

Histoire du monde indien

M. Gérard FUSSMAN, professeur

Cours : La progression du bouddhisme dans l'Inde du nord-ouest

Le cours a été traité comme un complément généraliste au séminaire. La progression du bouddhisme et celle de ses textes vont en effet de pair et une large part de la documentation utilisée dans la dernière partie du séminaire vient de l'Inde du nord-ouest. L'expression « Inde du nord-ouest » a été préférée à celle de « grand Gandhāra », qui tend à se répandre pour désigner l'aire où l'on a écrit en kharoṣṭhī jusqu'à la fin du 3^e siècle de n.è. au moins et dont l'art bouddhique est fortement hellénisé. Mais comme la notion de « grand Cachemire », également de plus en plus courante et qui dispute au « grand Gandhāra » la vallée du Swāt et la haute vallée de l'Indus, la notion de « grand Gandhāra » a le défaut de subsumer sous un seul nom des régions aux paysages, aux écosystèmes, aux populations et peut-être aux langues très différents, d'illustrer Taxila par des documents venant du Swāt et Begram par des textes relatifs à Peshawar. Le progrès, en ce moment du moins, consiste au contraire à essayer de localiser les domaines des petits chefs (*rājan*), distinguer les variétés dialectales, et identifier les ateliers de sculpture.

Le sujet a déjà été maintes fois traité, en tout cas pour le Gandhāra (région de Peshawar) et les vallées immédiatement avoisinantes. En fait, les travaux maintenant centenaires d'Alfred Foucher et les pages qu'Étienne Lamotte a consacrées à cette question dans l'*Histoire du bouddhisme indien* ne sont en rien périmées. L'article que j'ai moi-même écrit sur ce thème (« Upāya-kausalāya. L'implantation du bouddhisme au Gandhāra », *Bouddhisme et cultures locales. Quelques cas de réciproques adaptations*, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991 édités par Fukui Fumimasa et Gérard Fussman, Paris, 1994, École française d'Extrême-Orient, Études thématiques n° 2, 17-51) n'en est guère qu'une actualisation.

Reste à intégrer dans ces synthèses la manne de documents publiés depuis treize ans : inscriptions des roitelets d'Apraca et d'Oḍi, de Kaniṣka (Rabatak) et

des souverains de Gilgit ; réédition augmentée du livre-quasi-corpus d'Isao Kurita sur l'art du Gandhāra ; manuscrits de Gilgit et de Bāmīyān ; travaux sur la notion de *mahāyāna*, etc. Le cours, ici très fortement résumé, a aussi marqué une inflexion par rapport à l'article de 1991 où l'accent est mis sur les aspects religieux : doctrines, moyens de persuasion, etc. J'ai davantage insisté cette année sur les aspects politiques tels qu'on les voit, en particulier, à travers les inscriptions d'Apraca, d'Oḍi et Gilgit.

Sur la période la plus ancienne, il n'y a rien de neuf. On insistera seulement sur le fait que les sramanes dont parle Strabon, reprenant probablement des indications des historiens d'Alexandre et Mégasthène, ne vivent pas en communauté, n'ont apparemment pas de costume distinctif, ne se rasent pas la tête et se livrent à des pratiques ascétiques. Rien donc ne permet de les qualifier de bouddhistes. S'il y avait des bouddhistes à Peukelaotis et Taxila quand Alexandre y est entré, ils devaient y être si minoritaires que ses compagnons ne les ont pas remarqués, ou jugés dignes d'être distingués de la masse des autres religieux indiens. Les sources bouddhiques confirment cette impression qui attribuent la conversion du Cachemire et du Gandhāra (qui dans les légendes vont ensemble, ce qui ne va pas de soi) à Madhyandina, sous Aśoka. Les diverses versions de la légende ne s'accordent guère que sur le nom de Madhyandina et sur l'époque de la conversion. Elles ont été très bien étudiées par É. Lamotte, *op. cit.* Il n'en existe aucune confirmation archéologique ou épigraphique, sauf l'existence de *stūpas* de forme ancienne (hémisphérique, c'est-à-dire que l'*aṇḍa* pose directement sur le sol) dits *dharmarājika* et attribués par Xuanzang à Aśoka : le Dharmarājika et le *stūpa* de Kuṇāla à Taxila, deux autres près de Puṣkalavāṭī, deux près de Shahbazgarhi, deux à Mekhasanda. (Xuanzang, trad. Watters, I, 214-218). Ces *stūpas* sont certainement anciens et pourraient contenir un noyau contemporain ou légèrement postérieur à Aśoka. Le grand *stūpa* hémisphérique de Butkāra I, dont on sait par une inscription plus tardive que c'était aussi un *dharmarājika*, doit être considéré comme (de peu ?) postérieur à Aśoka si les inscriptions d'Aśoka de Shahbazgarhi et Mansehra marquent bien, comme je l'ai autrefois affirmé, les limites de l'empire d'Aśoka et donc laissent la vallée du Swāt en dehors de celui-ci. Le premier témoignage sûr de présence du bouddhisme dans cette haute vallée est donc le reliquaire de Bajaur, dédié par Vijayamitra sous Ménandre. Mais le Bajaur n'est pas très accessible et l'on peut raisonnablement penser qu'il y a eu une communauté bouddhiste à Butkāra avant qu'il y en ait une dans le Bajaur. Le point commun de toutes les légendes tardives rapportées par Xuanzang, des *Entretiens de Milinda et de Nāgasena*, et de l'inscription du Bajaur, est que l'implantation du bouddhisme doit beaucoup, sinon tout, à la bienveillance d'un souverain. On verra que c'est une constante : les monuments importants sont tous attribués par la légende ou les inscriptions à un souverain (roi, roi des rois) ou à un de ses grands officiers. Les marchands ont peut-être apporté leurs offrandes aux moines, mais les grands protecteurs sont les politiques.

Bien que les bouddhistes indiens aient conservé le souvenir du roi Ménandre, il ne semble pas que le bouddhisme ait fait beaucoup de progrès dans l'Inde du nord-ouest sous les Indo-grecs. Les témoignages épigraphiques de fondations ou de donations se multiplient par contre à partir de l'arrivée des Śakas (plaque de Patika, sous Mauès, an 78 = probablement c. 94 de n.è.) et surtout à partir du règne d'Azès I (probablement 58 avant n.è.). Beaucoup émanent de chefs śakas ou de chefs locaux ralliés à eux, ainsi les *rājā* d'Oḍi et Apraca. L'importance de ces donations faites en des endroits dont la prospérité naturelle est loin d'être évidente incite à se demander si la richesse de ces chefs ne provenait pas du pillage de l'Inde, un peu comme, un millénaire plus tard, celle des *maleks* afghans/pathans leurs successeurs. L'importance des cinquante années précédant ce que nous appelons le début de l'ère chrétienne et qui correspondent approximativement au règne d'Azès I et de ses successeurs immédiats se voit aussi à l'apparition à cette époque, dans le nord-ouest de l'Inde et à Mathurā (aussi sous contrôle śaka), des premières images du Buddha, comme le jeton de Tilya-tepe et le reliquaire de Bimārān en donnent la preuve. Dans toutes les inscriptions de cette époque, par exemple celle de Senavarman, des chefs militaires sont fréquemment mentionnés. La construction de *stūpas*, le dépôt de reliques et l'accueil de communautés monastiques sont manifestement envisagés comme moyens de protection, de glorification et de légitimation du pouvoir politique. Bien que rédigées par des moines, les inscriptions ne montrent aucune trace de dévotion (*bhakti*) à la personne du Buddha, de compassion pour les êtres, aucune réflexion sur la douleur et son origine : le but de l'action pieuse est de procurer des mérites au souverain, à sa famille et à ses proches. Le Buddha est d'abord un personnage surpuissant, supérieur aux dieux et apparemment plus efficace qu'eux. C'est à se demander si l'expression *amṛtadhātu*, utilisée dans l'inscription de Senavarman comme synonyme de *nirvāṇa*, n'était pas prise au pied de la lettre : en favorisant les bouddhistes (mais aussi les brahmanes hindous de la cour), le roi espérait s'assurer l'immortalité dans le ciel.

Quelques inscriptions émanent de personnages de moindre rang. Les plus intéressantes sur le plan socio-religieux sont celles qui énumèrent de longues listes de personnes, appartenant à une confrérie (*sahayara*) ou parfois simplement associées à l'occasion d'une donation. Il y a là un témoignage d'organisation de la communauté des laïcs, ou de culte collectif organisé, qui plus tard se fait très rare, au moins dans les inscriptions. Cette religiosité collective, où tout le monde est sur un pied d'égalité au moins apparente, n'est pas de même type que la religiosité des chefs de famille et des rois qui associent par la formule *saha* les membres de leur famille, leurs parents et subordonnés à la donation qu'ils font : sous prétexte de partager avec eux le mérite (*puṇya*) de cette action, ils le multiplient en fait à leur profit, cette générosité même leur valant un supplément de mérite. Et ils se nomment en tête, gardant ainsi pour eux le prestige et la gloire « mondains » découlant de leur acte pieux.

C'est l'époque où l'art gréco-bouddhique devient un témoignage de la religiosité des donateurs et des fidèles. Mais les sculptures sont pas ou mal datées,

souvent de provenance inconnue et donnent lieu à des interprétations trop souvent subjectives, les auteurs contemporains projetant sur le passé leur propre conception du bouddhisme, parfois même leurs fantasmes. On peut seulement assurer que l'adhésion au bouddhisme est d'abord l'adhésion à la personne du Buddha, parfois représenté comme *bodhisattva* comme l'a montré G. Schopen lors de l'une de ses conférences donnée le même jour. Les autres *bodhisattvas*, Maitreya excepté, sont peu représentés et toujours mal identifiables. Il n'y a aucune trace claire du *mahāyāna*, ce qui ne signifie pas que ce courant était alors inexistant. Simplement il n'était pas dominant, ni chez les moines, ni chez les donateurs. La fréquence de représentations relatives aux vies antérieures du Buddha et à son existence avant la *bodhi* trouve son parallèle dans les manuscrits *gāndhārī* de Londres : ce sont des *avadānasljātakas* de pierre utilisés pour démontrer de façon simple, par des exemples hagiographiques, les qualités surhumaines du futur Buddha.

