

## Etude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

### I. — *La dévotion bouddhique et ses manifestations dans le Thūpavaṃsa*

Le *Thūpavaṃsa* ou « Histoire du Tumulus » est, en principe, l'histoire de l'un des plus célèbres *stūpa* de Ceylan, à savoir le Mahāthūpa, « Grand Tumulus », encore appelé Ruvanvālithūpa ou Ruvanmālithūpa, « Tumulus des Guirlandes d'Or », qui se dresse au centre d'Anurādhapura, l'antique capitale de l'île. En réalité, il raconte d'abord la légende des reliques corporelles (*sarira*) du Buddha, puis la construction de divers monuments religieux de Ceylan, enfin, et longuement, celle du grand tumulus en question. A ce titre, il représente un excellent témoignage de la dévotion bouddhique, plus précisément de celle qui était propre aux Theravādin de Ceylan, et des divers moyens par lesquels elle s'exprimait : croyances, légendes, hommages, offrandes, rites de construction, rapports entre la Communauté monastique et la société laïque, relations entre la religion bouddhique et la vie politique et économique de la grande île, etc.

L'ouvrage, rédigé en pâli, comprend seize chapitres, encadrés d'un prologue et d'un épilogue. Il est écrit en prose mêlée de stances (*gāthā*) au nombre de cent soixante-deux, dispersées inégalement dans le texte. C'est essentiellement une compilation de passages plus ou moins longs tirés de diverses œuvres canoniques et surtout post-canoniques, commentaires, chroniques et autres, en pâli ou en singhalais ancien, que l'on a plus ou moins remaniés et développés.

Selon le colophon en vers, le *Thūpavaṃsa* a pour auteur un moine doyen (*thera*) nommé Vācissara, attaché à la bibliothèque religieuse (*dhammāgāra*) d'un roi Parakkama et résidant dans un monastère fondé par Mahindasena. Le même colophon attribue à ce vénérable trois commentaires, aujourd'hui perdus, d'autant d'ouvrages canoniques ou post-canoniques. Malalasekera et M. Jayawickrama pensent que le roi au service duquel Vācissara était attaché est Parākramabāhu II, qui régna de 1236 à 1270, ce qui conduit à situer la vie de l'auteur du *Thūpavaṃsa* au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Quant au

monastère dans lequel il vivait, il était fort probablement à Anurādhapura, bien qu'on n'en ait pu identifier aucun vestige parmi ceux, innombrables, qui sont dispersés sur tout le vaste territoire de l'ancienne capitale de Ceylan. Selon toute vraisemblance, c'était celui-là même qu'avait fondé Mahinda, frère et vice-roi de Sena II, qui régna de 851 à 885.

Nous avons utilisé l'édition la plus récente, due à M. N. A. Jayawickrama, qui est accompagnée d'une traduction anglaise et d'une intéressante introduction. Elle est parue à Londres en 1971 sous le titre *The Chronicle of the Thūpa and the Thūpavaṃsa*, comme volume XXVIII de la collection bien connue *Sacred Books of the Buddhists*. Elle présente les avantages d'utiliser l'édition précédente, due à B. C. Law et parue en 1935, ainsi que des travaux récents concernant notre texte et des manuscrits et ouvrages que B. C. Law avait méconnus.

Notre propos étant, non pas d'étudier le *Thūpavaṃsa* en lui-même dans un exercice de philologie pure, mais la dévotion bouddhique telle qu'elle se manifeste dans cette œuvre, nous avons laissé de côté tout ce qui présente seulement un caractère littéraire. De même, nous nous sommes borné à résumer le plus brièvement possible les passages empruntés à des textes canoniques célèbres, notamment au *Mahāparinibbānasutta*, à l'étude détaillée duquel nous avons consacré les quatre années précédentes.

