

## Etude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

### I. - *La jeunesse du Buddha selon les Tripiṭaka : étude comparée des textes indiens et chinois*

Les recueils canoniques ou *Tripiṭaka*, et plus précisément les *Sūtrapiṭaka* et *Vinayapiṭaka*, sont les plus anciennes sources de nos connaissances sur la vie et la légende du Buddha historique, Gautama surnommé Sākyamuni. Tout ou partie de ces recueils, le plus souvent des fragments, appartenant à des sectes antiques différentes, nous ont été conservés, soit dans leur texte original indien, pāli ou sanskrit, soit en traduction chinoise ou beaucoup plus rarement tibétaine. Pour la plupart des récits dans lesquels sont racontés les très nombreux épisodes de la vie ou de la légende du Buddha, nous possédons ainsi plusieurs textes parallèles venant d'écoles différentes et que nous pouvons comparer en détail à diverses fins : rechercher la version originelle et les éléments historiques qu'elle pouvait contenir, essayer de reconstituer l'élaboration, le développement de ces textes et, par là, l'évolution de la doctrine, des croyances, des légendes, de la vie religieuse, des règles monastiques, de l'histoire de la Communauté bouddhique dans les premiers siècles de son existence, etc.

C'est ce que nous avons entrepris depuis une douzaine d'années en étudiant les deux parties les plus importantes de la vie du Buddha, celle qui va de la quête de l'Eveil aux débuts de la prédication de la doctrine et celle des derniers mois de l'existence du Bienheureux, de son *parinirvāna* et de ses funérailles. Les résultats de ces travaux ont paru en 1963, 1970 et 1971 dans les trois premiers volumes de nos *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et Vinayapiṭaka anciens*.

Cette année, nous avons commencé l'étude des textes canoniques racontant l'enfance et la jeunesse du Bienheureux, et tel fut le sujet de notre cours. Ces récits sont regroupés surtout dans le *Mahāvadānasūtra* sanskrit du *Dirghaāgama*, auquel correspond le *Mahāpadhānasutta* pāli du *Dīghanikāya*. Par chance, nous possédons six versions différentes de ce *sūtra* long, à savoir :

1. — Un texte sanskrit, retrouvé en Asie Centrale, appartenant aux Sarvāstivādin ou aux Mūlasarvāstivādin, et édité par M. Ernst Waldschmidt sous le titre *Das Mahāvadānasūtra* à Berlin en 1953 et 1956. Nous l'appellerons en abrégé : le sanskrit.

2. — Le texte pāli des Theravādin, dont il existe plusieurs éditions dont celle de la Pāli Text Society, volume II du *Dīghanikāya, sutta* n° XIV. Nous l'appellerons en abrégé : le pāli.

3. — Le *Ta-pen-king, sūtra* n° 1 du *Tch'ang-a-han-king*, version chinoise du *Dirghaāgama* des Dharmaguptaka, faite par Buddhayaśas et Tchou Fo-nien en 412-14 à Tch'ang-ngan. Voir l'édition dite de Taishō Issaikyō, n° 1. Nous l'appellerons en abrégé : le chinois A.

4. — Le *Ts'i-fo-king*, traduction chinoise de Fa-t'ien entre 973 et 982 à Pien-léang. Voir l'édition dite de Taishō Issaikyō, n° 2. Nous l'appellerons en abrégé : le chinois B.

5. — Le *P'i-p'o-che-fo-king*, traduction chinoise du même Fa-t'ien, faite à la même époque. Voir l'édition dite de Taishō Issaikyō, n° 3. Nous l'appellerons en abrégé : le chinois C.

6. — Le *Ts'i-fo-fou-mou-sing-tseu-king*, traduction chinoise anonyme, faite sous les Wei antérieurs (220-265). Voir l'édition dite de Taishō Issaikyō, n° 4. Nous l'appellerons en abrégé : le chinois D.

Il apparaît clairement que notre texte est en fait formé de la réunion de deux *sūtra* qui étaient d'abord indépendants. Le premier donne les caractéristiques des sept Buddha, Gautama et ses six prédécesseurs immédiats : leur nom, leur caste, la durée de leur vie, les noms de leurs parents, de leurs principaux disciples, etc. Le second raconte la vie légendaire du plus ancien de ces sept Buddha, Vipasyin, de sa conception jusqu'à la fondation de la Communauté, soit essentiellement son enfance et sa jeunesse, en précisant que chacun de ces épisodes est une règle (*dharmatā*), donc qu'il se reproduira pour chacun de ses successeurs et en particulier pour Gautama, le Buddha historique.

Le texte n'est du reste complet que dans le sanskrit, le pāli et le chinois A. Le chinois B contient bien les deux parties définies ci-dessus, mais la seconde est réduite aux épisodes de la conception et de la naissance. Le chinois C ne comprend que la seconde partie, mais réduite aux épisodes tardifs, ceux des quatre rencontres, de l'Éveil et des premières prédications. Quant au chinois D, il ne contient que la première partie, celle qui définit les caractéristiques des sept Buddha. Il est en outre significatif que le titre du chinois C soit *Sūtra du Buddha Vipasyin* et celui du chinois D *Sūtra des noms, lignées, pères et mères des sept Buddha*.

Les titres des quatre autres textes sont plus généraux : *Sūtra des grands exploits* (sanskrit), *Sūtra des grands efforts* (pāli), *Sūtra de la grande origine* (chinois A), *Sūtra des sept Buddha* (chinois B). Bien que l'on remarque une certaine homonymie entre le titre sanskrit, *Mahāvādānasūtra*, et le titre pāli, *Mahāpadhānasutta*, les différences avec les titres des chinois A et B conduisent à penser que ces noms furent donnés assez tard, séparément, quand les versions correspondantes divergeaient déjà.

Nous avons noté plus haut une différence nette entre la structure du chinois B et celle du chinois C, le premier finissant précisément là où commence le second, de sorte qu'à première vue, les deux textes semblent se compléter et qu'on a l'impression de se trouver en présence d'un même *sūtra* qui aurait été divisé en deux morceaux de façon assez arbitraire. Cette impression est renforcée par le fait que ces deux textes sont de longueur sensiblement égale et plus encore parce qu'ils ont été traduits par le même Fa-t'ien. En fait, un examen approfondi tend à dissiper cette impression et à faire penser qu'il s'agit bien de deux textes différents que le hasard seul, ou le choix délibéré du traducteur, a rapprochés. La deuxième partie du chinois B, où sont contés les épisodes de la conception et de la naissance du Buddha Vipāśyin, présente en effet un caractère apparemment archaïque par rapport aux récits parallèles du sanskrit, du pāli et du chinois A, et qui la distingue nettement du chinois C et des récits parallèles à ce dernier dans ces trois textes. Il semble donc que le second *sūtra* composant notre *sūtra* long, ce second *sūtra* relatant les épisodes légendaires de l'enfance et de la jeunesse de Vipāśyin, soit lui aussi formé de deux textes originellement séparés et qui auraient été unis ensuite, l'un qui contenait, comme dans le chinois B, les épisodes de la conception, de la naissance et de l'enfance, et l'autre qui racontait, comme le chinois C, ceux de la jeunesse en rapport direct avec la quête de l'Eveil, depuis les quatre fameuses rencontres jusqu'aux débuts de la prédication. En somme, selon cette hypothèse, le sanskrit, le pāli et le chinois A seraient formés de trois *sūtra* distincts, composés séparément, que l'on aurait assemblés par la suite, mais dont l'évolution aurait continué après cela dans des écoles différentes, d'où leurs nombreuses divergences de détail.