Au fur et à mesure que l'on avance dans le temps, les inscriptions les plus longues contiennent davantage de formules à contenu doctrinal, le *prāṭitya-samutpāda* par exemple. Il semble bien que les bouddhistes du Gandhāra, les moines en tout cas, s'attachent désormais autant aux vérités du bouddhisme qu'aux miracles de la vie du Buddha. Les témoignages épigraphiques sont cependant trop peu nombreux pour que l'on puisse attacher trop d'importance à cette constatation qui n'est après tout qu'une impression. En tout cas, la conquête kouchane ne représente pas une rupture. Les Kouchans établissent leur pouvoir dans un pays où le bouddhisme est déjà bien implanté, où les monastères et *stūpas* sont nombreux, et où l'imagerie religieuse gréco-bouddhique n'est plus une nouveauté. Bien que la légende bouddhique, et particulièrement *sarvāstivādin*, ait fait de Kaniška un de ses grands protecteurs, la réalité archéologique et épigraphique ne permet pas de lui attribuer un rôle décisif dans l'épanouissement du bouddhisme. Au témoignage de ses monnaies, la dynastie kouchane adorait beaucoup d'autres dieux que l'*ādi-deva* Buddha. Wima était exclusivement adorateur de Śiva, les Vāsudeva montrent sur leurs monnaies soit Śiva, soit Ardoxšo. Aucune inscription de roi kouchan (il est vrai qu'elles sont très rares) ne témoigne d'une dévotion spéciale au bouddhisme : toutes les inscriptions bouddhiques dites kouchanes le sont parce que leur formule de datation est kouchane, en d'autres termes sont d'époque kouchane. Aucune n'émane du souverain (certaines cependant mentionnent de grands personnages). Les inscriptions bactriennes de Kaniška (Surkh Kotal et surtout Rabatak) en font un dévôt des divinités mazdéennes, majoritairement représentées sur ses monnaies. Les inscriptions « officielles » du *devakula* de Māṭ près de Mathurā ne contiennent rien de bouddhique et le bâtiment lui-même n'a rien d'un temple bouddhique.

Ce n'est pas dire que Kaniška n'ait rien fait pour le bouddhisme : après tout il est l'un des seuls souverains à avoir représenté le Buddha au revers de ses monnaies même si ces monnaies sont très rares dans l'énorme monnayage kouchan. On peut imaginer que dans la ville qu'il fonda là où s'élève aujourd'hui

Peshawar (Kaniṣkapura = Puruṣapura), il bâtit aussi un énorme *stūpa*, par dévotion, désir de prestige ou pour se concilier les bouddhistes locaux, de même qu'il y finança probablement la construction de lieux de culte hindous et mazdéens. Il est en tout cas maintenant démontré que le reliquaire dit de Kaniṣka ne peut lui être attribué. Quant au concile du Cachemire à la fin duquel la *vibhāṣa* des *sarvāstivādīn* fut gravée sur plaques de cuivre, ensuite enfouies sous un énorme *stūpa*, il est manifestement légendaire dans son déroulement tel que le rapporte Xuanzang. Mais on peut très bien imaginer que le roi ait offert le gîte et le couvert à des moines rassemblés pour réciter en commun les textes. Cela ne veut pas dire qu'il en ait fait ses maîtres à penser exclusifs. Bref, sous Kaniṣka le bouddhisme est devenu l'une des grandes religions du nord-ouest de l'Inde, s'appuyant sur de nombreux monastères et lieux saints. Mais il serait faux de penser qu'il fut la seule religion du nord-ouest. Mazdéens et surtout hindous devaient être fort nombreux à l'époque. Les hindous subsistèrent à Peshawar jusqu'en 1947. Le bouddhisme n'eut pas cette longue survie.

Séminaire : *Les bibliothèques des monastères bouddhiques indiens*

Le sujet du séminaire avait été choisi de façon à pouvoir se combiner avec les exposés donnés en février et mars 2004 par MM. Hartmann et Schopen et constituer ainsi quatre journées d'études très suivies sur le rôle de l'écrit dans le bouddhisme ancien, qu'il s'agisse de son utilisation dans l'enseignement, la discussion et la controverse ou de son rôle dans la diffusion du bouddhisme dans les pays de langue non-indienne (Gilgit, nord de l'Afghanistan, Asie centrale, Chine et Japon).

Le sujet n'a rien d'original. Le contenu et l'organisation des bibliothèques de monastères ont fait l'objet d'études récentes portant sur les monastères cinghalais (Steven Collins, « On the Very Idea of the Pali Canon », *JPTS* XV, 1990, 89-126 ; Anne M. Blackburn, « Notes on Sri Lankan Temple Manuscript Collections », *JPTS* XXVII, 2002, 1-59), les dépôts de manuscrits jainas indiens (John E. Cort, « The Jain Knowledge Warehouses : Traditional Libraries in India », *JAOS* 115-1, Jan.-March 1995, 77-87) et, plus largement, les bibliothèques chinoises (Jean-Pierre Drège, *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits*, Publ. EFEO CLXI, Paris, 1991). Mais il n'existe aucune étude d'ensemble des bibliothèques des monastères bouddhiques indiens. Les indications que l'on trouve ici et là remontent en définitive au livre aujourd'hui dépassé de R.K. Mookerji, *Ancient Indian Education*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1947. La plupart des études portant sur l'organisation spatiale et le fonctionnement des monastères bouddhiques indiens ignorent complètement le problème du stockage et de la distribution des livres, pourtant — à première vue au moins — condition de la compréhension, de la préservation et de l'enseignement du *dharma*.

Nous ne disposons pas pour l'Inde d'une documentation comparable à celle qui a permis à M. Drège d'étudier le fonctionnement des bibliothèques chinoises,

c'est-à-dire de savoir qui les crée et quand, pour quel public ; qui les organise ; qui catalogue, comment et dans quel but. L'absence même de documentation est l'indice d'une spécificité du bouddhisme indien et plus généralement de la culture indienne. Alors qu'en Chine, en Grèce ancienne, à Rome (Wolfram Hoepfner Hrsg., *Antike Bibliotheken*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 2002), en Inde musulmane, souverains et particuliers étaient fiers de posséder des collections de livres, de construire des bâtiments pour les abriter et parfois d'en permettre l'accès à un public plus ou moins restreint, rien n'indique que les rajahs et particuliers indiens aient eu le même souci. C'est une première indication sur le statut et l'utilisation du livre en Inde ancienne où l'écrit, pourtant, était abondamment utilisé et où les moines chinois et tibétains vinrent chercher les livres nécessaires à la compréhension des enseignements du bouddhisme. On rejoint ainsi le problème fort débattu des rapports de l'oral et de l'écrit dans la culture indienne, devenu lieu commun en ce qui concerne la transmission des Vedas, pour le bouddhisme examiné seulement sous l'angle de l'élaboration des canons.

Il n'en reste pas moins, nos bibliothèques en témoignent, que l'écrit s'est imposé en Inde au moins depuis le 1^{er} siècle avant n.è. Il est dès lors légitime de se demander pourquoi on décide d'écrire les textes à vocation religieuse jusque-là transmis oralement, quels textes on écrit, qui les écrit, qui les recopie et donc les préserve, et pour quel usage ; comment les manuscrits des textes techniques, en particulier *abhidharma* et *sāstras*, acquièrent une diffusion telle qu'ils peuvent devenir sujet de réflexion et de discussion dans l'Inde entière ; à partir de quels matériaux aussi s'est faite la transposition en pâli et en sanskrit des textes bouddhiques anciens. En d'autres termes, puisque les bouddhistes indiens ont utilisé des livres, comment y avaient-ils accès, soit pour les étudier, soit pour les recopier ? C'est tout le problème de la possession, du stockage et du prêt de livres, fonctions majeures de ce que nous appelons une bibliothèque. Si l'on s'en tient à cette acception restreinte du terme, il est certain qu'il y a eu des bibliothèques dans tous les monastères indiens. La question se complique du fait que les connotations du mot « bibliothèque » en Occident renvoient à des espaces aménagés et à une organisation analogues à ce que nous connaissons sous des formes diverses en dehors de l'Inde, c'est-à-dire des lieux (salles ou bâtiments) exclusivement réservés aux livres, avec un conservateur, un classement, un catalogue et des registres d'acquisition et de prêt.

Il n'existe pas de texte indien ancien qui parle de bibliothèque, même au sens le plus large de ce terme, aucun qui parle de marché aux livres ou de vendeurs de livres, fort peu même qui mentionnent l'existence de livres. Je ne connais aucun composé pâli formé sur *pothaka* et signifiant « salle/bâtiment à livres ». Sanskrit *pustakāgāra* (MW) est un hapax récent provenant du *Śabdakalpadruma*. Les dépôts de manuscrits jainas s'appellent *bhaṇḍār*, skt *bhāṇḍāgāra*, dont la meilleure traduction serait « salle des coffres », les livres étant conservés comme le sont les objets précieux, les vêtements, les bijoux, etc. Il est significatif que même dans les textes bouddhiques qui demandent aux fidèles de les lire, écrire,

faire écrire et diffuser, *pustaka* ne soit jamais employé métonymiquement pour désigner le texte en question. Le terme utilisé est toujours *sūtra*, *dharmaparyāya* ou le titre du texte. Alors que nous parlons du livre I de Tite-Live, que les Chinois estiment la longueur des ouvrages en *juan* (rouleaux), les divisions des textes indiens ne portent jamais un nom évoquant l'idée de livre.

Il n'existe pas à ma connaissance, dans le sous-continent, d'inscription ancienne faisant allusion à l'existence de bibliothèques monastiques. Deux inscriptions seulement mentionnent l'achat de livres. L'une, au Gujarat, consigne le don fait en 559-560 (*saṃvat* 240) par Guhasena, roi Maitraka de Valabhī, pour permettre à un monastère « d'acheter davantage <de produits nécessaires au culte> : parfums, encens, lampes, huile, etc. et se procurer par achat des livres bouddhiques », *gandhadhūpadīpatailādi-kreyotsarpaṇārthaṃ saddharmasya pustakopakra* [...], (G. Bühler, *Indian Antiquary*, VII, 1878, 66-68, Pl. II, ligne 5, cité par S. Lévi, *Mémorial*, 231). L'autre consigne le don fait en c. 847 de n.è. par le roi Devapāla, à un monastère de Nālandā bâti par Bālaputradeva, roi de Java et Sumatra, du revenu de cinq villages pour qu'il se procure « des/les denrées pour les oblations et les distributions de repas ; des vêtements, de la nourriture, des logements, des fortifiants, des médicaments, etc. <pour les moines>, pour écrire, etc. les textes bouddhiques, pour réparer les parties ruinées du monastère », *bali-caru-sattra-cīvara-piṇḍāta-śayanāsana-glāna-pratyaya-bhaiṣajādyarthaṃ dharmaratnasya lekhanādyarthaṃ vihārasya cakhaṇḍa-sphuṭita-samādhānārthaṃ* (Sircar II, 76, lignes 39-40). C'est la seule des inscriptions de Devapāla qui mentionne la copie de livres. Taranātha, qui consacre pourtant tout un chapitre à ce souverain et à ses efforts pour favoriser l'enseignement des très volumineux *Prajñāpāramitā-sūtra* (*History of Buddhism in India*, Simla 1970, chap. 30, 274-283), ne signale aucun don pour la copie de manuscrits.

