated*, ed. by Mouton, The Hague, 1957 ; J. GONDA, *Ancient Indian Kingship from the religious Point of View*, reprinted from *NVMEN* III and IV with Addenda and Index, E. J. Brill, Leiden, 1966.

³² devī tu māyā vibudharṣikalpaṃ | dṛṣṭvā viśālaṃ tanayaprabhāvam | jātaṃ praharṣaṃ na śaśāka soḍhuṃ | tato nivāsāya divaṃ jagāma || *Buddhacarita* 2.18.

³³ J. W. DE JONG, « L'épisode d'Asita dans le *Lalitavistara* », *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, 1954, p. 312-325 ; C. REGAMEY, « Encore à propos du *Lalitavistara* et de l'épisode d'Asita », *Asiatische Studien*, 1973, 1-33.

³⁴ *Le Lalitavistara, l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Çakyamuni*, op. cit., p. 118-119.

- ³⁵ *Ibid.*, p. 167-170.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 170-171.
- ³⁷ śmaśānamadhye vasito 'smi bhūtam || *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 15, gāthā 25, p. 149.
- ³⁸ abhiramasva tāvad amarādhipatir iva daśaśatanayanāsa tridaśādhipatīḥ | tataḥ paścād vṛddhībhūtā abhiniṣkramiṣyāmaḥ || *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 15, gāthā 25, p. 149.
- ³⁹ jambucchāyāyām bodhisatvo niṣaṇṇo pūrvāhṇe parivṛtte divasakare chāyā bodhisatvaṃ na jahāti | savitarkaṃ savicāraṃ prathamam dhyānam upasaṃpadya viharati || (éd. SÉNART, vol. 2, 1890) p. 45, lignes 13-14.
- ⁴⁰ tasmimś ca pārthivavarasya kṛṣṇāgrāme jambudrumo 'bhavad anekaviśālaśākhāḥ | dṛṣṭvā kumāra prativeddha duḥkhena cārto dhik saṃskṛteti bahuduḥkha kṛṣī karoti || so jambucchāyām upagamya vinītacitto tṇakāni gṛhya svaya saṃstaru saṃstaritvā | paryaṅkam ābhujīya ujju karitva kāyaṃ catvāri dhyāna śubha dhyāyi sa bodhisattvaḥ || *Lalitavistara* (éd. H. KOICHI, 1994) 11. § 133, gāthā 18-19, p. 544.
- ⁴¹ Comparer Homère, *Odyssée*, chant 21. Voir Georges DUMÉZIL, *Mariages indo-européens suivis de quinze questions romaines*, éd. Payot, Paris, 1979.
- ⁴² Drupada uvāca | idaṃ sajam dhanuḥ kṛtvā sajyenānena sāyakaiḥ | atītya lakṣyaṃ yo veddhā sa labdhā matsutām iti || *Mahābhārata* (éd. Poona) 1.176.11.
- ⁴³ *Le Lalitavistara. l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Çakyamuni, op. cit.*, p. 207.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 208.
- ⁴⁵ naiṣa mārṣa mārgo nirvṛtaye na virāgāya na nirodhāya nopaśamāya nābhijñāyāi na saṃbodhaye na śrāmaṇāya na brāhmaṇāya na nirvāṇāya saṃvartate || *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 17, p. 181.
- ⁴⁶ André BAREAU, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens : de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, Paris, EFEO, 1963, p. 48.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.
- ⁴⁸ ihāsane śuśyatu me śarīraṃ tvagasthimāṃsaṃ pralayaṃ ca yātu | aprāpya bodhiṃ bahukalpādurlabhāṃ naivāsanāt kāyamaśāś calīṣyate || *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 19, gāthā 57, p. 210.