Les éléments essentiels de notre texte, et qui sont aussi ceux des deux ou trois *sūtra* dont il est composé, ne peuvent évidemment avoir été imaginés qu'assez longtemps après le *parinirvāṇa* du Buddha Gautama. En effet, ils reposent tous sur la croyance en les six Buddha prédécesseurs immédiats de celui-ci, dont ils donnent les noms, l'ordre de succession et divers autres renseignements, ainsi que les épisodes de la légende du premier d'entre eux, Vipāśyin. Il est bien clair que nous sommes ici entièrement dans le domaine de la fiction, comme le montre aussi le caractère extrêmement exagéré ou nettement prodigieux de la plupart des détails. Seules, les données concernant

le Buddha Gautama dans le premier *sūtra*, les noms de ses parents et de ses disciples, etc... correspondent en partie à la réalité, du moins à ce qu'il nous semble.

Il a donc fallu un certain temps avant que l'on imagine cette lignée des six Buddha antérieurs et que l'on ait une conception du personnage type du Buddha, représenté ici par Vipāśyin, si éloignée de la vérité historique, beaucoup plus divine qu'humaine. Or l'inscription de Nigali Sagar prouve qu'au temps d'Asoka, vers 260 avant notre ère, non seulement on connaissait certains de ces prédécesseurs de Gautama, mais on leur rendait un culte important puisque l'empereur déclare dans cette inscription avoir agrandi le tumulus funéraire de Konākamuni, l'avant-dernier de ces Buddha antérieurs. De plus, la théorie du *mahāpuruṣa* et de l'équivalence entre un Buddha et un souverain universel dit *cakravartin*, qui est la base même de l'important épisode des devins, paraît avoir des relations étroites avec l'empire des Maurya, lequel fut fondé par le grand-père d'Asoka vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. On est donc conduit à situer les plus lointaines origines, la première ébauche des *sūtra* composant notre texte à cette époque, soit durant le règne d'Asoka, soit peu avant, et à penser que leur élaboration et leur réunion en un seul *sūtra* long fut assez rapide puisque cette glorification du Buddha en la personne de Vipāśyin s'accorde tout particulièrement avec l'essor prodigieux que connut le Bouddhisme sous le règne du grand empereur dont le zèle est bien connu.

La plupart des traits légendaires et des prodiges que notre texte attribue ici au Buddha fabuleux Vipāśyin passeront ensuite, et très vite semble-t-il, dans la biographie du Buddha historique Gautama. Comme l'a très justement fait remarquer Mgr Lamotte dans son *Histoire du Bouddhisme indien* (p. 722), on ne peut guère admettre l'hypothèse selon laquelle ce serait au contraire la légende de Śākyamuni qui aurait servi de modèle à celle de Vipāśyin. La richesse de détails fabuleux de celle-ci contraste du reste de façon frappante avec la rareté des données fournies par les autres textes canoniques, surtout ceux qui paraissent les plus anciens, sur l'enfance et la jeunesse du Buddha historique, Gautama dit Śākyamuni. Ces données, que nous examinerons l'an prochain, sont en outre différentes pour la plupart de celles que notre *sūtra* rapporte à Vipāśyin — auxquelles elles s'ajouteront dans les biographies post-canoniques du Buddha Śākyamuni — et plusieurs d'entre elles n'ont pas un caractère aussi irréel, aussi prodigieux, sans pour autant mériter d'être considérées comme ayant une nature historique.

Il apparaît donc que la tradition n'avait conservé aucun souvenir, ou presque, de la jeunesse du Bienheureux Gautama, probablement parce qu'aux yeux de celui-ci et de ses premiers disciples la partie de sa vie antérieure à la recherche de l'Eveil n'offrait aucun intérêt puisqu'elle ne contenait rien qui aidât les fidèles à avancer sur la Voie de la Délivrance. Vers l'époque

d'Asôka, quand le Buddha Śākyamuni fut déifié par ses dévots, ces derniers constatèrent avec surprise cette large lacune qui gênait leur curiosité et ils entreprirent de la combler en faisant appel à leur imagination. Celle-ci s'exerça d'abord au profit du lointain prédécesseur de Śākyamuni, le Buddha purement légendaire Vipāsyin, et, par un artifice sur lequel nous reviendrons, ce qui fut alors attribué à celui-ci fut bientôt considéré comme s'appliquant également au Bienheureux Gautama.

L'introduction précisant à quelle occasion (*nidāna*) le Buddha prononça le sermon qui forme le corps du texte n'existe pas dans le chinois C, qui commence abruptement, sans même la fameuse formule caractéristique des *sūtra* : « Ainsi ai-je entendu ». Cela peut être regardé comme indiquant que le chinois C — lequel rappelons-le, ne contient que la troisième partie, contant l'épisode des quatre rencontres et les suivants — est la traduction d'un texte dont les deux premières parties ont disparu, à moins que la version chinoise de celles-ci ne forme notre chinois B, hypothèse que nous avons déjà examinée plus haut.

Cette introduction présente une structure générale semblable dans les cinq autres textes, malgré certaines différences de détail dont les plus importantes apparaissent dans le chinois D et se rapportent aux endroits précis où demeurèrent le Buddha et les moines avant de se réunir. De nombreux ascètes bouddhiques parlent des Buddha antérieurs et de la connaissance qu'en a le Bienheureux ; celui-ci apprend, par son savoir surnaturel, cette conversation ; il se rend auprès de ses disciples et les interroge sur le sujet dont ils discutent comme s'il l'ignorait — il y a là trace de deux traditions divergentes sur le moyen employé par le Buddha pour connaître le thème de la conversation des moines, mais on retrouve de telles contradictions dans bien des récits de ce genre — ; les disciples renseignent leur maître, qui entreprend de les instruire par un sermon.

Ce dernier leur apprend donc divers éléments de la personnalité et de la vie des six Buddha antérieurs et du Bienheureux lui-même, les éléments de même sorte étant groupés par paragraphes et définis selon l'ordre chronologique d'apparition des sept Buddha, de Vipāsyin à Śākyamuni. Comme notre propos était essentiellement de rechercher des données relatives à ce dernier, seul personnage historique, nous avons délibérément négligé l'examen des détails concernant ses six prédécesseurs qui appartiennent tous au domaine de la fable.