L'explication est simple : la copie de manuscrits était seulement l'un des éléments permettant le maintien et l'enseignement du *dharma*. L'élément essentiel était la survie ou le développement des communautés monastiques prêchant ce *dharma*. Les donations étaient faites en bloc et la communauté les utilisait à sa guise pour ses besoins, c'est-à-dire aussi, chaque fois que nécessaire, pour la copie des textes. Les inscriptions normalement ne détaillent pas l'usage que les communautés doivent faire des revenus qui leur sont transférés. Elles développent une vieille formule, celle qui énumère les quatre catégories de produits (*pāli nissaya*, *skt niśraya*) dont le Buddha a permis l'usage aux moines et qui donc peuvent faire l'objet de dons de la part des laïcs¹. La formule date d'avant l'invention de l'écriture ; c'est pourquoi il est normal que la copie de livres n'y figure pas².

1. Déjà signalé par Rhys Davids, repris par S. Lévi, *Mémorial*, p. 230.

2. On remarquera que certains moines particulièrement rigoristes se refusaient à demander même ces quatre moyens de subsistance :

Les pèlerins chinois, venus chercher des livres en Inde et qui ont pu s'en procurer des centaines, ne donnent guère d'indications sur leur copie et leur préservation. Faxian, dans sa présentation du Madhyadeśa, indique qu'à l'époque de son voyage (399-414), *where a community of monks resides, they erect topes to Śāriputra, to Mahā-maudgalyāyana, and to Ānanda*³, and also topes (in honour) of the Abhidharma, the Vinaya and the Sūtras (T. 2085.LI : 859b ; trad. Legge, Oxford, 1886, 44-45 = trad. Giles 22-23) et qu'un mois après le début de la retraite (*varṣa*), c'est-à-dire à la mi-juillet, on faisait des offrandes à ces topes, les spécialistes de l'*abhidharma* à celui de l'*abhidharma*, les *vinayadhāra* à celui du *vinaya*, etc. Le texte n'est pas aussi clair qu'on le souhaiterait. Le mot chinois traduit en anglais par *tope* correspond à skt *caitya* et *stūpa*. Le *stūpa*, on le sait, est une variante du *caitya*. Un *caitya*, lorsque c'est un bâtiment dont l'intérieur est accessible, peut servir de bibliothèque ; un *stūpa* plus difficilement car généralement il s'agit d'un édifice entièrement plein et dont les parties creuses — lorsqu'elles existent — sont difficilement accessibles. L'évocation d'un culte rendu par les spécialistes de chaque *piṭaka* à la partie du *dharma* dont ils sont spécialistes et à l'*arhant* qui la patronne évoque le culte que les hindous rendent encore à leurs outils. Il est donc probable que l'édifice support de ce culte était un *stūpa* plutôt qu'une bibliothèque.

Le récit de voyage (629-645) de Xuanzang contient une référence à un grandiose monastère du Kosala du sud (région de Chattisgarh) bâti pour Nāgārjuna, par la suite déserté et dont nul ne savait plus où il se trouvait. La description de cet édifice légendaire, nécessairement faite par oui-dire, comporte certainement une grande part de merveilleux. Mais l'imagination humaine est pauvre, et le merveilleux n'est que l'embellissement de la réalité. Une fois le bâtiment achevé, le roi « *summoned 1000 priests to dwell, and there to worship and pray. Nāgārjuna Bōdhisattva placed in it all the authoritative works of instruction spoken by Śākya Buddha, and all the explanatory compilations (commentaries) of the Bōdhisattvas ; and the exceptional collection of the miscellaneous school. Therefore in the first (uppermost) storey they placed only the figure of the Buddha, and the sūtras and śāstras. In the fifth stage from the top (i.e. in the lowest) they placed the [laymen] to dwell, with all the [stores] ; in the three middle storeys, they placed the priests and their disciples* » (T. 2087.LI.930a ; trad. Beal 216-217)⁴.

*bhāsecca vātrīm divam agradharmam drṣṭāntakoṭīnayutaiḥ sa paṇḍitah/
samharṣet parṣa tathaiva toṣayenna cā kiṃcit tatu jātu prārthayet//33
khādyam ca bhōjyam ca tathānnapānam vastrāṇi śayyāsanaśvaram va/
gilānabhaiśajya na cintayeta na vijñapeyā pariśāya kiṃcit//34* (SP XIII, ed. Vaidya, 33-34)

C'est une position tout à fait exceptionnelle, contredite à l'intérieur du même texte, par exemple par SP XVI, 19-21.

3. Confirmé par *Life of Hiuen-Tsiang*, 77 = T. 2053. L : 232b. La suite de la phrase n'a pas de correspondant dans la *Life of Hiuen-Tsiang*. Je remercie M^{me} Kuo Liying qui a bien voulu suivre les séances de ce séminaire, vérifier les textes chinois et ainsi me permettre de citer les traductions les plus exactes, et enfin indiquer les références au Taishō.

4. Les mots entre crochets droits sont repris de la traduction Watters II, 201, dans l'ensemble moins exacte que celle de S. Beal : *In the topmost hall Nāgārjuna deposited the scriptures of Śākyamuni*

Deux interprétations sont possibles : ou il s'agit d'un monastère rupestre, bâti sur gradins et dont les étages ne sont pas nécessairement superposés ; ou il s'agit d'un monastère à étages de même type que les monastères à étages de Nālandā. En tout cas les livres sont placés au sommet du (complexe de) bâtiment(s), à la place d'honneur. La bibliothèque est considérée comme un dépôt sacré. C'est en effet la parole du Buddha, son *dharmakāya*, et les *sāstras* sont l'œuvre de *bodhisattvas*, tel étant le statut de Nāgārjuna lui-même. Le plan évoque celui des monastères tibétains.

Yijing, dont le récit de voyage (671-695 de n.è.) reproduit bien souvent des extraits du plus ancien *vinaya* des moines *mūlasarvāstivādin*, indique que la moitié des pierres précieuses possédées par un moine décédé doit être (vendue) et utilisée *in copying the scriptures and in building or decorating the « Lion Seat »*... "*His*" *scriptures and commentaries should not be parted with, but be kept in a library (jing zang) to be read by the members of the Order (caturdiśa-saṃgha). Non-buddhistic books are to be sold...* L'or et l'argent doivent être divisés en trois portions, pour le Buddha (c'est-à-dire pour les bâtiments), pour les moines et pour le dharma, i.e. *for copying the scriptures and building or decorating the « Lion Seat »*⁵ (trad. Takakusu 192 ; T 2125 (4) LIV : 230c ; G. Schopen, *Buddhist Monks and Business Matters*, Honolulu, 2004, 119).

Les pèlerins chinois en quête de textes n'en trouvèrent pas dans les monastères du nord de l'Inde. C'est seulement une fois arrivé à Patna⁶ que Faxian put en acquérir quelques-uns et en copier d'autres (Giles 64-65 ; Legge 98-99). Au Bengale, à Tāmralipti, il n'acquit pas de textes, mais copia des *sūtras* (Giles 66 ; Legge 100). Apparemment il était beaucoup plus facile d'acquérir des collections canoniques complètes à Śrī Lanka (Giles 76 ; Legge 111). La lecture de Xuanzang laisse la même impression, mais à la différence de Faxian, Xuanzang cherchait des textes non canoniques, donc isolés : *sūtras* et traités du *mahāyāna*.

Il ressort de tout cela, comme il ressort de l'examen des plans (*infra*), que, dans les monastères indiens anciens, il n'y avait probablement pas de bâtiment utilisé uniquement pour le stockage des livres, où l'on essayait de réunir un maximum de livres pour l'usage et l'instruction des moines et laïcs. Comme dans les monastères tibétains, les livres devaient se trouver dans les cellules des moines et les bâtiments servant au culte. Les difficultés rencontrées par Faxian et Xuanzang, si elles furent réelles, s'expliquent non par le manque de livres, mais par le privilège traditionnellement donné en Inde à la parole sur le livre. On peut aussi imaginer que les *ācāryas* indiens ne prenaient pas très au sérieux des moines étrangers sachant à peine la langue du pays et fort peu de sanskrit.

Buddha, and the writings of the P'usas. In the lowest hall were the laymen attached to the monastery and the stores, and the three intermediate halls were the lodgings of the Brethren.

5. Il faut apparemment traduire « pour copier les textes, réparer les bâtiments et les stūpa-reliquaires » (Kuo Liying). La formulation est très proche de celle de l'inscription de Devapāla à Nālandā (*supra*). Ce ne peut être un hasard.

6. Le texte n'est pas tout à fait clair car il semble placer Patna dans le *madhyadeśa*.

Pourquoi leur auraient-ils prêté ou donné des manuscrits précieux avant que ceux-ci n'en aient appris assez pour les comprendre ? Le fait que le texte doive toujours être enseigné par le maître explique aussi qu'apparemment il n'y ait pas eu dans les bazars des boutiques vendant des livres bouddhiques. Si elles avaient existé, Faxian et Xuanzang n'auraient eu aucun mal à y trouver les textes qu'ils cherchaient, d'autant que Faxian cherchait des textes canoniques, ceux qui logiquement devraient être les plus faciles à trouver. À les lire, on croirait bien qu'aucun monastère indien ne possédait de canon complet, ce qui devrait perturber beaucoup les savants qui projettent sur l'Inde l'image du canon pâli et du Tanjur tibétain.

Une partie des questions que les savants européens se posent provient de la différence entre ce que les sources originales nous disent et ce que notre familiarité avec les religions judéo-chrétiennes inconsciemment nous fait supposer. Il faut se méfier des images spontanées suscitées en nous par les traductions — nécessaires et parfois brillantes — de termes techniques du bouddhisme par des termes techniques du christianisme. Si nonne et monastère fonctionnent assez bien, si moine rend assez bien compte des aspects essentiels de la notion de *pravrajita* (sauf pour certains moines tibétains et japonais), si moine (théoriquement) mendiant traduit assez bien *bhikṣu*, abbé, concile, schisme, secte ou église (*nikāya*), et même orthodoxie sont au mieux des approximations. Saintes Écritures et canon correspondent assez bien compte à la réalité des faits, mais leurs connotations en Occident ne sont pas du tout les mêmes que celles du bouddhisme et surtout du bouddhisme ancien.