Dès le très court prologue en vers, dans lequel Vāciṣsara définit son but en louant hautement le monument dont il va raconter l'histoire, nous rencontrons l'expression d'une croyance d'une importance capitale pour la compréhension de la religion bouddhique du Theravāda, de ce Theravāda dont on se plaît à vanter l'archaïsme, l'orthodoxie rigoureuse, la fidélité inébranlable à la doctrine enseignée par le Buddha lui-même. En effet, notre auteur n'hésite aucunement à faire des reliques corporelles, fragments d'os calcinés, des objets merveilleux « resplendissant partout d'une multitude de six couleurs », et, qui plus est, à considérer le tumulus qui les renferme comme la propre forme (*rūpa*), c'est-à-dire le corps même, du Bienheureux disparu. Même si l'on préfère ici au mot *rūpa* la variante *thūpa* donnée par quelques manuscrits, la suite du prologue vient confirmer le choix précédent en déclarant sans ambiguïté que le tumulus (*thūpa*), « surmonté par une flèche resplendissante de joyaux » et vénéré constamment par les dieux, les Asura et les rois des hommes, « apporte le bien (*hita*) au monde entier et est cause de la joie de tous les hommes ». C'est donc bien le monument qui est vénéré et qui exerce une action bienfaisante et prodigieuse sur tous les êtres, exactement comme le faisait le Buddha en personne selon les croyances bouddhiques. Le tumulus, qui renferme les derniers restes matériels du Buddha, de ce Buddha disparu totalement et définitivement dans l'insondable *parinibbāna*, remplace donc pleinement le corps du Bienheureux aux

yeux des fidèles et c'est à ce titre qu'il mérite leur culte, qu'il est pour eux un objet sacré, doué de puissance surnaturelle bienfaisante. C'est pourquoi le *thūpa* est protégé par divers interdits que certains *Vinayapiṭaka* anciens, notamment celui des Dharmaguptaka, ont défini avec précision et que les fidèles theravādin continuent à observer avec rigueur. Le tumulus n'est pas un tombeau, du moins pas un tombeau ordinaire : il ne contient pas les restes du Buddha mort, disparu après l'Extinction suprême, il est le corps, le corps *vivant* du Buddha, et c'est pourquoi, au lieu de provoquer l'affliction des dévots, pleurant leur maître, il cause leur joie (*nandana*) à tous comme le dit clairement le prologue. En le voyant, ils voient le Bienheureux lui-même, vivant sous une forme (*rūpa*) nouvelle et donc capable d'exercer sur eux son action prodigieuse et bienfaisante, comme il le faisait jadis. A la joie de cette vision directe s'ajoute celle qui naît en eux de la conviction de ce que le culte qu'ils rendront à ce monument produira des mérites (*puñña*) particulièrement importants.

Citant ensuite longuement la *Nidānakathā* et le *Buddhavamsa*, Vācissara raconte les légendes des vingt-quatre Buddha qui ont précédé le Buddha historique, Gotama. De ses récits fastidieux, qui se ressemblent tous, nous ne retiendrons que les détails concernant les rites funéraires. Dans la plupart des cas, les os calcinés de ces personnages, pieusement recueillis sur le terrain de crémation, s'agglutinent en une seule masse qui prend spontanément l'aspect d'une statue d'or, analogue, par conséquent, à ces statues du Buddha que les dévots vénéraient dans les temples de Ceylan depuis le début de notre ère. Ces reliques étaient conservées sous des tumulus (*thūpa*) gigantesques, longs et larges de plusieurs lieues (*yojana*), souvent faits d'or ou d'autres matériaux précieux. Parfois, les reliques corporelles étaient d'abord distribuées entre les fidèles habitant les diverses régions, comme il en fut, selon la tradition, des ossements du Buddha Gotama.

Venant ensuite à la légende de celui-ci, l'auteur raconte, en se fondant sur la *Nidānakathā*, comment deux tumulus furent élevés, du vivant de Gotama, l'un sur la chevelure coupée par ce dernier quand il se fit ascète, l'autre sur les vêtements princiers qu'il abandonna à ce même moment. Les cheveux furent recueillis, avec le bijou qui les ornait, par le dieu Sakka, qui construisit pour les conserver un magnifique tumulus dans son paradis, au sommet du mont Sineru, axe du monde : c'est le fameux sanctuaire (*cetiya*) de Cūḷāmaṇi. Quant aux vêtements, il furent emportés par l'autre grand dieu du panthéon indien antique, Brahma, qui bâtit un immense et luxueux tumulus dans son palais céleste pour les y renfermer, mais cet épisode semble inventé par Vācissara car il est ignoré des textes antérieurs, notamment de la *Nidānakathā*. Il avait semblé correct d'attribuer aux dieux, avant les hommes, des reliques du Bienheureux et de réparer ainsi l'oubli des auteurs les plus anciens, qui, dans le célèbre récit du partage des ossements

du Buddha, avaient complètement négligé de donner quelques parcelles de ceux-ci aux êtres divins, zélés et puissants protecteurs du bouddhisme.