Les éléments qui nous sont ainsi présentés dans nos cinq sources sont : la distance séparant dans le temps l'époque de tel Buddha de celle où vivait Śākyamuni ; la durée de la vie humaine à cette lointaine époque ; la caste de chaque Buddha ; le nombre de ses disciples ; les noms de ses deux meilleurs disciples ; le nom de son disciple assistant, majordome et chef du protocole ;

les noms de son père, de sa mère et de la ville où vivaient ceux-ci. D'autres éléments sont fournis par certains de nos textes, mais non pas par tous, soit, dans l'ordre de fréquence décroissante : la lignée de chaque Buddha ; le nom de son fils ; l'espèce de l'arbre sous lequel il a atteint l'Eveil.

En ce qui concerne le Bienheureux Gautama, tous ces détails ont été empruntés aux sources antérieures, à des *sūtra* plus anciens, et, à l'exception du nombre des disciples, qui est certainement exagéré, et du nom de sa mère, Māyā, dont on a quelques raisons de douter car il n'apparaît guère dans les textes les plus anciens, ces éléments semblent bien avoir été transmis par la tradition la plus vénérable et présenter ainsi un caractère historique.

A la fin de ce premier sermon, nos textes divergent. Le sanskrit enchaîne immédiatement avec le second sermon, mais ce peut être là une apparence due à l'une de ces lacunes qui sont nombreuses dans cette source réduite à un seul manuscrit en mauvais état. Le pāli et le chinois B introduisent ici un récit de transition qui n'est qu'une copie de l'introduction, après avoir mentionné en quelques mots le départ du Buddha aussitôt après la fin du premier sermon. Le chinois D, qui s'achève ici et ne contient que ce dernier, conclut par un paragraphe dans lequel le Bienheureux exalte sa connaissance surhumaine et son enseignement salutaire, puis par une brève phrase stéréotypée selon laquelle les moines, satisfaits de ce qu'ils viennent d'entendre, saluent leur maître et se retirent. Quant au chinois A, il enchaîne habilement le second sermon au premier par un paragraphe assez court dans lequel le Buddha propose à ses moines de leur faire connaître les grands événements de la vie de ses prédécesseurs et, après avoir reçu l'assentiment de ses disciples, il les exhorte à l'écouter avec attention.

Ces divergences, plus importantes que celles que nous avons constatées à propos de l'introduction, sont une preuve de plus de l'origine indépendante des deux sermons qui constituent le corps de notre *sūtra*, puisqu'elles montrent clairement que les hagiographes tardifs, appartenant à des sectes différentes, ont imaginé des moyens divers pour relier les deux textes anciens.

Le second sermon, qui est beaucoup plus long que le premier, raconte les principaux épisodes de l'enfance et de la jeunesse du Buddha Vipāśyin. Le sanskrit, le pāli et le chinois A, en répétant souvent, sinon à chaque paragraphe, que chaque élément de la vie et de la personnalité de Vipāśyin est la règle, la loi (*dharmatā*) pour tous les Buddha, ou plutôt les Bodhisattva en l'occurrence, invitent leurs auditeurs à inclure tous ces détails dans la biographie de Śākyamuni. Cependant, les deux autres textes, les chinois B et C, ne contiennent nulle part la phrase en question et content seulement la légende de Vipāśyin sans prétendre aucunement en faire le modèle de celle de Śākyamuni. A cause de ce fait et aussi parce que les trois premières sources oublient ici et là, séparément, d'inclure la susdite phrase, on peut penser que

le rapprochement entre les biographies légendaires de ces deux Buddha s'est effectué assez tard, nettement après que la première, celle de Vipasyin, eut pris une forme littéraire, quoique orale. Cette constatation conduit à rejeter l'hypothèse mentionnée plus haut et selon laquelle les épisodes de la vie de Vipasyin auraient été empruntés à la légende de Śākyamuni, laquelle aurait été composée antérieurement.

Ce second sermon est composé de deux parties principales qui, nous l'avons signalé plus haut, paraissent correspondre à deux *sūtra* originellement séparés puis réunis. En effet, le chinois B ne contient que la première partie et le chinois C est formé tout entier de la seconde. De plus, la première partie, qui traite essentiellement de la vie intra-utérine, de la naissance et de la petite enfance du Bodhisattva Vipasyin, abonde en éléments merveilleux et est formée de paragraphes relativement courts, à l'exception de l'épisode des devins qui est fort long sauf dans le chinois B. La seconde partie, au contraire, qui raconte la quête de l'Eveil depuis les quatre rencontres, puis l'Eveil et les premiers temps de la prédication, est composée de paragraphes généralement beaucoup plus longs et dans lesquels les éléments prodigieux sont à la fois moins nombreux et, dans l'ensemble, moins importants.

Cette année, nous n'avons étudié que la première partie. On peut y reconnaître en gros quatre petits chapitres traitant successivement de la conception de Vipasyin, de sa vie intra-utérine, de sa naissance et des qualités qu'il manifestait dès sa petite enfance. Les éléments de ces deux derniers chapitres se chevauchent et se mélangent plus ou moins, et aussi différemment, dans nos quatre textes. De même, l'ordre dans lequel les éléments de chaque chapitre, sauf du premier, qui est fort court, sont présentés diffère d'une source à l'autre, phénomène que l'on constate fréquemment en comparant des textes bouddhiques parallèles. Les hagiographes ont donc brodé séparément sur un thème commun, en empruntant séparément des éléments à un fonds commun de traditions orales et en les disposant en toute liberté les uns par rapport aux autres, en les enrichissant aussi selon leur inspiration et avec la même indépendance, sans pour autant avoir scrupule à se faire mutuellement des emprunts. En somme, tout leur semblait bon qui pouvait servir à glorifier le Buddha, qu'il s'agît de Vipasyin ou de Śākyamuni, et nulle logique, nulle orthodoxie définie ne pouvait les en empêcher.

Lorsque le Bodhisattva Vipasyin se réincarne pour sa dernière existence, descendant du ciel des dieux Tuṣita dans le sein de sa mère terrestre et humaine, un tremblement de terre et des phénomènes lumineux annoncent l'événement au monde entier.