Aucun des termes relatifs à l'enseignement du Buddha et de ses successeurs n'évoque l'idée d'écriture. Tous sont bâtis sur des mots évoquant la parole (*Buddha-vacana*, *saṃgīti* [comparer *Bhagavad-gīta*], *sutta* faussement expliqué comme venant de *sūta*), l'enseignement (*śāsana*) ou l'audition (*evaṃ me śrutam*, *śrāvaka* [comparer *śruti*]). L'enseignement originel du Buddha était oral. Antérieur d'au moins cent ans à l'utilisation de l'écriture en Inde gangétique, il ne fut pas fixé par écrit avant le 1^{er} siècle avant n.è. Les différences entre les différentes recensions des textes tiennent à la fois à cette longue (environ trois siècles) période de transmission orale et au fait que même une fois consignés par écrit, les textes furent rarement transmis *ne varietur*.

Les inconsistances de la transmission orale, repérées par S. Lévi, étudiées par H. Lüders, ont fait ces dernières années l'objet d'études très précises, dont beaucoup sont réunies dans Heinz Bechert ed., *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung*, Göttingen, 1980 (voir en particulier les articles de C. Caillat et O. von Hinüber. Voir aussi O. von Hinüber, *Untersuchungen zur Mündlichkeit früher mittelindischer Texte der Buddhisten*, Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz, 1994). L'enseignement du Buddha fut dès l'origine mal mémorisé. La multiplicité des variations dialectales que les philologues repèrent dans les textes jugés les plus anciens, le fait que le sens littéral de certaines expressions techniques du *vinaya* très tôt ne fut plus compris montrent que

chacun répétait les paroles du maître dans son propre langage, ou (peut-être plutôt : et aussi) que, dans ses pérégrinations, le maître utilisait dans ses discours une langue à chaque fois légèrement différente, proche du dialecte local. L'analyse textuelle des textes montre que selon les recensions l'ordre des épisodes et, pour les textes versifiés, celui des vers varie parfois considérablement, ce qui plaide contre l'idée d'une fixation ancienne. De même les titres des *sūtra* cités dans l'édit de Bhabra ne se retrouvent pas dans les textes plus tardifs ; les titres (en fait, les résumés) des *jātaka* représentés à Bharhut ne sont pas identiques à ceux de la tradition écrite. Enfin les premiers textes conservés, par exemple les manuscrits gāndhārī de Londres (*infra*), reproduisent des textes sous une forme si courte et si succincte qu'ils ressemblent à des aide-mémoires. Tout ceci plaide contre l'idée qu'un corpus de textes ait été récité, authentifié et reconnu comme authentique dès la mort du Buddha. Le concile de Rājagṛha est une pieuse et maladroite fiction. Les 500 *arhants* censés y avoir pris part se contentent d'écouter. Ils ne servent pas à contrôler la fidélité de la mémoire d'Ānanda et Upāli, qu'on peut supposer infaillible puisque tous deux sont des *arhants*. Ils ne sont pas là non plus pour écouter la parole authentifiée du Buddha puisqu'eux-mêmes sont déjà *arhants*. En fait le concile de Rājagṛha se dénonce lui-même comme une pieuse fiction destinée à justifier des conciles plus tardifs. Le terme même de *saṃgīti*, littéralement « psalmodie en commun », évoque la récitation psalmodiée en chœur des communautés monastiques. Son emploi remonte nécessairement à une époque plus tardive que le Buddha, à une époque où le bouddhisme était déjà considérablement ritualisé.

La mémorisation des textes védiques avait doté l'Inde de techniques de mémorisation que les bouddhistes ont utilisées. Comme dans les écoles védiques, les individus se spécialisaient (*sūtradhara* et *vinayadhara*), les élèves entretenaient avec leur maître une relation très étroite (Yijing, 119-120), l'apprentissage était d'abord une mémorisation utilisant des techniques croisées (dans l'ordre, dans l'ordre inverse, etc. : *Mil.* 13). La forme des textes, en particulier l'utilisation de formes récurrentes, était faite pour favoriser la mémorisation (Oskar von Hinüber, *Untersuchungen zur Mündlichkeit früher mittelindischer Texte der Buddhisten*, Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz, 1994 ; Mark Allon, *Some Stylistic Features of the Prose Portions of Pāli Canonical Sutta Texts and their Mnemonic Function*, Ph. D., Cambridge, 1994. Tokyo, International Institute for Buddhist Studies, 1997).

Mais la forme et en particulier la forme linguistique des discours du Buddha ne fut jamais sacralisée. La parole du Buddha n'était pas utilisée comme *mantra*, c'est-à-dire invalide si prononcée fautivement. Lorsque, très tôt peut-être, sa récitation orthoépique fut utilisée dans les rites de protection, dans les techniques de méditation, pour juger de la validité des rites d'ordination, quelques mots seulement étaient transformés en *mantra*, jamais (sauf exceptions tardives) un texte entier. Le sens comptait plus que la forme, ce qui explique les très nom-

breuses variantes textuelles que révèle la comparaison des diverses versions des textes dits canoniques.

La transmission orale signifie que, comme dans la tradition védique, fort peu de moines pouvaient maîtriser la totalité des paroles attribuées au Buddha. Il fallait en effet que le maître d'abord les prononce et les fasse répéter jusqu'à ce que l'élève ait mémorisé la leçon, alors seulement expliquée. Même des prodiges sont censés mettre des mois à réciter un texte : Nāgasena, qui à sept ans savait les trois Veda avec leurs *aṅgas* (*Mil.* 10), et maîtrisa en une fois les textes fondamentaux d'*abhidharma* (*Mil.* 12), mit sept mois à les réciter et le fit en les arrangeant à sa façon et en en modifiant volontairement l'ordre (*Mil.* 13). Or si les brahmanes commençaient très tôt, dès l'âge de sept ans, l'apprentissage du Veda, l'instruction des moines, en théorie, débutait seulement lorsqu'ils avaient pris la première ordination (*pravrajyā*), c'est-à-dire, normalement, vers 15 ans (en fait il y avait des *śrāmaṇera* plus jeunes). Fort peu de maîtres connaissaient donc la totalité des trois corbeilles. Il suffisait pour diriger une communauté de connaître quelques textes de chacune des corbeilles (O. von Hinüber, *Der Beginn der Schrift.*, 68-69). L'épithète de *tepiṭakin* attribuée, peut-être par eux-mêmes, à certains moines, par exemple le fameux moine Bala, ne signifie donc probablement pas la maîtrise de la totalité des trois corbeilles, seulement celle de textes appartenant à chacune des corbeilles. Le *tepiṭakin* est un généraliste, différant en cela de la plupart des moines instruits qui se spécialisaient dans l'étude d'une seule catégorie de textes : *Bhagavato kho mahārāja dhammanagare evarūpā janā paṭivassanti : suttantikā venayikā ābhidhammikā dhammakathikā jātakabhāṇakā dīghabhāṇakā majjhimbhāṇakā samyuttabhāṇakā anguttarabhāṇakā khuddabhāṇakā ...* (*Mil.* 341-342). En conséquence, comme l'indique Xuanzang, les honneurs accordés aux érudits étaient proportionnels à la quantité de textes qu'ils maîtrisaient (Xuanzang, Watters I, 162, *Life* 113. Comparer *Mil.* 22). La récitation complète de ce que nous appelons le canon, plus exactement le *tripiṭaka*, exigeait donc la réunion d'un grand nombre de spécialistes. Ainsi s'expliquent et le mot *saṃgīti* et les centaines d'*arhants* que chacun des conciles est censé avoir rassemblés. Un concile est en fait la réunion d'un certain nombre de vénérables moines instruits (*bahuśruta*, « qui ont beaucoup entendu », pas « qui ont beaucoup lu ») qui approuvent la récitation de spécialistes, nécessairement nombreux car le *tripiṭaka* est volumineux. Aussi bien le récit du concile de Pāṭaliputra que celui du concile du Cachemire (Xuanzang, Watters I, 270-271) montrent que le choix des spécialistes auxquels on fera confiance est crucial, fait par le conseiller religieux du roi et mis en œuvre par le roi lui-même : les conciles sont des événements politico-religieux.

Il y a une différence entre mettre par écrit des *sūtra* ou le texte du *vinaya* et réunir un concile qui non seulement rassemble des textes, mais les expurge et les explique. La mise par écrit des textes, ou de squelettes de textes, remonte au 2^e, peut-être seulement au 1^{er} siècle avant n.è. Elle peut s'expliquer par diverses raisons, la principale étant peut-être la fonction d'aide-mémoire. On

peut aussi penser que le désir de préserver les textes a joué : ceux-ci risquaient de se perdre si les rares spécialistes qui les connaissaient disparaissaient avant d'avoir eu le temps ou l'occasion de les transmettre à des disciples ; leur forme se détériorait très vite, l'évolution linguistique s'accéléralant à cette époque comme en témoignent les textes et inscriptions en gāndhārī. Les spéculations sur la fin prochaine du *dharma* (500 ans après la mort du Buddha) sont une autre raison d'avoir eu recours non seulement à l'écriture, mais à la gravure des textes sur des matériaux impérissables, cuivre, or et pierre.

Le groupement des textes en *nikāya*, *āgama* et *piṭaka* n'est pas nécessairement lié à leur mise par écrit : les spécialistes du Veda furent capables de faire pareil travail de classement et d'orthoépie sans recourir à l'écriture. Les bouddhistes utilisèrent non seulement les procédés de mémorisation mis au point par les brahmanes, mais aussi leurs systèmes de classement (par exemple par longueur croissante) et l'on ne peut s'empêcher de penser que le terme de *trepīṭakin* fut inventé sur le modèle des brahmaniques *trivedin* ou *caturvedin*. La volonté de faire pièce aux rivaux brahmaniques est aussi une des raisons (pas la seule) du recours qui se fera de plus en plus fréquent au sanskrit.

Que les conciles de Vaiśālī, Pāṭaliputra et du Cachemire aient eu lieu ou non, l'analyse des textes qui les rapportent montre qu'ils sont réunis non pour préserver les textes, mais pour réagir contre des pratiques déviantes se justifiant par le recours à des textes que tous ne reconnaissaient pas comme parole authentique du Buddha ou à des interprétations très particulières de textes acceptés par tous comme authentiques. C'est une réaction de défense et d'exclusion. Le concile permet à un groupe d'affirmer son unité et sa fidélité aux anciens, à la lignée des patriarches, ce qui est capital dans la pensée religieuse révélée. C'est aussi un évènement à finalité économique : le groupe se présente vis-à-vis des laïcs comme le seul légitime, à la fois par la pureté de la doctrine et la continuité de la filiation patriarcale, c'est-à-dire aussi d'ordination. Il est donc le seul *punyaḥsetra*, le seul à qui faire des dons ou accorder sa protection politique rapporte des mérites. L'importance de la notion est épigraphiquement marquée, dans les donations faites au Buddha ou au *saṃgha* même dit universel (*caturdiśa-saṃgha*), par la mention très fréquente du groupe (*nikāya*) qui doit les gérer et les faire fructifier : par exemple *ācāryāṇām sarvāstivādinām parigrahe*.