- ⁴⁹ A. BAREAU, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens : de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, Paris, EFEO, 1963, p. 29 s.
- ⁵⁰ A. BAREAU, « Le Buddha et Uruvilvā », *Indianisme et bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, n° 23, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 1-18 (= A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens, III. Articles complémentaires*, EFEO, Paris, 1995, p. 149-166).
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 1-18.
- ⁵² nāyaṃ dharmo virāgāya na bodhāya na muktaye | jambumūle mayā prāpto yas tadā sa vidhir druvaḥ || na cāsau durbalen 'āptum śakyam || *Buddhacarita* 12.101-102ab.
- ⁵³ « Celui qui s'apprête à sacrifier par le brahmayajña sort du village, à l'est [et va en un lieu] d'où les toits soient hors de vue, ou bien au nord-est, au soleil levé. [...] [Le sacrifiant] doit étaler une grande quantité d'herbe darbha, [s'installer sur cette jonchée] en prenant la posture upastha ; assis, face à l'Orient, qu'il récite la récitation-personnelle. En vérité, les darbha sont le suc des eaux [et] des plantes. [En accomplissant ce rite], on ne fait autre chose que rendre le brāhman succulent. Une fois que ses mains et ses pieds, pourvus [ainsi] du pavitra, sont placés de telle sorte que [les membres] droits viennent par-dessus [les membres gauches], le sacrifiant attaque [la récitation] avec la syllabe om. [...] Il monte jusqu'au ciel suprême, le voici au rang suprême parmi ses pairs. En vérité, autant il gagne de monde céleste en donnant cette terre remplie de richesse, autant il gagne d'espace, et plus grand, et impérissable [en faisant le brahmayajña] : il repousse victorieusement la re-mort, il accède à l'union avec le brāhman. », Charles MALAMOUD, *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda, Taittirīya-Āraṇyaka, livre II*, Institut de Civilisation Indienne, Paris, 1977.
- ⁵⁴ « Que le yogin toujours se gouverne lui-même, retiré, solitaire, l'esprit dompté, sans désir, sans bien. Dans un endroit pur qu'il se dresse un siège solide, ni trop haut ni trop bas, couvert d'étoffe, d'une peau et de kuśa ; Assis sur ce siège, l'esprit concentré, ayant enrayé toute activité de la pensée et des sens, qu'il exerce le yoga pour se purifier. Impassible, tenant le corps, la tête et le cou droits et immobiles, qu'il fixe son regard

- sur l'extrémité de son nez sans se laisser errer ailleurs. », *La Bhagavad Gītā*, trad. É. SÉNART, Les Belles Lettres, Paris, 1967 (rééd. 1944), p. 20.
- 55 *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 17, gāthā 18, p. 188 et 17, p. 182 : 17, p. 183.
- 56 L'un des cinq sacrifices que doit accomplir tout maître de maison (gr̥hapati). Le brahmayañña est le sacrifice intériorisé au Soi (ātman-brāhman, *supra*, p. 195) qui repousse la re-mort (punarmṛtyu) et permet l'union au brāhman.
- 57 duḥkhaṃ bhayaṃ vyasana śoka vināśanaṃ ca dhikkāśabdāvamānagataṃ ca dānyam | prapto 'smi adya aparādhyā suśuddhasatve aśrutva vākya madhuraṃ hitam ātmajānām || *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 21, gāthā 197, p. 249.
- 58 kiṃ nu khalvayaṃ brahmā ihānuprāpta utāho śakro devendra utāho vaiśravaṇa utāho sūryacandrau vā utāho kiṃcidgiridevataṃ vā nadīdevataṃ vā || *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 24, p. 277.
- 59 pratisrotagāmi mārgo gambhīro durdṛśo mama | na taṃ drakṣyanti rāgāndhā alaṃ tasmāt prakāśitum || anusrotaṃ pravāhyante kāmeṣu patitā prajāḥ | kṛcchreṇa me 'yaṃ samprāptaṃ alaṃ tasmāt prakāśitum || *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 25, gāthā 19-20, p. 290.
- 60 André BAREAU, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens : de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, Paris, EFEO, 1963, p. 136.
- 61 kva bhagavān dharmacakraṃ pravartīṣyatīti evam ukte bhikṣavas tathāgatas tān devatān etad avocat vārāṇasyām ṛṣipātane mṛgādāve || *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 25, p. 293.
- 62 yaṃ kāmadevaṃ pravandanti loke | citrāyudhaṃ puṣpaśaraṃ tathaiva || kāmāpracārādhipatiṃ tam eva | mokṣadviṣaṃ mārāṃ udāharanti || *Lalitavistara* 21, gāthā 128.
- 63 Pāṇini 6.3.75.
- 64 ekaḥ samartho namuciṃ nihantum || *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 21, gāthā 43, p. 226.
- 65 ubhaū samudrāv ā kṣeti yās ca pūrva utāparaḥ || *R̥gveda* 10.136.5.
- 67 Voir G. DUCÉUR, « Métaphore équine et pratiques chamaniques en *R̥g Veda* 10.136 », *op. cit.*, p. 11-24.
- 68 sādhu khalv idaṃ syād yad ahaṃ hastābhyāṃ pratigrhṇīyām || *Lalitavistara* (éd. P. L. Vaidya, 1958) 24, p. 277.