Pendant sa vie intra-utérine, quatre dieux le protègent. Il demeure absolument pur, physiquement et moralement. Sa mère le voit dans son sein, semblable à un joyau. Elle est préservée de tout mal physique et moral,

observant fidèlement les cinq commandements de moralité, n'éprouvant aucun désir sexuel ni aucun malaise ou maladie. On trouve ici l'influence de l'obsession indienne de la pureté rituelle, étroitement liée à celle du corps comme à celle de l'esprit. Pour ses dévots, il était inconcevable que le Bodhisattva et sa mère aient pu être souillés d'une façon quelconque par les liquides dans lesquels baigne le fœtus comme par de mauvaises pensées. Ces idées, qui ne sont encore ici que des éléments de légende, sont sans doute à l'origine de certaines des thèses soutenues plus tard par certaines sectes du groupe des Mahāsāṃghika : quand les Bodhisattva entrent dans le sein de leur mère, ils ne passent pas par les quatre premières phases, impures, de la vie embryonnaire mais ils obtiennent aussitôt un corps complet, pourvu de tous ses membres et appendices ; ils n'éprouvent ni pensée de concupiscence envers leur mère, ni pensée de haine envers leur père ; leur corps de naissance est pur.

La mère du Bodhisattva accouche debout, par le flanc droit, ce qui deviendra aussi une thèse des Mahāsāṃghika. Bien que la conception d'une telle naissance semble bien liée avec celle d'un accouchement *utero cluso*, donc avec la virginité de la mère, ainsi préservée de toute souillure sexuelle, cela ne suffit pas à l'expliquer. Comme l'a noté justement Foucher dans sa *Vie du Bouddha* (p. 42-46), la naissance par le flanc droit fait penser à une césarienne, mais déjà, dans le *Rg-veda*, Indra naissait de la même façon, comme l'éclair jaillit de la nuée, et d'autres dieux indiens seraient nés par des voies anormales.

Les dieux reçoivent le Bodhisattva à sa naissance et le présentent à sa mère. Bien que l'enfant ne soit souillé par rien et pur comme un joyau, il reçoit aussitôt le bain rituel du nouveau-né, l'eau froide et l'eau chaude étant fournies par deux trombes descendant du ciel ou par deux sources jaillies spontanément, et les dieux aidant à baigner le jeune Bodhisattva. Aussitôt né, celui-ci se dresse et fait sept pas dans chacune des quatre directions cardinales en proclamant sa supériorité sur les autres êtres, accomplissant ainsi, comme l'a montré Foucher (*La vie du Bouddha*, p. 51), un rite du sacre royal. Alors, la terre tremble une fois de plus, une lumière extraordinaire emplit l'univers et les dieux célèbrent en chœur l'événement. Tous ces éléments ont pour but de magnifier le futur Buddha en montrant qu'il est déjà supérieur non seulement à tous les hommes, mais aux dieux qui reconnaissent sa suzeraineté en le servant et en chantant ses louanges.

La mère du Bodhisattva meurt sept jours après la naissance de celui-ci et renaît au ciel en récompense de ses vertus. Ce trait de la légende semble s'expliquer par le fait que la propre mère de Śākyamuni a dû mourir alors que son fils était enfant, car elle n'apparaît jamais dans les récits biographiques anciens du Buddha historique ; lorsque celui-ci séjourne à Kapilavastu, il n'est

jamais question de sa mère, mais seulement de sa tante et mère adoptive, Prajāpatī Gautamī. Ici, et ici seulement, la légende de Vipasyin aurait fait un emprunt à la vie de Śākyamuni.

Vient alors l'important épisode des devins, très long et assez embrouillé, avec des redites, dans le sanskrit, le pāli et le chinois A, très court au contraire et de structure fort simple dans le chinois B. Ce dernier a dû rester fidèle à la version originelle, tandis que les trois autres textes ont largement développé celle-ci, plus ou moins différemment, notamment en décrivant en détail chacun des trente-deux signes et chacune des deux destinées qu'ils annoncent. Aussitôt après la naissance, le père du Bodhisattva convoque les devins, présentés par nos quatre sources comme un groupe anonyme, et leur fait examiner le corps de l'enfant pour prédire sa destinée, selon une antique coutume indienne. Les devins reconnaissent sur le corps du Bodhisattva les trente-deux signes du Grand Homme (*mahāpuruṣa*) et déclarent en conséquence que le bébé a le choix entre deux destinées, celle de souverain universel (*cakravartin rājan*) s'il demeure dans la vie laïque et celle de Buddha parfait s'il la quitte.

Si le nombre des signes, trente-deux, est bien fixé, leur ordre l'est beaucoup moins et l'on trouve d'assez nombreuses divergences entre les listes de nos quatre sources, sans compter les obscurités. Ces marques ne sont, pour l'essentiel, que des exagérations ou des expressions maladroites de signes de beauté reconnus par le canon de l'Inde antique et leur présence ici veut souligner non seulement la beauté du Bodhisattva mais sa nature aristocratique, royale. Les deux destinées promises à l'enfant prouvent clairement que, dans l'esprit des dévots qui ont imaginé cet épisode, le Buddha devait être considéré comme l'égal du plus grand de tous les souverains, celui qui règne sur la terre entière et y établit une ère de justice, de paix et de prospérité. Une telle conception paraît liée assez étroitement avec l'empire des premiers Maurya, et en particulier d'Aśoka, comme avec l'essor prodigieux que le Bouddhisme connut sous le règne de celui-ci, grâce à la piété et au zèle du grand souverain indien dont les nombreuses inscriptions portent un émouvant témoignage.

Les derniers paragraphes de cette première partie, généralement plus ou moins mélangés avec ceux qui racontent les divers épisodes de la naissance, décrivent un certain nombre de qualités propres au Bodhisattva enfant et aussi quelques éléments de sa vie. Selon nos quatre textes en effet, mais ici le sanskrit est très altéré, le père de Vipasyin donne à son fils plusieurs nourrices pour le nourrir, le baigner et prendre soin de lui. Le pāli seul mentionne deux autres dons du père à son enfant : un parasol blanc, insigne de la royauté, et trois palais, un pour chacune des trois saisons, où le Bodhisattva vit dans le luxe, entouré de musiciennes. Ce dernier don semble ici emprunté à un *sutta* assez tardif que nous étudierons l'an prochain.

Parmi les qualités que nos textes attribuent ici au Bodhisattva, plusieurs figurent également sur la liste des trente-deux signes du Grand Homme donnée en détail, sauf par le chinois B, dans l'épisode des devins, ou bien sont proches de certains de ces signes. Ces redites semblent confirmer l'hypothèse que nous avons avancée plus haut, à savoir que, dans la version originelle comme dans le chinois B, l'épisode des devins était fort court et ne contenait pas la liste complète des trente-deux marques du Grand Homme. Nos quatre sources mentionnent ici les qualités suivantes : le Bodhisattva enfant plaît à toutes les personnes qui le voient ; il possède l'œil divin et voit distinctement très loin ; il a une très belle voix. Le sanskrit, le pâli et le chinois A lui attribuent en outre ces autres qualités : ses yeux ne clignent pas, privilège qu'il partage avec les seuls dieux ; tout bébé, assistant, dans les bras de son père, aux délibérations que préside celui-ci, il comprend tout ce qui est dit alors ; à cause de son acuité visuelle et de son intelligence, on l'appelle Clairvoyant (Vi-paśyīn). Le chinois B lui prête encore : la vertu, un corps pur et doré, une lumière éclatante émanant de son corps, une pensée claire, la capacité de « s'éveiller » lui-même et « d'éveiller » les autres êtres, le privilège d'être servi et vénéré par tous les hommes et tous les dieux.