En l'absence de menace, il n'y a pas procédure de repli sur soi et d'exclusion. Le critère d'authenticité, ou, mieux, d'utilité religieuse, n'est pas l'inclusion d'un texte dans le canon, mais son adéquation à la parole du Buddha : « tout ce qui est bien dit est la parole du Buddha ». Aussi ne faut-il pas s'étonner que la composition du canon le mieux fixé, le canon pāli, ait été longtemps flottante, qu'il existe des textes isolés (*muktaka*) et pourtant considérés comme authentiques (Lamotte, *Histoire du bouddhisme*, 174, 180), que des textes paracanoniques, se déclarant eux-mêmes comme non issus de la parole du Buddha (on pourrait parler de *smṛti* bouddhique), commentaires, *śāstras*, le *Mahāvastu* aussi,

aient autant de sainteté et souvent plus d'importance que des textes dits canoniques.

De même la lettre du canon n'a jamais été intangible. O. von Hinüber a pourchassé les traces de réfection sanskritisantes dans le canon pāli. Les différences de diction entre textes *sarvāstivādins* et *mūlasarvāstivādins* fort probablement ne dénoncent pas des différences dites sectaires (désaccords d'interprétation ou divergence de lignées d'ordination). Ce sont des réfections indépendantes dues à la dispersion de l'Inde à la Chine de communautés monastiques qui se reconnaissaient la même lignée d'ordination et la même doctrine, mais ne communiquaient plus entre elles à cause de la distance qui les séparait (Enomoto). Le *vinaya* des (*mūla*)*sarvāstivādins* n'a cessé de s'accroître (Schopen). On peut dire que le canon se rouvre et reste ouvert tant que le groupe qui s'en réclame reste conquérant. C'est ce qui différencie le canon pāli, œuvre de ce que nous appellerions aujourd'hui des fondamentalistes, et le canon *sarvāstivādin* (si l'on en croit Xuanzang) des canons chinois, tibétains et japonais toujours restés ouverts (déjà S. Lévi, « Les Saintes Écritures du Bouddhisme », *Mémorial...*, 75-84). Le but de ces canons est en effet de rassembler et classer tous les textes importés. Ils ne tiennent pas leur autorité d'une sanction religieuse, mais du prestige du bibliographe, lui-même religieux (par exemple Buston), et de la reconnaissance de la valeur de son travail par l'autorité politique (le roi ou l'empereur).

Si la constitution de canons, plus exactement le rassemblement et le classement des œuvres en trois corbeilles, avait eu pour but de préserver un corpus de textes déclarés supérieurs aux autres et seuls authentiques, on s'attendrait qu'à partir du moment où l'écriture devint d'usage courant, chaque monastère indien important en conservât un exemplaire complet, classé, permettant de vérifier la correction et l'authenticité des textes servant à l'enseignement. Rien n'indique que tel ait été le cas, sauf à Śrī Lanka. Autrement, Faxian et Xuanzang n'auraient eu aucun mal à trouver les textes qu'il voulaient copier ou faire copier. Comme dit plus haut, Faxian eut beaucoup de peine à obtenir ne serait-ce qu'un *āgama* complet. Le récit que Xuanzang fait du concile, probablement légendaire, du Cachemire donne des indications intéressantes, malheureusement pas entièrement certaines car le texte est difficile et les traductions de S. Beal et Watters diffèrent légèrement. Mais il semble bien que, selon Xuanzang, Kaniṣka ait eu du mal à réunir un *tripitaka* complet et que le commentaire qui en fut fait par Vasubandhu et approuvé par le concile, une fois gravé sur plaques de cuivre, fut enfoui dans un *stūpa*, donc très malaisément consultable.

Ce qui compte en fait, plus que la lettre, l'intégrité et l'intégralité des textes, c'est l'esprit de l'enseignement du Buddha. C'est ainsi que les premiers bouddhistes à être allés en Chine n'ont pas cherché à y introduire le canon, ni même des textes canoniques, mais des manuels d'enseignement ou des textes faciles à comprendre et mémoriser (E. Zürcher, « A New Look at the Earliest Chinese

Buddhist Texts », *From Benares to Beijing ...* edited by Koichi Shinohara et Gregory Schopen, Oakville 1991, 227-304). L'examen des textes gāndhārī du British Museum et de la collection Senior laisse la même impression. Les manuscrits que conservaient au 19^e siècle encore les monastères néwars et cinghalais sont ceux de textes isolés. Les bouddhistes néwars ne semblent avoir accordé aucun intérêt à la constitution et à la conservation d'un *tripiṭaka* complet.

On peut chercher à expliquer cette situation par l'influence du *mahāyāna* qui jette le discrédit sur les textes de la « première mise en mouvement de la roue de la Loi » et considère les *sūtras* du *tripiṭaka* comme tout juste bons pour les *śrāvakas*. Le *Saddharmapuṇḍārika*, par exemple, ne manque pas de répéter que suivre son enseignement implique de ne suivre l'enseignement d'aucun autre *sūtra* (SP X = Vaidya 142 ; SP XI = Vaidya 160, etc.). On se contentera de citer SP III, 148 (Gilgit) :

*anyeṣu sūtreṣu na kādāci cintā lokāyatair anyataraiśca śāstraiḥ/
bālāna etādṛṣa bhonti gocarāḥ — te taṃ vivarjīva prakāśayed idaṃ// 148* « que <le fidèle> n'ait jamais une pensée pour les autres *sūtras* ni pour d'autres *śāstras* <car ils> sont de ce monde-ci : c'est de la pâture pour les sots. Qu'il s'en écarte et qu'il prêche celui-ci (le SP) ». Le SP se présente en effet comme le couronnement de tous les *sūtras* : jamais prononcé auparavant, il les remplace dès qu'il est prononcé :

*Imu paścimu loki vadāmi sūtraṃ sutrāṇa sarveṣu mamāgrabhūtaṃ/
saṃrakṣitaṃ me na ca jātu proktaṃ taṃ śrāvayāmyadya śrīnotha sarve// SP
XIII, 54*

« Ce *sūtra* que je vais prononcer dans/pour le monde, pour <vous> tous, est le dernier, le couronnement de mes *sūtras*. Je l'ai gardé et jamais encore prononcé. Je vais le faire entendre maintenant. Écoutez tous ».

Mais la familiarité des auteurs de *sūtras* du *mahāyāna* avec le vocabulaire monastique démontre qu'ils connaissaient aussi les textes canoniques. On sait par Xuanzang qu'ils vivaient souvent dans les mêmes monastères que les moines se réclamant de la première prédication et qu'ils suivaient leur *vinaya*. Les canons chinois et tibétains n'excluent aucunement les textes rassemblés dans le *tripiṭaka*. Il faut donc renverser la problématique : c'est parce que le canon était ouvert que l'enseignement des *sūtras* du *mahāyāna* a pu se greffer sans trop de difficultés sur celui du *sūtrapiṭaka* : il le complétait et le couronnait. Le critère d'authenticité n'était pas l'appartenance ou non au canon, mais la valeur sotériologique du texte et sa conformité à l'essence de la parole du Buddha : « tout ce qui est bien dit est la parole du Buddha ».

Les *sūtras* du *mahāyāna* introduisent une nouvelle manière de considérer les textes. Pour la première fois, on voit apparaître la recommandation de les écrire et de les faire écrire, ce qui a considérablement contribué au développement des bibliothèques monastiques. G. Schopen a ainsi pu parler d'un véritable culte du livre, tout à fait étranger au *hīnayāna*. La copie du *sūtra* n'est pas considérée

comme une aide à la compréhension du texte et à sa diffusion. Dans le SP au moins, c'est un moyen de préserver la parole révélée dans les temps difficiles où vit le *dharmabhāṇaka*. C'est aussi le moyen de permettre sa lecture rituelle, nouveauté fort probablement introduite par le *mahāyāna*. Car les *sūtras* du *mahāyāna*, malgré l'existence d'une énorme littérature commentariale, ne sont pas faits pour être compris. Ils sont impénétrables à la raison (*gambhīraṃ sūksmaṃ durdrśaṃ*, SP XI, Vaidya 160, l. 20). Ils ne demandent aucune exégèse, mais une perception intuitive et une foi à toute épreuve. Leur répétition quasi-mécanique, à haute voix et par écrit, suffit au salut. Ils ont valeur par eux seuls, sans référence à aucun autre *sūtra*. Ils se comportent exactement comme des *dhāraṇīs*. Le fidèle se trouve dans la position de l'élève indien devant son maître : il doit croire et répéter sans questionner. La compréhension viendra plus tard. Et apparemment elle arrive puisque l'exigence de dévotion aveugle, très nette lorsqu'on lit les textes du *mahāyāna*, n'a pas empêché le développement d'une réflexion philosophique de haut niveau et la pratique continue de débats métaphysiques dans les monastères indiens et tibétains. Il s'agit d'une tendance ancienne : l'*abhidharma* s'est développé malgré le refus du Buddha de se prononcer sur les questions de métaphysique.

*
**

Les textes ne contiennent donc aucune indication permettant de conclure à l'existence, dans les monastères bouddhiques anciens, de lieux spécialisés dans la conservation des livres ni à la volonté de rassembler en un même lieu toute la littérature bouddhique existant, ni même à conserver une collection plus ou moins complète du *tripīṭaka*. De fait l'examen des plans des monastères bouddhiques indiens, y compris ceux de Nālandā et Paharpur, ne permet de repérer aucun édifice ou pièce ayant pu servir de « bibliothèque centrale ». Il faut cependant souligner que les plans dont nous disposons sont ceux des rez-de-chaussée. Beaucoup de monastères comportaient un ou plusieurs étages. C'est là sans doute que se trouvaient et les meilleures cellules et les locaux contenant les objets précieux, dont les livres à usage collectif. L'étude de ces plans a été l'occasion de montrer combien ceux-ci peuvent être trompeurs quand on ne tient pas compte de l'existence de ces étages : dès que l'on peut en prouver l'existence, on doit présumer que les locaux du rez-de-chaussée étaient d'importance mineure et surtout réservés au service (cuisines, celliers, salles de réunion, etc.). L'interprétation archéologique de ces locaux les attribue toujours à des moines et les interprète en fonction des besoins de ceux-ci. Mais il y avait aussi des communautés de nonnes, attestées par les textes et les inscriptions (au Gandhāra, par exemple, l'inscription de Senavarma). Jamais personne n'a cherché à repérer sur le terrain les bâtiments qu'elles occupaient. G. Schopen serait en train de le faire. On a profité de ces séances consacrées à l'archéologie pour mettre en garde contre l'ouvrage de K. Behrendt, *The Buddhist Architecture of Gandhāra*, Leiden 2004,

incroyable régression y compris par rapport à l'ouvrage fondateur d'A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*. Un compte rendu en paraîtra dans un prochain numéro du *Journal of the International Association of Buddhist Studies*.