-
- ⁶⁹ *Les inscriptions d'Aśoka*, traduites et commentées par J. BLOCH, Les Belles Lettres, Paris, 1950, p. 157.
- ⁷⁰ amukto manyase mukto kiṃ tu mukto ti manyasi | gāḍhabaṃdhanabaddho si na me śramaṇa mokṣyasi || *Mahāvastu* (éd. SÉNART, vol. 3, 1890) p. 416, lignes 2-3.
- ⁷¹ mukto haṃ sarvapāśehi ye divyā ye mānuṣā | evaṃ jānāhi pāpīmaṃ nihato tvam asi antaka || *Mahāvastu* (éd. SÉNART, vol. 3, 1890) p. 416, lignes 5-6.
- ⁷² śāstā me bhagavāṃ śrāvako haṃ asmi sugate || *Mahāvastu* (éd. SÉNART, vol. 3, 1890) p. 446, ligne 3.
- ⁷³ *Mānavadharmaśāstra* 4.215 précise qu'un brāhmaṇe ne doit pas manger de la nourriture préparée par un forgeron (karmāra).
- ⁷⁴ *Rāmāyaṇa* 2.60.12-13.

CONCLUSION

La restitution de l'histoire du bouddhisme indien repose, comme on aura pu le constater, sur des vestiges archéologiques et des sources textuelles qui ne remontent pas au temps de la fondation de la communauté bouddhique.

Les vestiges archéologiques des ensembles monastiques (saṃghārāma) sont bien trop tardifs pour pouvoir restituer le fonctionnement et l'organisation des tous premiers vihāra. Non que ces derniers n'aient jamais existé. Ils n'ont tout simplement laissé aucune trace. Les matériaux employés pour leur construction n'ont pu traverser les siècles. Seuls les soubassements de stūpa, de caitya et de bâtiments monastiques, datant de la période à laquelle les Indiens ont commencé à utiliser la pierre et la brique, ont pu être dégagés. Et là encore, ces anciens soubassements ont, bien souvent, été remaniés ou réemployés au cours des siècles. Les structures que mettent au jour les archéologues sont dès lors très complexes à identifier et les plus anciens vestiges grandement défigurés. Néanmoins, les lieux de culte et les saṃghārāma relevant d'une organisation communautaire sont bien attestés par les édits d'Aśoka. Nous pouvons donc remonter au mieux à la première moitié du III^e siècle av. J.-C.

Il en est de même pour les sources textuelles. Nous avons vu que les édits aśokéens attestent l'existence de plusieurs commentaires sur la doctrine bouddhique qui devaient être récités tout autant aux bhikṣu qu'aux laïcs. De même, au temps d'Aśoka, une cosmologie, fondée sur les âges du monde durant lesquels des buddha successifs venaient enseigner le dharma aux hommes, était déjà en vogue et assez développée pour que les membres du saṃgha en viennent à établir des

lieux de culte et à leur rendre hommage. Ces pratiques remontent donc avant l'avènement du roi Aśoka, probablement au IV^e siècle av. J.-C.

Mais les certitudes sont moindres si nous nous tournons vers l'histoire de la tradition manuscrite du canon bouddhique. Celle-ci est si défectueuse et tardive, qu'il est impossible d'en tirer quelque conclusion définitive sur les contenus doctrinaux transmis oralement au cours des premiers siècles d'existence du saṃgha. Toutefois, ceci n'est pas spécifique au bouddhisme. C'est le propre de toutes traditions orales mises tardivement par écrit. Il n'est donc pas surprenant de trouver dans les sources textuelles de nombreuses variantes d'un même récit doctrinal que les conciles avaient eu pour fonction de réguler. L'étude de l'histoire de la tradition rédactionnelle montre également que toutes ces traditions orales, dès qu'elles furent mises par écrit, subirent des interpolations au cours des siècles, jusqu'à leur fixation définitive souvent tardive. Ces interpolations reflètent les défis doctrinaux internes ou externes que les différentes écoles bouddhiques eurent à relever au cours des périodes tumultueuses qu'elles durent traverser. Aussi, les renseignements qu'elles apportent doivent-ils être replacés, afin d'en saisir toute la portée, dans le contexte historique de leur époque. Cette démarche méthodologique se révèle néanmoins parfois bien délicate pour l'historien qui n'a pas toujours en sa possession les données nécessaires à sa réalisation. La restitution de l'histoire du bouddhisme indien est donc parfois, voire souvent, lacunaire et l'est d'autant plus lorsque nous cherchons à appréhender les deux premiers siècles de son existence.