Il convient enfin de signaler que le sanskrit et les chinois A, B et C contiennent de très nombreuses stances, mêlées à la prose dont chaque paragraphe ou presque est suivi d'un groupe de strophes exprimant les mêmes idées et ajoutant assez souvent des détails. Par leur contenu, ces stances appartiennent manifestement à la même époque que le texte en prose et l'on constate du reste entre elles, d'un texte à un autre, des différences du même ordre que celles qui séparent les paragraphes en prose parallèles. Au contraire de ces quatre sources, le chinois D ne contient aucun passage en vers et le pâli ne cite que quelques stances, encore n'apparaissent-elles que dans la dernière partie du *sutta*, que nous examinerons l'an prochain. L'absence de strophes dans ces deux textes paraît confirmer le caractère tardif de celles que l'on trouve dans les quatre autres.

## II. - *La Communauté bouddhique, de l'origine au lendemain du Parinirvāna du Buddha*

Ce cours est le premier d'une série ayant pour objet l'étude de la religion bouddhique depuis son origine jusqu'à nos jours. Dans un premier temps, nous suivrons son développement depuis sa naissance jusqu'au début de notre ère en puisant nos documents dans l'ensemble des *Tripitaka* complets ou partiels, en pâli, en sanskrit ou en traduction chinoise, afin de bien connaître les bases doctrinales, sentimentales, sociales et autres sur lesquelles repose la religion bouddhique. Ensuite, nous examinerons l'évolution de celle-ci dans la seule secte du Theravāda, du début de notre ère jusqu'au commencement de notre siècle. Enfin, nous étudierons d'une façon plus approfondie le Bouddhisme theravādin actuel.

Des « Trois Joyaux » dont se compose le Bouddhisme, l'Occident s'est surtout intéressé au deuxième, le Dharma ou doctrine, bien moins au premier, le Buddha lui-même, et très peu, en fait, au troisième, la Communauté ou Samgha. Le petit nombre, insuffisant, de chercheurs qualifiés, la vieille tradition des études d'histoire de la philosophie et le caractère récent de celles de sociologie expliquent ce fait. Pourtant, si le Bouddhisme est effectivement né de la découverte du Dharma par le Buddha Gautama, c'est essentiellement à la Communauté qu'il doit sa longue existence et son extraordinaire développement qui en a fait l'une des plus anciennes et des plus importantes religions du monde. De plus, si la masse des fidèles, ici comme ailleurs, n'a qu'une connaissance fort élémentaire de la doctrine comme de la vie du Bienheureux, à part quelques épisodes légendaires de nature à frapper l'imagination, la Communauté est pour elle une réalité vivante, dont elle fait partie en tant qu'élément laïque et dont elle subit fortement l'influence de l'élément monastique.

Si le Samgha, celui des laïques comme celui des moines, n'avait pas existé, si le Buddha avait prêché sa doctrine sans se soucier de former et de grouper des disciples, il est certain que le Bouddhisme n'aurait guère survécu à son fondateur et qu'il serait demeuré limité au bassin moyen du Gange où vécut celui-ci, mais en conservant la forme de pure doctrine de salut qu'il lui avait donnée.

En fondant la Communauté, le Bienheureux n'a fait que suivre une tradition déjà ancienne dans l'Inde de son temps et qui se justifiait par le souci de répandre les méthodes de délivrance découvertes par les divers maîtres, puis d'organiser leurs groupes de disciples de façon à leur permettre de vivre ensemble sans se gêner mais au contraire en s'entraïdant.

La Communauté bouddhique n'est pas seulement constituée par les ascètes, hommes ou femmes, moines ou nonnes, qui ont quitté le monde pour suivre la voie montrée par le Buddha, mais aussi par les fidèles laïques, beaucoup plus nombreux, qui se sont engagés à observer les principaux commandements moraux et à fournir aux ascètes ce dont ils ont besoin pour vivre. En effet, la règle imposée, pour des raisons claires, par le Bienheureux à ses moines et nonnes interdit à ceux-ci de rien produire et de rien acquérir par l'agriculture, l'élevage, la chasse, la pêche, le commerce ou le service des princes et autres puissants personnages. Les ascètes bouddhiques dépendent donc entièrement, pour vivre, des aumônes que veulent bien leur faire les laïques qui, eux, peuvent se livrer à la plupart des activités productrices de biens de consommation. Etant donné la multitude et la diversité des groupes d'ascètes existant alors dans l'Inde gangetique, et par conséquent la concurrence, voire la rivalité, à laquelle chacun d'eux se trouvait exposé, les moines et nonnes bouddhiques comme les autres, leurs sectes, et tout particulièrement celle du Buddha, cherchaient à s'assurer la fidélité de leurs partisans laïques et à augmenter le nombre de ceux-ci.

Le recrutement des fidèles laïques et le maintien de leur zèle à un haut niveau étaient donc des nécessités vitales pour les ascètes bouddhiques comme pour ceux des autres sectes qui étaient soumis à une règle aussi sévère. C'est pourquoi la prédication aux laïques forma, dès l'origine, une part importante des activités des moines et ceux-ci devaient veiller soigneusement à ne pas scandaliser les donateurs mais au contraire à les édifier par leur conduite, leur tenue et leur sagesse. Ils devaient aussi leur prodiguer les conseils et les consolations dont les laïques ressentaient le besoin dans les circonstances les plus diverses en évitant à la fois de les décevoir et de trahir l'austère doctrine prêchée par le Buddha. C'est de cette symbiose entre moines et fidèles laïques, de cet échange de dons matériels et spirituels répondant à des besoins très différents qu'est née la religion bouddhique et à cause de cette symbiose aussi qu'elle a évolué jusqu'à nos jours en s'adaptant constamment, par la force des choses, aux circonstances changeantes.

Si donc la Communauté antique n'avait été formée que d'ascètes se suffisant à eux-mêmes, comme ceux d'autres sectes de l'Inde ancienne, elle ne se serait sans doute pas répandue aussi largement en Asie et le Bouddhisme serait probablement demeuré une simple méthode de salut suivie par un petit nombre de moines et de nonnes, mais non pas la religion qu'il est devenu.

Pour mieux comprendre comment est né le Bouddhisme, comment s'est formée sa Communauté et comment ils ont évolué rapidement, il faut d'abord examiner le milieu où ils sont apparus, le bassin moyen du Gange, les circonstances historiques telles qu'elles s'y présentaient au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, la société qui y vivait, les croyances, les préoccupations, les mœurs et les coutumes, et plus particulièrement celles qui avaient rapport avec la religion. Cela doit en effet permettre de saisir ce que le Bouddhisme leur a emprunté et sur quels points il en diffère ou même s'y oppose.