L'étude de bâtiments monastiques abandonnés depuis plusieurs centaines d'années et dont seuls les rez-de-chaussée sont conservés apporte des indications négatives seulement. On peut chercher à les compléter par l'étude de monastères de tradition indienne encore vivants. Le 27 janvier 2004, M^{me} Scherrer-Schaub, Directeur d'études à la V^e section de l'EPHE, a donc accepté de nous faire un très dense exposé sur les bibliothèques des monastères tibétains, qu'elle connaît de première main. Elle a expliqué la formation du canon, le rôle des grands bibliographes comme Buston, l'importance aussi des monastères provinciaux pour la conservation et la diffusion de certains textes. Elle a détaillé le processus de fabrication des livres, le travail des copistes, l'utilisation du *śloka* et du *bam-po* comme unité de compte pour vérifier le travail des copistes et le payer. Bien que généralement plus grands que les *pothis* indiens, les livres tibétains nous donnent une assez bonne idée de l'aspect extérieur des *pustakas* indiens vers le X^e siècle de n.è. et peut-être plus tôt : format rectangulaire, feuilles de format standard rectangulaire, ais de bois à tranche gravée, ais supérieur souvent sculpté ou peint. Le livre est enroulé dans un tissu qui le protège de la poussière. Son contenu est indiqué sur une étiquette carrée recouverte par un protège-étiquette. Ce système est attesté antérieurement à Dunhuang pour les manuscrits chinois. La forme des étiquettes y est légèrement différente : à Dunhuang, les étiquettes ont la forme d'une cravate et portent des marques montrant qu'elles ont été vérifiées, ce qui implique l'existence d'un inventaire et d'un récolement. Il n'est pas impossible que le système d'étiquetage des livres tibétains soit d'origine chinoise : on ne peut affirmer qu'il soit d'origine indienne puisqu'aucune des enveloppes ayant protégé les manuscrits en Inde ancienne n'a été préservée et qu'on ne peut même pas affirmer, même si c'est probable, qu'elles aient existé.

Les livres ne sont pas gardés dans une pièce ou un bâtiment réservé à cet usage. Il y en a dans toutes les cellules et tous les locaux. Mais les dépôts les plus importants se trouvent dans les salles de culte (*lha-khaṅg* et *'du-khaṅg*), empilés autour des statues ou disposés sur des étagères en bois, le petit côté portant l'étiquette vers l'extérieur. Il ne semble pas y avoir d'inventaire ni de catalogue à l'occidentale. Les moines savants savent néanmoins où trouver les livres dont ils ont besoin. On peut présumer qu'il y avait un système de rangement, peut-être par genre. Il existait en tout cas un système de prêt rigoureux avec indication du nom du moine qui avait emprunté le livre, pour le lire ou le corriger.

J'ai fait remarquer que cette disposition des livres dans les monastères tibétains, héritiers pour l'essentiel de la tradition indienne du Cachemire, de Nālandā et du Bengale, explique assez bien pourquoi les plans de monastères indiens ne comportent pas de pièce que nous puissions immédiatement identifier comme

bibliothèque. Comme l'indiquent les récits de pèlerins chinois mentionnés plus haut, les livres devaient se trouver dans tout le monastère ; ceux qui étaient propriété du *samgha* devaient être conservés principalement dans les salles de culte. Ils étaient disposés sur des étagères de bois, pas dans des niches aménagées à l'intérieur des murs.

La séance du 11 février 2004 a été consacrée à l'étude matérielle des manuscrits cinghalais. Ceux-ci ne sont pas exactement comparables aux manuscrits du nord de l'Inde : le texte y est gravé sur des ôles préparées à partir de feuilles de palmier ; au nord il est écrit à l'encre, sur ôles ou sur écorce de bouleau. Mais pour le reste, la technique de préparation des ôles et la présentation des livres ne diffèrent guère. On peut aussi penser que le système de copie et de paiement des copistes est d'origine indienne. On a traité de tout ceci en utilisant largement les photos et travaux que M. Jinadasa Liyanaratne, n'ayant pu prendre la parole lui-même car absent de Paris en février, avait bien voulu nous communiquer (J. Liyanaratne, *La fabrication des livres dans l'ancienne Lanka*, Cahiers du cercle d'études et de recherches srilankaises, c/o Ambassade de Śrī Laṅka, Paris, 2000 ; *id.* « The Literary Heritage of Sri Lanka, A Case for the Preservation of Palm-leaf Manuscripts », *Studien zur Indologie und Iranistik*, 15, 1989, 119-127).

L'analyse des trouvailles de groupes de manuscrits donne quelques indications sur le contenu des « bibliothèques » monastiques bien que ces données doivent être manipulées avec prudence : les inventaires sont incomplets, une partie des trouvailles ayant été détruite ou dispersée, et la provenance exacte des manuscrits (le lieu géographique et surtout la nature du bâtiment les ayant originellement abrités) étant mal connue. J'ai commencé par l'analyse des documents gāndhārī de la British Library dont quatre volumes ont été magnifiquement publiés par Richard Salomon et ses élèves (1999-2002). J'ai repris les indications données l'an dernier (*Annuaire du Collège de France*, Cours et travaux, résumés 2002-2003, 856-857) résumées ici sous forme encore plus succincte. Les textes publiés, à de rares exceptions près, datent du 1^{er} ou du 2^e siècle de n.è. et ne sont pas beaucoup plus anciens que les plus anciens textes découverts en Asie centrale et publiés par Lüders. Ils sont fragmentaires ; ce sont parfois des aide-mémoires. Ce sont des bribes de textes servant à la prédication et à l'enseignement plus qu'à la réflexion ou à la pensée mystique. Les manuscrits, conservés dans un vase inscrit, étaient abîmés. Ils avaient été précédemment recopiés. L'inscription figurant sur le vase est paléographiquement antérieure à celle de certains au moins des manuscrits qu'il contenait. Le dépôt des manuscrits donc est postérieur à cette inscription. Il n'est pas antérieur au 2^e, peut-être même au 3^e siècle de n.è. Le contenant était un pot à eau de fabrication courante, que l'on continue à trouver sur les marchés indiens, céramique très bon marché que même les Indiens les plus pauvres possèdent. On ne peut imaginer que ce soit le don d'un grand personnage. Il est donc peu probable que la donatrice Vasavadatta et son mari

Suhasoma soient des membres de la riche famille « princière » d'Apraca, comme le voudrait, au prix d'une correction, R. Salomon. Il semble bien qu'on ait réutilisé un vase pour y mettre des documents abîmés, et qu'on ne voulait ou ne pouvait jeter, sans doute parce qu'ils étaient propriété inaliénable du Buddha ou de la Communauté Bouddhique Universelle. Il est clair en tout cas qu'il ne s'agit pas du dépôt rituel de manuscrits précieux.

Il n'est pas du tout sûr que le vase ait été volontairement enterré, par exemple sous un *stūpa*. Rien n'empêche de supposer qu'il se soit trouvé enfoui sous la ruine des murs d'une cellule ou d'une pièce de culte. Dans ce cas, on peut penser que ces manuscrits avaient appartenu à un moine décédé, avaient été remis au *saṃgha* comme le veut le *vinaya* des moines *mūlasarvāstivādins* (*supra*) et laissés dans une vieille jarre car inutilisables. Les stipulations du *vinaya* des *mūlasarvāstivādins* sont des stipulations de bon sens. On peut supposer sans être aventureux que la pratique des *dharmagūptaka*, dont relèvent les manuscrits de Londres, n'était guère différente.

Les premières indications données par R. Salomon sur une autre trouvaille de manuscrits, dite « collection Senior » (*JAOS*, 123-1, mars 2003, 73-92), sont trop succinctes pour permettre une analyse définitive. Il semble bien qu'il ne s'agisse pas de textes mis au rebut, mais de manuscrits en bon état, apparemment un fragment de *sūtrapīṭaka*. Le vase qui les contenait est daté de l'an 12 de Kaniška. Les manuscrits Senior sont donc à peu près contemporains des manuscrits du British Museum. Rien n'indique qu'ils aient été volontairement ensevelis sous un *stūpa*. On peut imaginer que le vase les contenant jouait le rôle d'un coffre à manuscrits. On aurait ainsi une nouvelle indication sur le stockage des manuscrits au Gandhāra, dans des vases, pas sur des étagères, ce qui se comprend assez bien puisque ces manuscrits sont de petits rouleaux d'écorce de bouleau, pas de volumineux *poṭhi* plats protégés par des ais de bois, et que le vase, fermé par un couvercle, les protège fort bien de la poussière et des insectes.

J'ai essayé de donner un tableau des œuvres représentées dans les manuscrits de la collection Schøyen, superbement et rapidement édités sous la direction de J. Braarvig (deux volumes parus). La liste ci-dessous a été compilée à partir des identifications de textes déjà publiées, d'une liste provisoire distribuée à Lausanne en juillet 1999 et d'indications orales données par J.-U. Hartmann le 17 février 2004. Sa valeur est donc indicative seulement. Mon assez peu grande familiarité avec les textes a dû y introduire des erreurs.

Les éditeurs n'indiquent malheureusement presque jamais la nature du support. La plupart des fragments sont écrits en brāhmī sur écorce de bouleau. Un exemplaire ancien (Late Kuṣāṇa Brāhmī) de *Prajñāpāramitā* est écrit sur feuilles de palmier, donc sur un matériau étranger à la région. Il s'agit probablement d'un ouvrage importé d'Inde du nord. Le fait que les marchands de Peshawar aient joint à ces manuscrits les fragments médicaux jadis édités par S. Lévi et provenant du pillage du musée de Caboul montre que tous les fragments présents dans

la collection Schøyen ne proviennent pas nécessairement du même endroit. On peut cependant admettre que la très grande majorité ont été trouvés ensemble, probablement à Bāmīyān, dans une grotte effondrée, à 1,5 km à l'est des grands Buddhas, c'est-à-dire en face de ceux-ci, de l'autre côté de la vallée. L'information provient d'un journaliste japonais qui aurait enquêté sur place (renseignement inédit fourni par M. Hartmann).

Les fragments appartiennent à un grand nombre de manuscrits dont chacun est représenté par quelques folios seulement. Ils sont en très mauvais état. Des photos prises au bazar de Bāmīyān indiquent qu'ils étaient déjà en cet état au moment de la découverte. Aucun ais de bois n'a été signalé. Tout ceci laisse à penser que les manuscrits Schøyen proviennent d'un stock de « vieux papier » analogue à ceux que l'on trouve chez les chiffonniers. On dirait qu'ils proviennent de manuscrits trouvés, peut-être à l'époque musulmane, dans des grottes abandonnées. Une fois désassemblés, ils auraient été jetés en tas et gardés uniquement pour leur matériau qui pouvait servir à l'allumage du feu, à l'emballage de petits paquets (du sel, du poivre, de la poudre, etc.) etc. Cela expliquerait l'absence d'ais, disparus car utilisés comme planchettes ou comme combustible.