Dans le chapitre suivant, Vācissara raconte précisément ce partage des reliques opéré, selon une très ancienne tradition, aussitôt après la crémation du cadavre du Bienheureux. Certains éléments ajoutés aux récits canoniques méritent de retenir l'attention. Ainsi, c'est le Buddha lui-même qui, à la veille de son Extinction, décide la distribution de ses ossements entre divers groupes de ses dévots, afin de sauver le plus grand nombre d'hommes par le culte qu'ils rendront aux tumulus élevés sur ses restes. De plus, le rôle attribué au roi Ajātasattu de Magadha est très largement développé et magnifié : on décrit en grand détail la venue dans sa capitale, en grande pompe, de la part des reliques qui lui est attribuée, et ce faste prodigieux est souligné par la réaction populaire, des gens fort nombreux se plaignant de ce que les cérémonies auxquelles ils sont obligés de participer les accablent et les ruinent en les empêchant de travailler.

Vācissara rapporte ensuite une légende contée par Buddhaghosa dans sa *Sumaṅgalavilāsinī* et qui s'est transmise jusqu'à nos jours en Asie du Sud-Est avec d'intéressants développements. Peu après la construction des dix tumulus primitifs, le doyen Mahākassapa va recueillir, avec l'accord du roi, le contenu de tous ces monuments pour le rassembler en un même endroit et assurer à ces précieuses reliques une meilleure protection. Seuls, les Nāga de Rāmagāma conservent leur part, qui doit être déposée, beaucoup plus tard, dans le Grand Tumulus de Ceylan à l'histoire duquel est consacré le *Thūpavaṃsa*. Ajātasattu fait creuser alors une énorme fosse, dans laquelle il bâtit une série de *thūpa* emboîtés les uns dans les autres, le plus central et le plus profond contenant l'ensemble des ossements recueillis par le doyen. Le dieu Vissakamma complète le système de protection par d'ingénieux et redoutables mécanismes, puis comble la fosse et la recouvre d'un tumulus de roc indestructible. Pour les dieux comme pour les hommes, les os du Buddha sont donc le trésor le plus précieux, celui qui doit être gardé avec les moyens les plus sûrs.

Deux siècles plus tard, l'empereur Asoka, s'étant converti au bouddhisme, fait construire 84 000 sanctuaires (*cetiya*), c'est-à-dire tumulus, dispersés sur tout l'immense territoire où il exerce sa souveraineté, selon une légende célèbre née dans l'Inde du Nord avant notre ère. Il va ensuite chercher les reliques du Buddha pour les redistribuer entre les nombreux monuments ainsi construits, mais il ne les trouve pas, bien entendu, dans les dix *thūpa* primitifs. Sa cruelle déception est dissipée quand, sur les conseils d'un moine très âgé, il découvre l'emplacement de la fosse creusée par Ajātasattu et parvient, non sans l'aide du dieu Vissakamma, à s'emparer des si précieuses reliques, conservées à son intention comme le lui prouve une inscription

gravée sur une plaque d'or, puis il les partage entre les 84 000 tumulus construits par lui auparavant. Cette légende prouve assez la prépondérance du culte du tumulus-reliquaire, appelé *thūpa* ou *cetiya*, dans le bouddhisme theravādin comme dans celui des autres sectes, et par conséquent la très grande importance de l'aspect religieux du theravāda, qu'on a trop tendance à présenter comme une sorte de philosophie appliquée, rigoureusement fidèle à l'enseignement du Buddha.