Pour autant que l'étude des textes canoniques, nos plus anciennes sources, nous les fait connaître, la vie du Buddha et celle de la Communauté primitive se sont déroulées tout entières dans le bassin moyen du Gange. A part les collines rocheuses de la région de Gaya et Rajgir, où le Bienheureux résida souvent, c'est une vaste plaine, très plate, descendant en pente très douce vers l'est, formée d'une épaisse couche de riches alluvions fluviales. Cette partie du bassin du Gange est celle où, de nos jours, la culture du riz domine celle du blé et des autres céréales, car le régime des pluies la favorise. C'est donc une région où pouvait naître et se développer une civilisation agricole prospère, et par conséquent être fondées des villes importantes et s'épanouir un commerce qui enrichissait ces généreux marchands dont parlent souvent nos textes. Ces derniers parlent aussi de graves sécheresses et de terribles inondations dont le souvenir devait entretenir dans la population une certaine inquiétude, laquelle peut expliquer, au moins en partie, la vision pessimiste du monde ordinaire qu'eut et répandit le Buddha.

Les récentes découvertes archéologiques tendent à prouver que le bassin moyen du Gange a été colonisé et défriché par des tribus de civilisation aryenne au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère ou peu de temps avant. Or, c'est vers le milieu de ce même VI<sup>e</sup> siècle que serait né le Buddha, selon la chronologie la plus couramment admise et, de plus, nos textes laissent clairement entendre qu'à cette époque les Aryens étaient établis depuis un temps immémorial dans cette région et que les difficultés et les obstacles de toutes sortes auxquels a dû se heurter la conquête étaient entièrement oubliés. La société que nos sources décrivent avec d'abondants détails est stable, prospère, la paix n'y est troublée, de temps à autre, que par l'ambition ou les rivalités de clans féodaux appartenant tous à la noblesse militaire aryenne, les populations aborigènes soumises ou repoussées dans les forêts et la jungle sont mentionnées très rarement et de façon ambiguë sans qu'il soit fait allusion à leur hostilité. Ce désaccord entre les données de l'archéologie et celles de la philologie est très important mais l'état actuel de nos connaissances ne permet pas encore de l'expliquer de façon satisfaisante.

La société indienne de cette région et de cette époque, pour l'étude de laquelle les textes canoniques bouddhiques sont l'une des principales sources, peut-être même la plus importante, apparaît formée de trois groupes que l'on hésite à définir comme caste ou comme classe : celui des guerriers (*kṣatriya*), celui des brahmanes et celui des « maîtres de maison » (*gr̥hapati*) qui paraît constitué de tous les hommes libres n'appartenant pas aux deux premiers. Il faut y ajouter les ascètes (*śramaṇa*) qui, ayant quitté la société laïque, vivent généralement en groupes plus ou moins errants, à l'écart mais respectés des autres. Il y avait aussi les esclaves, les « hors-castes » et les chasseurs vivant dans les forêts, qui pourraient être les descendants, plus ou moins soumis, des tribus aborigènes vaincues. Les femmes semblent avoir joui d'un statut assez élevé, d'une liberté et d'une considération qu'elles ne connurent plus dans l'Inde médiévale. Quant aux institutions politiques, elles étaient assez variées, les royaumes coexistant avec des républiques aristocratiques qui paraissent avoir été souvent vassales des premiers, chacun de ces Etats n'occupant qu'un territoire assez limité.

De même que la société décrite par nos textes est typiquement aryenne, la religion qu'ils lui attribuent est essentiellement brahmanique, de nombreux restes de l'antique védisme s'y mélangeant à des croyances et des préoccupations appartenant au védisme tardif et à ce que l'on appelle aussi brahmanisme, correspondant à l'esprit des premières *Upaniṣad*. On y rencontre aussi, çà et là, des éléments plus populaires, plus « païens », peut-être hérités des anciens cultes locaux des aborigènes. L'ensemble forme un tout assez cohérent quoique très varié aussi bien dans son panthéon, fort riche, que dans ses rites qui vont des grands sacrifices védiques et des chants liturgiques aux pratiques magiques.

Les ascètes (*śramana*) qui « s'efforçaient » d'atteindre une forme de salut ou une autre en pratiquant des austérités fort diverses semblent avoir été nombreux et avoir appartenu à des écoles multiples. Leur principal trait commun était l'abandon de la vie ordinaire, celle des laïques, mais leur mode de vie, leur tenue, les règles auxquelles ils se soumettaient, leurs croyances, leurs buts et leurs méthodes étaient très différents. Les abondants renseignements que les textes bouddhiques fournissent sur tous ces points permettent de dresser de ces ascètes un tableau certes fort pittoresque, mais hélas aussi trop souvent suspect, la rivalité et les mauvais sentiments qu'elle anime ayant conduit les auteurs bouddhistes à caricaturer assez fréquemment, voire à calomnier leurs confrères des autres sectes. Certains d'entre eux, appartenant au vaste groupe des « vagabonds » (*parivrājaka*), étaient très proches à maints égards des moines bouddhistes, comme le reconnaissent ces derniers, si bien qu'on est tenté de croire que le Buddha leur a beaucoup emprunté, tant pour le mode de vie que pour les idées. Les laïques paraissent avoir généralement bien accepté l'existence de ces ascètes, auxquels ils prêtaient volontiers des pouvoirs extraordinaires et qu'ils respectaient et sans doute aussi craignaient en conséquence, mais nos sources bouddhiques se font parfois l'écho de sentiments très différents, de mépris pour ceux que l'on avait quelque raison de considérer comme des parasites, des paresseux et des charlatans, et même d'hostilité déclarée dans certains cas. Du reste, comme le montrent surabondamment les *Vinaya-piṭaka*, le Buddha tenait grand compte du jugement des laïques envers ses disciples et la sévérité des règles qu'il imposa à ces derniers fut en grande partie justifiée par cela.

Les récits canoniques qui prétendent nous faire connaître la naissance et le développement de la Communauté durant l'existence du Bienheureux contiennent une si grande part de légende qu'on n'y peut guère rechercher des éléments historiques précis. Cependant, leur très grand nombre et les raisons pour lesquelles ils ont été élaborés et conservés permettent de les utiliser pour en tirer certains renseignements intéressants, en particulier d'ordre statistique, qu'il faut d'ailleurs soumettre ensuite à une minutieuse critique.