Si le bouddhisme peut être classé parmi les religions dites universelles, c'est-à-dire qui proposent une voie de salut à tout être humain sans distinction aucune, c'est qu'il a su très rapidement s'adresser aux laïcs en leur proposant également, selon leur

disposition personnelle, une voie possible vers la délivrance tout en les intégrant dans son propre fonctionnement organisationnel. De ce fait, il ressort nettement que le saṃgha des bhikṣu puis des bhikṣuṇī n'a jamais pu s'affranchir de l'upāsakisme, de l'ordre des fidèles laïcs, sans lequel il n'aurait pu ni survivre ni se développer. Si l'élaboration de la doctrine demeurerait l'affaire de penseurs et d'érudits aux prises avec le brāhmaṇisme et les autres courants śramaṇiques, il n'en restait pas moins qu'elle pouvait s'infléchir en fonction des attentes des upāsaka. Nous avons vu comment la figure du fondateur a été construite par les différentes écoles bouddhiques afin, d'une part, d'asseoir les fondements de la doctrine et d'en fixer le contenu, d'autre part, de répondre aux attentes des fidèles laïcs. À chacun son Buddha. Tout à tour mahāśramaṇa, tel que pouvaient l'idéaliser les communautés de bhikṣu les plus rigoristes, cakravartin, tel qu'en rêvaient tous ces fidèles laïcs qui, en leur temps, avaient à subir les agissements, souvent peu équitables, de leurs rois successifs. Les attentes étaient là. Le saṃgha y a répondu et est parvenu à les combler en partie avec plus ou moins de succès. La mise en place de lieux de pèlerinages, le culte des stūpa, les missions d'intercession et de conseils de certains grands érudits bouddhistes auprès des rois, le développement de la figure construite du Buddha en tant que roi cakravartin, la rédaction de biographies, l'humanisation du Buddha dans la statuaire et plus généralement dans l'art bouddhique, l'avènement du véhicule du bodhisattva accessible aux upāsaka sont autant de témoignages de l'implication de l'upāsakisme dans la vie du saṃgha des bhikṣu et des bhikṣuṇī. Mais quelles que furent ses revendications et les évolutions qu'elles entraînèrent, jamais ces dernières n'auraient pu remettre en cause les fondements même du dharma, à savoir l'existence chez l'être humain, quel qu'il soit, de la douleur, de la vieillesse, de la maladie et de la mort. C'est pourquoi le saṃgha a toujours pu, au cours de son existence, attirer à lui tant de

fidèles laïcs qui, s'ils n'abandonnaient pas le foyer pour embrasser la vie de bhikṣu, contribuaient par leurs dons aussi bien à la prospérité et au développement du saṃgha qu'à leur propre salut. Ainsi en fut-il tout au long de la lente diffusion de la doctrine bouddhique dans des territoires toujours plus éloignés de la plaine indo-gangétique puis de l'Inde même. Bien que les fondements du Dharma n'aient pas subi de modifications importantes, les pratiques des écoles indiennes du sthāvira-yāna, du mahāyāna et du tantrayāna, quant à elles, se sont acculturées au cours des siècles au contact d'autres sphères culturelles asiatiques puis, plus récemment, occidentales et occidentalisées. En Asie centrale, en Chine, en Corée, au Japon, au Tibet, en Mongolie, en Birmanie, en Asie du Sud-Est, en Europe et aux États-Unis, aujourd'hui dans le monde entier, partout où l'homme demeure insatisfait de sa propre condition humaine et cherche une échappatoire à la douleur, l'enseignement graduel du Buddha a pu et a su s'implanter. Mais ceci est une autre histoire du bouddhisme...

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	3
Introduction	7
PREMIÈRE PARTIE	
LES SOURCES TEXTUELLES	27
Chapitre I. Les sources indiennes	29
1. Le canon pāli	31
• Le <i>Vinayaṭaka</i>	31
• Le <i>Suttaṭaka</i>	35
• L' <i>Abhidhammaṭaka</i>	50
2. Le canon sanskrit	57
Chapitre II. Les traductions chinoises	80
Chapitre III. Les traductions tibétaines	84
DEUXIÈME PARTIE	
LA COMMUNAUTÉ BOUDDHIQUE	91
Chapitre IV. L'histoire de la communauté bouddhique à travers les siècles	92
1. La fondation d'un nouveau courant śramaṇique au Magadha	95
2. L'expansion du saṃgha sous les Maurya	101