S'appuyant désormais essentiellement sur le *Mahāvamsa*, la fameuse chronique de Ceylan, non sans y apporter, ici et là, des transformations de détail et des additions, Vācissara continue le récit des actions édifiantes de l'empereur Asoka. Pour mettre le comble à sa générosité envers la Communauté monastique et mériter le titre envié d'Héritier (*dāyāda*) de l'Enseignement du Buddha, le souverain n'hésita pas à faire ordonner moine et nonne son fils Mahinda et sa fille Saṅghamittā, qui, bien entendu, accédèrent très vite aux plus hauts degrés de la sainteté. Aussi, quand, peu après, le grand doyen Moggaliputta Tissa envoya des groupes de missionnaires dans toutes les régions voisines de l'empire, Mahinda partit pour Ceylan et, utilisant les pouvoirs surnaturels nés de sa sainteté parfaite, il s'y rendit par la voie des airs. Il atterrit sur la colline de Mihintale, à l'est de la capitale de l'île, Anurādhapura, et y rencontra aussitôt le roi Devānampiya Tissa qui chassait dans les parages. Mahinda n'eut aucune peine à convertir le roi, qui était du reste un ami d'Asoka avec lequel il entretenait une correspondance suivie depuis longtemps.

Le jeune moine obtint tout de suite, pour servir de résidence à lui et à ses compagnons, un vaste parc situé dans la banlieue sud de la capitale, le Mahāmeghavana. C'est sur ce terrain, le premier bien appartenant à la communauté bouddhique à Ceylan, que devaient s'élever plus tard le Monastère du Tumulus (Thūpārāma), le Grand Tumulus (Mahāthūpa) lui-même et d'autres monuments célèbres.

Peu après, Mahinda obtint de son royal protecteur la construction d'un tumulus destiné à lui permettre de « voir le Buddha », c'est-à-dire les reliques corporelles de celui-ci, qui remplacent le Bienheureux vivant comme le prouve la brève mais significative conversation entre le moine et le roi. Aussitôt, Mahinda envoya son jeune compagnon et neveu Sumana demander à Asoka le bol à aumônes du Buddha et une poignée de parcelles d'os de celui-ci, et au dieu Sakka la clavicule du Bienheureux. Le novice s'acquitta parfaitement de sa mission et atterrit à son tour sur la colline de Mihintale avec tous les objets demandés. Le bol et les minuscules billes d'os restèrent à cet endroit, qui prit le nom de Montagne du Sanctuaire-tumulus (Cetiya-pabbata), tandis que la clavicule du Buddha était remise au roi Devānampiya Tissa. Celui-ci la plaça sur la tête de son éléphant de parade et, en grand cortège,

traversant la capitale pour la faire profiter de l'influence bénéfique de cette relique, il la mena à la résidence du Yakkha Pabheja, où étaient conservés des objets ayant appartenu aux trois prédécesseurs du Buddha Gotama. On nettoya cet endroit ainsi consacré au bouddhisme depuis un passé fabuleusement lointain, puis on y éleva un tumulus destiné à renfermer la clavicule du Bienheureux. Des prodiges divers marquèrent solennellement le dépôt de cette relique dans ce monument.

Pour permettre à une princesse singhalaise de devenir nonne, le roi de Ceylan envoya un ambassadeur à la cour d'Asoka pour demander qu'on lui envoyât la nonne Saṅghamittā, sœur de Mahinda, et une branche de l'arbre de l'Eveil (*bodhi*) de Gotama, afin que celui-ci fût planté dans l'île comme l'avaient été ceux des trois Buddha précédents. Asoka accepta aussitôt et il se rendit, avec une nombreuse suite, au pied de l'arbre de l'Eveil, qui était l'objet d'une grande vénération. Après avoir rendu à ce végétal sacré le culte qui lui était dû, l'empereur, se gardant bien de blesser l'arbre, eut recours au procédé magique de « l'acte de vérité » (*saccakiriya*) grâce auquel une branche se détacha d'elle-même. Ce rameau fut emmené avec les plus grands honneurs, d'abord à la capitale, Pāṭaliputta, puis en bateau sur le Gange jusqu'au port de Tāmalitti. Là, l'empereur et sa cour célébrèrent son culte pendant une semaine, après quoi la branche sacrée fut embarquée à destination de Ceylan avec la nonne Saṅghamittā et son escorte. Le roi Devānampiya Tissa vint en personne attendre le bateau au port de Jambukola, à l'extrême pointe nord-ouest de l'île, et amena le rameau et la nonne à Anurādhapura en grande pompe. Le cortège traversa la ville du nord au sud et s'arrêta dans la banlieue méridionale, au Mahāmeghavana, où le Buddha Gotama et ses trois derniers prédécesseurs avaient séjourné et médité, et où avaient été plantés les arbres d'Eveil de ces trois derniers Buddha. Notons que cet endroit était aussi celui où avait été fondé, quelque temps auparavant, le premier monastère sur un terrain donné à Mahinda par le roi de Ceylan.