S'il est bien difficile de deviner combien de moines furent ordonnés pendant la vie du Buddha (quelques dizaines ?), les données concernant les origines sociale et géographique des plus célèbres d'entre eux méritent réflexion, bien que beaucoup d'entre elles semblent tardives et donc suspectes. Les brahmanes de naissance sont nettement les plus nombreux, suivis des guerriers, qui appartenaient donc à la même caste que le Bienheureux, puis des gens riches, marchands ou propriétaires terriens, alors que les gens du peuple ne sont qu'une poignée et, sauf le barbier Upāli, grand-maître de la discipline monastique, personnages d'importance secondaire. Parmi les hypothèses permettant d'expliquer ces proportions, retenons-en surtout deux, au moins provisoirement : les hommes des hautes castes, et surtout les brahmanes, étaient

mieux préparés par leur éducation à comprendre le bouddhisme et à se laisser attirer par lui ; la Communauté avait un intérêt évident à recruter parmi ses moines un grand nombre de personnes appartenant aux castes dirigeantes et plus tard à faire croire que la majorité des grands disciples du Buddha étaient nés dans ces mêmes castes. Malgré les nombreuses et souvent vives attaques des textes canoniques bouddhiques contre les brahmanes, ou plus précisément contre certains d'entre eux, la doctrine bouddhique, dans son évolution rapide, et, à un degré moindre, la discipline monastique révèlent à l'étude une influence puissante, prédominante même semble-t-il, de la culture brahmanique, de l'éducation que subissaient les jeunes brahmanes et des habitudes et qualités intellectuelles qu'elle développait chez eux, influence qui ne fera que s'affirmer au cours des siècles.

Les données relatives à l'origine géographique des principaux disciples directs du Buddha sont moins surprenantes. Les Śākya, de la même tribu que le Bienheureux et souvent apparentés à lui, sont les plus nombreux, mais suivis de près par les gens du Magadha et ceux du Kosala, c'est-à-dire des régions où, selon nos sources, le Buddha aurait séjourné le plus volontiers. Les autres origines géographiques s'éparpillent en grande majorité entre diverses agglomérations de ce bassin moyen du Gange que le Buddha parcourait sans cesse à la saison sèche : Bénarès, Vaiśālī, Kauśāmbī, etc., mais plusieurs moines venaient, s'il faut en croire la tradition, de régions extérieures, voire éloignées : Bihar oriental, bassin supérieur du Gange, Panjab, Malwa, golfe de Cambay. Plusieurs de ces données sont suspectes et paraissent avoir été imaginées après la mort du Bienheureux, quand le bouddhisme a commencé à se répandre dans ces contrées lointaines.

Nous ne nous attarderons pas ici à décrire ce que dut être le genre de vie de la Communauté primitive, celle que dirigeait effectivement le Buddha, sinon pour souligner combien elle avait emprunté à d'autres sectes d'ascètes apparues avant elles. L'étude détaillée dont nous avons exposé les résultats dans notre cours n'ajoute rien d'essentiel à ce qui a déjà été dit maintes fois par ceux qui nous ont précédé sur ce terrain de recherches.

L'examen des rapports entre la Communauté originelle et les différentes classes sociales nous retiendra plus longuement. Les renseignements que nous fournissent à ce sujet les innombrables récits contenus dans les textes canoniques bouddhiques sont extrêmement divers et ils doivent refléter la réalité au moins en partie, bien qu'on doive tenir soigneusement compte des intentions édifiantes sur lesquelles reposent la composition et la conservation de ces récits. On constate ainsi que les différentes catégories sociales ne sont pas représentées ici proportionnellement au nombre de leurs membres, mais en raison de l'intérêt que leurs relations avec le Saṃgha pouvaient présenter pour celui-ci. C'est pourquoi ces renseignements sont d'autant plus nombreux que le groupe social en question jouit d'un statut plus élevé et que la conversion de

ses membres devait permettre à la Communauté d'assurer et d'accroître son pouvoir spirituel sur la société indienne. Les brahmanes, les rois, les chefs de sectes ascétiques hétérodoxes, les hauts fonctionnaires, les riches marchands sont les personnages principaux de la grande majorité de ces récits. Les femmes y figurent aussi assez souvent, généralement comme pieuses et généreuses fidèles qui contribuent à convertir les hommes de leur famille ou les incitent à mieux se conduire.

S'il faut en croire les statistiques que l'on peut tirer de ces milliers d'anecdotes, le Bienheureux et ses moines auraient rencontré surtout des dispositions d'esprit favorables de la part des gens de toutes sortes étrangers à la Communauté. Ceux-ci manifestent de façons très diverses un intérêt poli, du respect, de la sollicitude, de la dévotion, voire ce que l'on peut bien qualifier de bigoterie. Ils écoutent le Buddha quand ils le rencontrent, ou ils viennent d'eux-mêmes le consulter, ils lui font des dons divers, ils l'invitent à déjeuner, ils lui offrent l'hospitalité, ils chantent ses louanges, ils prennent sa défense, et parfois vivement, auprès de ses adversaires ; beaucoup, nous dit-on, deviennent fidèles laïques et certains se font moines bouddhistes.

Les cas d'hostilité sont bien plus rares, encore cette hostilité prend-elle rarement un caractère de violence et jamais de persécution comme dans l'histoire du christianisme naissant. Le bouddhisme, et notamment le bouddhisme antique, ne connaît guère de martyrs et il n'a pas développé une glorification du martyr comme l'a fait le christianisme. Ce fait s'explique par la grande différence des circonstances historiques dans lesquelles sont nées et ont grandi les deux religions comme des sens très différents qu'elles donnent à la douleur. L'hostilité envers le Buddha et ses premiers disciples se manifeste généralement par le doute relatif à leur enseignement, l'intention de les vaincre dans une discussion en leur posant des questions embarrassantes, la froideur, le mépris, l'impolitesse. Parfois, il s'y ajoute de l'irritation née de causes diverses, les insultes, les accusations fausses, le refus de donner des aumônes et les manœuvres pour empêcher autrui d'en donner. Nos textes ne signalent que trois ou quatre tentatives d'assassinat sur la personne du Buddha, l'une du fait d'un redoutable bandit, les autres machinées par le roi Ajātasatru à l'instigation du moine Devadatta, le cousin et grand rival du Bienheureux à l'intérieur même de la Communauté. Cette inimitié est presque toujours causée par la rivalité avec le Buddha et sa Communauté, par des sentiments de jalousie ou d'envie, et c'est pourquoi ceux qui la manifestent sont généralement des brahmanes ou des ascètes hétérodoxes, qui voient dans l'essor du bouddhisme un danger pour leurs privilèges ou l'existence de leur secte. L'équité nous oblige à dire que le Buddha et ses grands disciples n'ont pas ménagé, loin de là, leurs adversaires et que nombreux sont les textes canoniques bouddhiques où s'étalent le plus grand mépris, les accusations les plus sévères et parfois les plus calomnieuses à l'endroit des brahmanes et des

ascètes hétérodoxes. Nombreux aussi sont les récits, souvent les mêmes, où le Bienheureux fait preuve d'un orgueil, d'une arrogance, voire d'une vanité dont la surprenante sottise doit être attribuée davantage à des hagiographes bornés et maladroits qu'au Maître lui-même.