Liste des textes publiés ou identifiés dans les mss Schøyen

Vinaya :

1 mss de karmavācanā (du Bhikṣuṇī-vinaya ?)
Prātimokṣasūtra des MS-L
Fgts du vinaya des (MS-L ?)

Saṃyuktāgama (?) (= SN III et IV)
Ekottarikāgama (= MPS et AN III et V), plus un Daśottara-sūtra.
x = AN IV
*Andha-sūtra (= AN I)

Avadāna :

1 mss du cycle de l'Aśokāvadāna (Div. ou vinaya des MSV)
Jyotiṣkāvadāna (Div. ou vinaya des MSV)

Abhidharma :

Śāriputrābhidharma
1 fgt où apparaît un mīmaṃsaka

Āgama :

Śikhala-sūtra (= DN III)
Mahāparinirvāṇa-sūtra (des MSV ?)
(plus de 5 mss dont un en « Late kha-roṣṭhī ») (= DN II)
Caṅgī-sūtra (MN pāli, Dīrghāgama des MSV)
Śālya-sūtra (= MN II)

Vers canoniques :

Dharmapada
Udānavarga
Sthavirāpadāna

Vers non canoniques :

Pradaṣiṇaḡāthā

Mahāyānasūtra :

1 texte non identifié en kharoṣṭhī.
 Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā : 1 mss
 en brāhmī kouchane
 Saddharma-P : (1 ?) mss + 2 colo-
 phons (chapitres 17 et 47).
 Larger Sukh : 1 mss
 Bhaiṣajyaguru-sūtra suivi sur un même
 folio du début du Vajracchedikā-sūtra
 Ratnaketu-parivarta (?)
 Samādhirāja-sūtra
 Saṃghāṭa-sūtra
 Candrottarādārikāvākaraṇa-
 mahāyāna-sūtra
 1 mss composite ayant compté plus de
 1 100 pages (= 550 folios ?) contenant
 l'Ājātaśatrukaukṛtyavinodana-sūtra

(déjà traduit en chinois par Lokakṣema
 et Dharmarakṣa), le *Pravaraṇā-sūtra,
 le Sarvadharmāpravṛttinirdeśa, le Śrī-
 maladevīśiṃhanādanirdeśa et...

Raksā :

1 vidyā

Kāvya :

5 mss de la Jātakamālā d'Āryasūra
 1 mss de la Jātakamālā d'Haribhaṭṭa
 6 mss de Buddhastotra de Mātriceta
 dont 2 mss de Prasādapatribhodbhava
 et 4 de Varṇārhavarṇa
 1 fgt inédit de théâtre (*vidūṣaka* et
rāja)

La collection comprend en outre une jarre inscrite en kharoṣṭhī, une plaque de cuivre portant la formule *ye dharma...* et un document bouddhique en bactrien.

L'ignorance où nous sommes sur l'origine de cette collection interdit de tenir pour certaines les conclusions que l'examen de cet inventaire suggère. Pour comprendre leur importance il faut se rappeler que le bouddhisme est connu au Gandhāra et dans les régions voisines (Jalalābād, Caboul, Begram) depuis Aśoka et bien implanté depuis le 1^{er} siècle avant n.è. au moins, qu'il y utilise la gāndhāri écrite en kharoṣṭhī sur rouleaux d'écorce de bouleau jusqu'à la fin du 3^e siècle au moins, que tout près de Bāmīyān existaient à l'époque des Grands Kouchans (c. 2^e siècle de n.è.) deux fondations bouddhiques importantes (Shotorak, Wardak). Or presque tous les fragments de la collection Schøyen sont postérieurs à la fin du 3^e siècle. Elle compte un peu plus d'une centaine de fragments écrits en kharoṣṭhī sur écorce de bouleau, dont six identifiables comme ayant appartenu à un *Mahāparinirvāṇasūtra* et un qui aurait appartenu à un texte du *mahāyāna*. Ce nombre est infime comparé à celui des fragments écrits en brāhmī. Les manuscrits brāhmī les plus anciens datent, d'après l'analyse paléographique de M^{me} Sanders à laquelle je souscris entièrement, de la fin de l'époque kouchane et sont des manuscrits importés car écrits sur ôles. Rien ne dit qu'ils aient été importés sitôt copiés. Leur arrivée à Bāmīyān peut donc être postérieure de quelques dizaines d'années à la date de la copie. Le seul texte identifié est une *Prajñāpāramitā*. Tout se passe comme si le bouddhisme de Bāmīyān n'était pas un prolongement du bouddhisme de l'aire kharoṣṭhī, mais s'était développé soit tardivement, après l'adoption par les bouddhistes du Gandhāra de la brāhmī et du sanskrit, soit grâce à des moines venus directement de l'Inde gangétique.

Cette impression est corroborée par le fait qu'il n'y a pas à Bāmīyān de monument archéologique qu'on puisse sûrement attribuer à une époque antérieure au 4^e siècle de n.è.

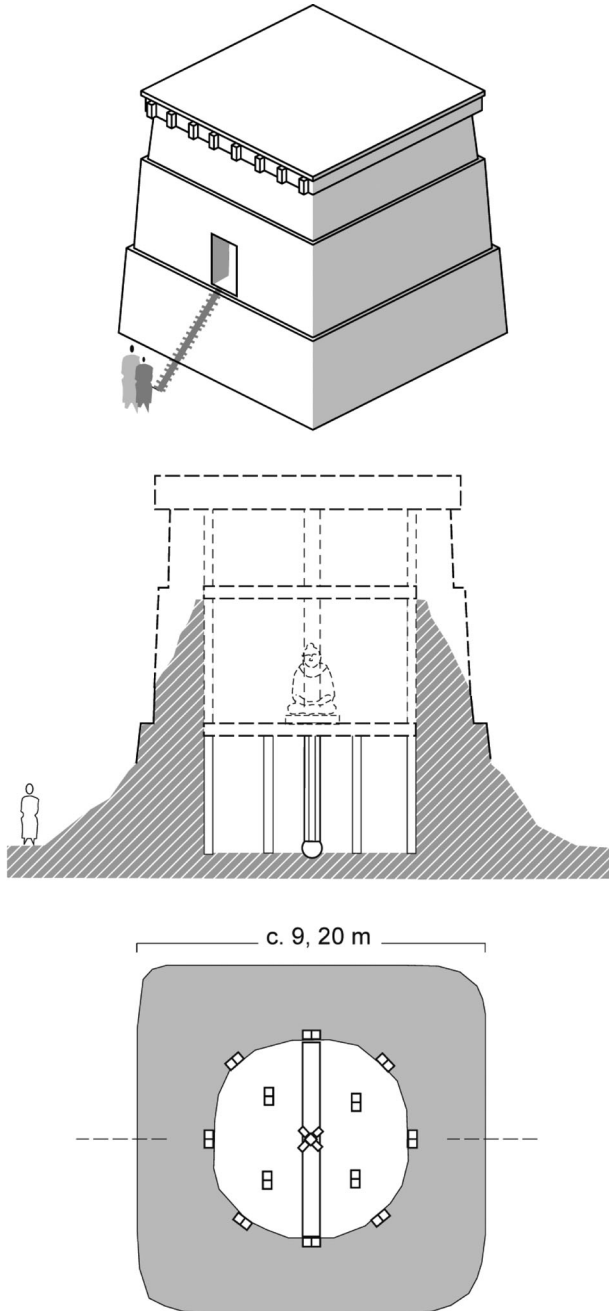
Postérieurs d'environ trois siècles et plus aux manuscrits gāndhārī de Londres, les manuscrits de Bāmīyān sont beaucoup plus divers. On y trouve, comme dans ces derniers, beaucoup d'*avadānas* utilisés dans la prédication. Mais ceux-ci appartiennent à un seul recueil (un seul copiste), identifié comme appartenant au cycle de la légende aśokéenne. Alors que la forme des *avadānas* gāndhārī est encore proche du canevas à compléter, le texte des *avadānas* de Bāmīyān est — autant qu'on puisse en juger à partir de fragments — très voisin des versions élaborées du *Divyāvadāna* ou de sa source, le *vinaya* des moines *mūlasarvāstivādins*.

Ces derniers, ou leurs textes, semblent avoir été très bien représentés à Bāmīyān, mais curieusement les fragments de *vinaya* retrouvés à Bāmīyān appartiennent aux *mahāsāṃghikas lokottaravādins* dont la présence était déjà attestée à Bāmīyān par les fragments édités par S. Lévi. Un de ces fragments traite de la distribution des biens appartenant à un moine décédé. Il est probable qu'il y avait à Bāmīyān plusieurs monastères et probablement plusieurs *nikāyas*. La présence de fragments du *Prātimokṣasūtra* garantit celle de moines *mahāsāṃghikas lokottaravādin*, celle de fragments attribués au *Divyāvadāna* ne garantit pas celle de moines *mūlasarvāstivādins* car ce texte était très répandu.

Les *sūtras* canoniques sont assez nombreux et très divers. Mais il est impossible de dire pour l'instant s'ils appartenaient à une corbeille complète ou à un *āgama/nikāya* complet, ou s'il s'agit de textes isolés. On s'étonne par contre du très faible nombre de textes relevant de l'*abhidharma* : si l'on en croit les voyageurs chinois, confirmés par la pratique tibétaine, la disputation philosophique était l'exercice de prestige par excellence des monastères bouddhiques indiens. Il n'est pas sûr du tout que ç'ait été la préoccupation majeure des moines de Bāmīyān, ni non plus ailleurs de la majorité des moines indiens.

La présence du *mahāyāna* est très forte, avec comme dominante le *Saddharma-puṇḍarīka*. Le *Sukhāvati-vyūha* et les *prajñāpāramitā* sont statistiquement moins représentés. Il existe des traces d'un manuscrit très ancien de l'*Aṣṭasahasrikā-prajñāpāramitā* qui ne prouve pas la présence ancienne de ce texte à Bāmīyān : il s'agit d'un manuscrit importé (brāhmī sur ôles, *supra*) dont la copie peut avoir été de beaucoup antérieure à son arrivée à Bāmīyān. Il est difficile de dire si l'absence de textes célèbres (*Avataṃśaka*, *Vimalakīrtinirdeśa*, *Laṅkāvatāra-sūtra*, *Suvarṇaprabhāsa*, *Ratnakūṭa* ou *Lalitavistara*) est due au hasard des (non)-trouvailles et non-identifications ou au fait que ces textes étaient peu lus à Bāmīyān.