Un jour, celui-ci étant allé célébrer le culte de l'arbre de l'Eveil, deux séismes successifs se produisirent alors que le roi passait en deux endroits différents. Interrogé sur la signification de ces prodiges, Mahinda expliqua au souverain que ces derniers étaient les signes précurseurs de la construction en ces deux emplacements de deux monuments appelés à la célébrité, le Lohapāsāda ou Palais de Cuivre et le Mahāthūpa ou Grand Tumulus, qui seraient bâtis par deux de ses lointains descendants. Devānampiya Tissa fit donc dresser en ces lieux un pilier sur lequel était gravée la prédiction de Mahinda.

Peu après, le roi fit prendre les reliques conservées au Cetiyaṭṭhā, à Mihintale, et il les partagea entre les nombreux tumulus qu'il fit alors construire dans toute l'île, imitant ainsi la pieuse et célèbre opération

accomplie par son ami, l'empereur Asoka, sur le territoire indien. Quant au bol à aumônes (*paitta*) du Buddha, il le mit dans son propre palais, où il lui rendit un culte, manifestement destiné à le protéger, lui et sa famille, contre les influences néfastes.

Un frère de Devānampiya Tissa, ayant été chassé de la cour à la suite d'une intrigue de palais, alla s'installer dans la partie sud-est de l'île, où il fonda une principauté indépendante, le Rohana. Au début du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, une princesse de ce Rohana, très pieuse, étant allée visiter un monastère, y vit un novice très vertueux mais hélas fort malade. Elle demanda à celui-ci de renaître, après sa mort très prochaine, dans son sein afin qu'elle l'eût pour fils, ce qui serait tout profit pour le bouddhisme et pour la principauté. Le novice accepta, mourut et la jeune femme mit au monde, dix mois plus tard, un fils qui reçut le nom de Gāmaṇī Abhaya. On juge, par cette légende typiquement indienne, des explications que la croyance aux transmigrations permet d'apporter aux faits historiques.

Cet enfant devint en effet un jeune prince habile, énergique et plein d'ardeur, qui se lança, contre les ordres de son père, à l'assaut des Tamouls qui avaient conquis toute la moitié nord de Ceylan. Battu, il alla se réfugier au Malaya, partie la plus montagneuse de l'île, mais, oubliant les vertus dont il avait fait preuve dans sa vie précédente, il reçut le surnom de Duṭṭha Gāmaṇī, Gāmaṇī le Mauvais, le Corrompu. A la mort de son père, il revint au Rohana, où il disputa le trône à son frère aîné, Tissa. D'abord vaincu, il se réfugia dans un monastère, lieu d'asile inviolable, et les religieux s'entre-mirent pour obtenir son pardon du prince Tissa. C'est le premier exemple de l'intervention des moines singhalais dans la vie politique du pays, dans un sens tout à fait conforme à la doctrine bouddhique de paix et de pardon.

Quelque temps plus tard, avant de lancer une nouvelle expédition militaire contre les envahisseurs tamouls, Gāmaṇī fixa une relique (*dhātu*) dans sa lance et alla demander aux moines d'un certain ermitage de lui prêter quelques-uns d'entre eux afin qu'ils accompagnassent l'armée au combat, ce qui fut accepté sans hésitation. Ainsi donc, le prince partit pour la guerre avec une relique servant de talisman, placée dans une arme et donc destinée à lui apporter une protection surnaturelle et la victoire, et aussi avec ces talismans vivants qu'étaient les moines en raison des pouvoirs extraordinaires causés par leur sainteté, du caractère sacré de leur personne.