On peut considérer comme des manifestations d'hostilité d'un genre particulier les tentations dont certains disciples, moines et nonnes, et le Buddha lui-même, sont les objets. Dans la plupart des cas, les récits ne sont, selon toute apparence, que la dramatisation de phénomènes psychologiques ou psycho-physiologiques naturels, et le tentateur est alors un être fabuleux, Māra le Malin, personnification de la mort et du mal en général, ou une déesse qui essaie de séduire tel ascète par un rêve érotique. Dans un petit nombre de récits, il s'agit au contraire de faits bien réels : un père s'efforce de faire revenir son fils devenu moine à la vie laïque en lui offrant des richesses ; une jeune femme, dont le mari s'est fait ascète, utilise des arguments d'un autre genre dans une intention analogue ; une nonne tombe amoureuse d'un jeune moine ; d'autres nonnes sont l'objet des démarches pressantes d'un libertin ou même sont enlevées.

Selon nos sources, les réactions des familles dont un membre est devenu moine sont très différentes selon les cas. Le plus souvent, elles acceptent cette ordination et en semblent satisfaites, allant écouter prêcher le Bienheureux pour mieux s'instruire de sa doctrine, donnant de généreuses aumônes aux moines et particulièrement à leur parent. Certaines poussent le zèle jusqu'à exhorter ce dernier quand sa foi faiblit et qu'il veut retourner à la vie laïque, ou bien d'autres de leurs membres imitent l'exemple du premier et se font à leur tour moines ou nonnes. Pourtant, il est des familles qui réagissent avec colère, soit parce que leurs convictions religieuses leur font regarder avec mépris la voie bouddhique du salut, soit parce que l'ordination du fils unique ou du mari leur cause un tort très grave. Cette irritation se manifeste alors par des insultes envers le Buddha et tous ses moines, le refus de leur faire l'aumône, des manœuvres variées pour tenter le nouveau moine et obtenir qu'il se défroque.

Nous avons examiné aussi ce que les récits contenus dans le Canon bouddhique nous apprennent sur les raisons qui poussaient les Indiens de cette lointaine époque à se convertir, à devenir fidèles laïques ou à devenir moines. Ici aussi, il faut faire une large part aux intentions évidentes d'édification de nos textes, et cela d'autant plus que les récits de conversion sont, pour la plupart, composés de certaines phrases stéréotypées. Le plus souvent, donc, l'audition d'un sermon prononcé par le Bienheureux ou l'un de ses principaux disciples suffit pour provoquer le phénomène psychologique de la conversion, le passage rapide, presque instantané, de l'obscurité de l'ignorance à la lumière spirituelle, du doute à la certitude. Assez fréquemment, ce résultat n'est pas

obtenu par un sermon, mais par une conversation ou même une discussion entre le Buddha, ou l'un de ses moines les plus sages, et un homme quelconque, laïque non bouddhiste ou ascète hétérodoxe. Certains de ces interlocuteurs, surtout parmi les brahmanes ou les ascètes, trouvent alors, dans l'exposé de la doctrine bouddhique et les explications qui leur sont données, la solution d'un problème qui les préoccupait depuis longtemps ou une meilleure méthode pour obtenir un avantage spirituel qu'ils désiraient et s'efforçaient d'atteindre par d'autres moyens. D'autres sont alors débarrassés des soucis qui les hantaient, le dégoût de la vie laïque et de ses cruelles déceptions, la peur de l'enfer et des mauvaises renaissances, etc. Il en est qui ne se laissent pas convaincre aussi facilement et qui doivent constater les signes surnaturels de la supériorité du Buddha, les trente-deux marques du Grand Homme sur son corps, l'éclat extraordinaire de celui-ci, les prodiges qu'il peut accomplir, ou obéir à l'intervention subite d'une divinité amie qui les exhorte à se convertir. L'influence du milieu social paraît avoir joué parfois un rôle important dans la conversion ou l'ordination, comme le montrent d'une façon sans doute exagérée la conversion collective des jeunes nobles Licchavi et l'ordination non moins collective des jeunes Śākya ou celle des mille disciples des trois frères Kāśyapa. Dans les deux premiers cas du moins, il s'agit apparemment d'un engouement voisin du snobisme, mais l'affection, l'amitié ou la confiance expliquent ceux, assez nombreux, où se manifeste l'influence des parents sur les enfants, des femmes sur leurs maris et même sur leurs beaux-parents, des amis sur les amis, des maîtres sur leurs disciples. Pourtant, toutes les raisons de conversion et surtout d'ordination ne sont pas aussi pures et nos textes dénoncent ici et là des gens qui deviennent moines pour jouir de ce qu'ils croient être les avantages de la vie monastique, aumônes abondantes, respect des fidèles, absence de tout travail.

Comme le montrent les innombrables témoignages concordants des textes canoniques, la Communauté bouddhique naissante ne présente guère d'originalité. Elle appartient à un type de groupes sociaux marginaux fréquents dans l'Inde gangétique du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, dont beaucoup existaient bien avant elle et auxquels elle a emprunté, semble-t-il, l'essentiel de ses règles relatives à la tenue de ses membres, à leur genre de vie, à leurs activités, aux obligations et interdictions auxquelles ils sont soumis. Pour l'ensemble des Indiens riverains du Gange à cette époque, la jeune Communauté bouddhique n'est qu'une secte ascétique parmi d'autres, généralement bien acceptée, comme celles-ci, parce que la société indienne d'alors s'est déjà habituée depuis un certain temps à l'existence de tels groupes qui ne paraît guère la gêner et qu'il s'est donc créé entre ces groupes d'ascètes et l'ensemble des castes laïques une sorte d'équilibre leur permettant de vivre côte à côte. La Communauté bouddhique a profité de cette situation stable préexistante à son apparition, qui a certainement favorisé sa naissance et les premières phases de son développement en lui épargnant généralement les réactions d'inquiétude, de mépris

et d'hostilité par lesquelles les sociétés humaines accueillent les nouveautés qui risquent de perturber l'ordre qu'elles ont établi et auquel elles se sont adaptées et accoutumées.

PUBLICATIONS

André BAREAU, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens : II. Les derniers mois, le Parinirvāṇa et les funérailles* (tome II, Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, volume LXXVII, Paris, 1971, 342 pages).

— *La transformation miraculeuse de la nourriture offerte au Buddha par le brahmane Kasibhāradvāja* (in *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971, p. 1-10).

— *Le monachisme bouddhique* (in *Encyclopaedia Universalis*, volume II, Paris 1971, p. 210 b- 211 c).

— *Nirvāṇa et saṃsāra* (in *Encyclopaedia Universalis*, volume II, Paris, 1971, p. 823 a - 824 c).