L'absence de *dhāraṇī*, la rareté de *vidyā*, surtout par comparaison aux trouvailles de Gilgit, est assez surprenante. C'est peut-être à mettre en rapport avec l'absence de manuscrit de *tantras*. La présence de nombreux fragments de *stotras*



*Essai de restitution du lieu de trouvaille des manuscrits de Gilgit
(Éric Ollivier, Collège de France, juin 2004)*

et le fait que la fin du *Bhaiṣajyaguru-sūtra* soit immédiatement suivie, sur la même face du même folio, du début du *Vajracchedikā-sūtra* (à Gilgit aussi, mais l'ordre des textes est inverse) indique l'existence d'un bouddhisme assez fortement ritualisé comme, à la même époque, à Nālandā.

Bien que l'argument *e silentio* n'ait jamais valeur probante, l'absence totale d'archives économiques ou juridiques pourrait poser problème à tous ceux qui lient le bouddhisme de Bāmīyān au développement du commerce caravanier et de la fonction bancaire des monastères.

Quatre sessions ont été consacrées à l'examen des circonstances des trouvailles de manuscrits à Gilgit et aux conclusions que l'on peut tirer de leur inventaire. La participation de MM. Hartmann et Schopen à ces sessions a été particulièrement précieuse car nos deux collègues ont édité et éditent des manuscrits provenant de Gilgit. Cette partie du séminaire sera publiée dans un très prochain numéro du *Journal Asiatique*. Je ne juge donc pas utile de la résumer ici. Je me contenterai de dire que le bâtiment où furent trouvés les premiers manuscrits ne semble pas avoir été un stūpa comme presque partout affirmé, mais une tour creuse. On trouvera ci-joint une tentative de restitution de cette tour due à M. Éric Ollivier. Les données qu'elle utilise seront détaillées et discutées dans l'article du *Journal Asiatique*.

Activités de la chaire : M. Éric Ollivier, architecte-ingénieur-cartographe, a commencé à préparer les vues satellitaires SPOT 5 nécessaires à la publication du volume I des *Monuments bouddhiques de la région de Caboul* dont la rédaction devrait se faire en 2005. Il a numérisé les relevés faits pour ce projet dans les années 1975 afin de pouvoir réaliser les plans et coupes définitifs. Ce travail se fait parallèlement à la numérisation de la collection de photographies de Marc Le Berre (*infra*) dont certains clichés pourront être utilisés pour cette publication. Il supervise le catalogage informatisé de la photothèque de l'Institut d'Études Indiennes du Collège de France réalisé avec l'aide de M^{me} Cordero (CEC).

Il travaille aussi à la publication du catalogue des estampilles islamiques de la Bibliothèque Nationale Universitaire de Strasbourg, qu'il avait commencé et bien avancé avec la participation de M. Favez Adas et qu'il avait dû interrompre à cause de la priorité donnée au travail sur Chandéri.

PUBLICATIONS

« Entre fantasmes, science et politique : l'entrée des Āryas en Inde », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 58^e année, n^o 4, juillet-août 2003, 781-813.

« Laïcité et rationalisme », *Les Cahiers Rationalistes*, n^o 567, novembre-décembre 2003, 6-18.

Naissance et déclin d'une qasba : Chandéri du X^e au XVIII^e siècle, par G. Fussman, D. Matringe, E. Ollivier et F. Pirot, Publications de l'Institut de Civilisation

Indienne du Collège de France, fasc. 68¹, Paris, 2003, 385 p., 20 fig. dans le texte et 115 pl. dont 20 en couleurs.

PROFESSEURS ÉTRANGERS INVITÉS

M. Jens-Uwe Hartmann, Professeur à l'Université de Munich, a donné les 17 et 24 février et les 2 et 9 mars 2004 quatre conférences intitulées « A New Version of the "Long Discourses" of the Buddha » qui lui ont permis de nous présenter un manuscrit de 424 pages du *Dīrghāgama* des moines *mūlasarvāstivādins* apparu sur le marché en 2000 et dont il prépare l'édition.

M. Gregory Schopen, Professeur à l'Université de Californie (UCLA), a donné les 17 et 24 février et les 2 et 9 mars 2004 quatre conférences intitulées « On Festivals and Finances : the Social Life of Buddhist Monasteries in North India ». Utilisant des données inédites de l'énorme *vinaya*, jusqu'ici à peine exploré, des moines *mūlasarvāstivādins*, il a présenté avec beaucoup d'humour, des vues très nouvelles sur les fêtes religieuses bouddhiques ; sur un cycle de fêtes non-mahayaniques liées aux épisodes de la vie du Buddha avant que celui-ci atteigne la *bodhi*, c'est-à-dire lorsqu'il était encore un *bodhisattva* ; sur l'utilisation rituelle, lors de processions, d'images mobiles du Buddha/*bodhisattva* ; sur l'organisation de processions pour récolter des fonds.

Le séminaire et le cours de G. Fussman avaient lieu le même jour et dans la même salle. Ils étaient organisés en coordination avec ces deux séries de quatre conférences ce qui permit d'organiser quatre journées d'études des manuscrits et monastères bouddhiques dans l'Inde du nord-ouest, aux premiers siècles de n.è. La présence d'un public nombreux et très qualifié constitua un juste hommage aux Prof. Hartmann et Schopen. Ceux-ci ont profité de leur séjour en France pour donner le 14 mars 2004, à l'Université Lyon II, deux conférences fort suivies sur des sujets proches de ceux traités à Paris.

M. Harald Hauptmann, Professeur à l'Université d'Heidelberg, a donné les 11 et 16 mars 2004, à l'invitation des Professeurs Jean Guilaine et G. Fussman, deux conférences sur « la révolution néolithique en Asie du sud-ouest » et « le développement des établissements humains dans l'Anatolie ancienne (9^e-3^e millénaires avant n.è.) ».

M. Luis Felipe Rey Thomaz, Professeur à l'Université de Lisbonne, a donné le 3 mai 2004 une conférence sur « la découverte de la civilisation indienne par les Portugais aux XVI^e et XVII^e siècles ».

Mme Stephanie Jamison, Professeur à l'Université de Californie (UCLA), a donné les 3, 10, 17 et 24 mai 2004, à l'invitation des Professeurs Jean Kellens et G. Fussman, quatre conférences intitulées « Explorations in Rig Vedic Mythology and Poetics ».

MAÎTRES DE CONFÉRENCES ÉTRANGERS ASSOCIÉS

M. Raiomond Doctor, maître de conférences à l'Université de Pune, nommé maître de conférences associé au Collège de France de septembre 2003 à août 2004, a travaillé à l'élaboration de logiciels permettant d'écrire en tout alphabet les langues indiennes et iraniennes anciennes, d'indexer automatiquement les textes indiens et iraniens même écrits en *scriptio continua* et d'en établir des concordances. Il a créé l'outil informatique qui permettra de transcoder automatiquement les titres d'ouvrages indiens de la Bibliothèque de l'Institut d'Études Indiennes actuellement saisis sur Asia (MS-DOS) sur le nouveau logiciel Asia-Win (sur Windows) en cours de mise au point par M. Delahaye aux Instituts d'Extrême-Orient. Le catalogue de cette bibliothèque (24 000 fiches) pourra ainsi bientôt être consulté via Internet. M. Doctor a aussi réalisé une expertise sur les systèmes de transcription des langues indiennes que la future BULAC (Bibliothèque universitaire des langues et civilisations) se propose d'utiliser. Il a mis au point un portail qui, attaché à un site du Collège qui reste à définir, permettra d'accéder facilement à tous les textes indiens disponibles en version électronique. Il a rédigé une description linguistique du Gujarati en cours d'impression (elle paraîtra avant la fin de l'année 2004 dans la série LINCOM à Berlin) et une analyse lexico-statistique de l'Avesta publiée en 2004 dans la collection Acta Iranica.

MISSIONS ET AUTRES ACTIVITÉS

Direction de l'Institut d'Études Indiennes du Collège de France.

Appartenance au Conseil scientifique de la BULAC.

Appartenance au Comité Directeur de la Forschungstelle für Felsbilder und Inschriften am Karakorum Highway de l'Académie d'Heidelberg.

Participation à la 8^e journée annuelle du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud : Archives et Mémoire, le 25 novembre 2003 à Paris : « De l'histoire rêvée à l'histoire vérifiée : inscriptions et traditions orales à Chanderi ».

Séminaire au Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, à Paris, le 5 décembre 2003 : « Une inscription de Mathurā des environs du 1^{er} siècle avant n.è. ».

Mission en Inde du 28 mars au 4 avril 2004 pour présenter avec Denis Matringe, lors de séminaires tenus à Delhi (India International Center, 30 mars 2004) et à l'Université de Jaipur (Faculty of Social Sciences, Research Centre, 2 avril 2004), l'ouvrage sur Chanderi paru fin 2003.

PHOTOTHÈQUE DE L'INSTITUT D'ÉTUDES INDIENNES

La photothèque de l'Institut d'Études Indiennes a reçu en dépôt de M. Patrick Le Berre 4 000 clichés pris en Afghanistan entre 1950 et 1970 par son père Marc Le Berre, à l'époque architecte de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan. Ces clichés d'une qualité exceptionnelle sont un très précieux ajout à la photothèque de l'IEI, désormais riche d'une vingtaine de milliers de clichés, dont beaucoup de 6 x 6 et 6 x 9, pris en Afghanistan, au Pakistan et en République Indienne de 1950 à 1990. La dominante de ces clichés est archéologique (vues de sites et de monuments). M. Éric Ollivier, architecte attaché à la chaire, et M^{me} Cordero (CEC) procèdent en ce moment à leur mise sous verres, leur numérisation et leur catalogage sur Access.

COLLECTION SYLVAIN LÉVI

La peinture népalaise représentant le roi Pratapa Malla supervisant le pesage (*tulādāna*) de son fils Cakravartīndra Malla sur les marches du temple de Taleju à Kathmandu (1664 de n.è.), léguée à l'Institut d'Études Indiennes, avec réserve d'usufruit, par M^{me} Anne Vergati, a été exposée à l'Art Institute de Chicago à l'occasion de l'exposition « Himalaya, An Aesthetic Adventure », organisée par le Prof. Pratapaditya Pal (avril-juin 2003 et à Washington (août 2003-janvier 2004). Nous avons fourni des clichés pour sa publication dans le catalogue de l'exposition, dans *Orientations*, December 2003, pp. 46-51 (article de M. G. V. Vajracarya) et dans *Les dossiers de l'archéologie* n° 293, mai 2004 (Népal), p. 68 (article de M. G. Béguin).