3. Le bouddhisme au temps des Śuṅga et des rois indo-grecs	113
4. Le nouvel essor du bouddhisme sous les Kuṣāṇa	119
5. De l'apogée du bouddhisme sous les Gupta à sa progressive disparition en Inde	124
Chapitre V. Sthavirayāna et mahāyāna	130
1. Le sthavirayāna	133
• Les écoles des Sthaviravādin	134
• Les écoles des Mahāsāṃghika	140
2. Le mahāyāna	143
Chapitre VI. Vie monastique et upāsakisme	149
1. La vie de bhikṣu et de bhikṣuṇī	149
2. L'upāsakisme	161
3. Structure et fonctionnement d'un monastère	165
TROISIÈME PARTIE	
LA DOCTRINE BOUDDHIQUE	183
Chapitre VII. Contexte religieux en Inde au V ^e siècle av. J.-C.	184
1. Les brāhmaṇes détenteurs du Savoir	185
2. Sacrifice aux dieux et sacrifice au Soi	189
3. La théorie upaniṣadique d'ātman-brāhman	195
4. Śramaṇisme, ājīvikisme et jaïnisme	201
Chapitre VIII. Les fondements de la Doctrine bouddhique	207
1. Les quatre nobles Vérités	209
2. La Voie du milieu et le Chemin à huit membres	214
3. La théorie de la production conditionnée	220
4. La Doctrine bouddhique dans le mahāyāna	227
5. Śrāvaka, pratyekabuddha et bodhisattva	230

Chapitre IX. Cosmologie et divinités	240
1. Les Enfers, la Terre et les Cieux	240
2. Nature et fonctions des divinités	247

Chapitre X. L'expression artistique de la doctrine	250
1. La période archaïque (III ^e -I ^{er} siècle av. J.-C.)	250
2. La période pré-classique (I ^{er} -III ^e siècle ap. J.-C.)	253
3. La période classique (IV ^e -VIII ^e siècle ap. J.-C.)	255

QUATRIÈME PARTIE

LE BUDDHA HISTORIQUE ET CANONIQUE	263
-----------------------------------	-----

Chapitre XI. Le Buddha historique	264
1. L'historicité du Buddha, une vieille interrogation	267
2. L'existence du Buddha : mythe ou fait historique	271

Chapitre XII. Le Buddha canonique	280
1. La naissance	287
2. L'enfance et la jeunesse	302
3. La quête de l'Éveil	316
4. L'Éveil	327
5. La mise en mouvement de la roue de la Doctrine	338
6. Premières prédications et conversions	343
7. Pérégrinations et enseignements	348
8. Le parinirvāṇa et le partage des reliques	357

Conclusion	375
------------	-----



Achevé d'imprimer en novembre 2011
N° d'impression 1111.0189
Dépôt légal, novembre 2011
Imprimé en France



AVEC PRÈS DE 450 MILLIONS DE FIDÈLES, le bouddhisme se place au quatrième rang mondial des religions. Aujourd'hui, son étude demeure incontournable pour comprendre l'histoire et la culture de nombreuses civilisations d'Asie mais aussi les enjeux de son implantation en Occident.

Cette *Initiation au bouddhisme* permet d'entrer dans le monde de la bouddhologie européenne telle qu'elle s'est érigée en science depuis plus de deux siècles. Sont abordés les grands textes fondateurs du bouddhisme indien, l'histoire de la communauté bouddhique – moines et fidèles laïcs –, à partir de sa fondation dans la plaine gangétique par Siddhārtha Gautama au V^e siècle av. J.-C. jusqu'à sa progressive disparition sur le sol indien vers le XII^e siècle apr. J.-C., ainsi que les fondements de la doctrine des Écoles anciennes (sthavirayāna) et du Mahāyāna.

Pour la première fois, une attention toute particulière est portée au Buddha historique et à sa figure canonique qui fut construite au cours des siècles par ses disciples afin de répondre tout autant aux attentes communautaires qu'aux défis doctrinaux lancés par les brāhmaṇes et autres śramaṇes.

Cet ouvrage est un outil indispensable pour tous ceux qui souhaitent comprendre les facteurs historiques à l'origine de la naissance du bouddhisme et de son essor fulgurant dans la société de l'Inde ancienne.

Guillaume DUCŒUR, historien des religions et indianiste, membre de la Société asiatique de Paris, est maître de conférences à l'institut d'histoire des religions de la faculté des sciences historiques de l'université de Strasbourg et membre titulaire de l'UMR 8210 Anthropologie et Histoire des mondes antiques.

Illustration de couverture :

manuscrit sanskrit du Sūtra du Lotus (détail), photographie © G. D.