Ses espoirs ne furent pas déçus et il battit complètement les Tamouls à Mahiyaṅgaṇa, à l'est de Kandy. Sur le champ de bataille même, il éleva un tumulus qui reçut le nom de Kañcuka, qui signifie « cuirasse », ce qui paraît indiquer que ce monument contenait la cuirasse du prince, offerte en témoignage de reconnaissance pour la victoire acquise grâce à l'aide des talismans bouddhiques. Pourtant, la tradition donne une autre explication qui,

si elle concorde mieux avec les croyances purement bouddhiques, ne fait aucune allusion au sens du mot Kañcuka. Selon elle, c'est en ce lieu que le Buddha lui-même était venu, quelques mois après l'Eveil, faire un premier séjour à Ceylan. Les Yakkha, ces redoutables divinités arboricoles qui étaient alors les propriétaires de l'île, l'avaient mal accueilli, mais le Bienheureux, impavide devant leurs menaces, avait alors utilisé ses pouvoirs merveilleux pour produire divers prodiges, typhon, ténèbres, etc. qui les avaient terrifiés, si bien que, tout tremblants, les démons lui avaient donné l'île tout entière en échange de la sécurité (*abhaya*). Cette légende a évidemment pour but de prouver que Ceylan appartient en propre au Buddha et à ses disciples, légitimement, en vertu du don fait par ses anciens propriétaires, et que par conséquent les Tamouls, hindous, sont des voleurs sacrilèges, ce qui explique la victoire remportée par le Singhalais bouddhiste Gāmaṇī sur ces envahisseurs. La suite de la légende raconte comment, par un autre prodige, le Bienheureux refoula rapidement tous les Yakkha hors de l'île et les obligea à s'exiler loin de ses rivages ; ainsi, sa propriété ne pouvait plus être contestée par les anciens possesseurs de Ceylan. Les Yakkha expulsés, le Buddha reçut la visite des autres divinités habitant l'île, qui l'écoutèrent prêcher sa doctrine et se convertirent aussitôt. Le dieu du pic Sumana, le fameux Pic d'Adam, demanda au Bienheureux un objet à vénérer chez lui et il reçut une poignée de cheveux que le Buddha lui-même ôta de sa tête. Il l'enferma dans un tumulus auquel il rendit un culte, à l'endroit même où le Bienheureux s'était assis, donc à Mahiyaṅgaṇa, qui fut ainsi consacré au bouddhisme par ce monument et son contenu, trois siècles et plus avant que Gamaṇī n'y élevât le tumulus de Kañcuka. Une autre légende veut qu'aussitôt après la crémation du corps du Buddha, l'un de ses disciples ait pris l'os du cou (*givaṭṭhi*) parmi les cendres du bûcher funèbre et soit venu à Ceylan pour l'enfermer dans ce même *thūpa* de Mahiyaṅgaṇa, qu'il aurait alors recouvert d'un autre tumulus. Un frère du roi Devānampiya Tissa aurait, plus tard, construit un troisième *thūpa* sur ce dernier, puis Duṭṭhagāmaṇī aurait complété le monument par une quatrième couverture. Certes, l'histoire et l'archéologie nous ont apporté maints exemples de tumulus ainsi emboîtés les uns dans les autres par des constructions successives, mais ici la légende se mêle à l'histoire, et il faut sans doute retenir surtout la consécration d'un lieu de victoire par un monument bouddhique en guise d'action de grâces.

Durant la guerre contre les Tamouls, Gāmaṇī apprit que ses guerriers ne pouvaient, faute d'un signe clair, distinguer leurs amis de leurs ennemis et risquaient donc de tuer les premiers. Il eut recours à un « acte de vérité » qui donna soudain magiquement à l'équipement de ses troupes la couleur de la flamme et leur permit ainsi d'éviter de tragiques méprises. L'efficacité de cet « acte de vérité » reposant toute sur la sincérité de sa profession de foi bouddhique, on a ici un bon exemple de l'utilisation de cette dernière,

pourtant opposée en principe à tout meurtre, à un but guerrier incompatible avec l'enseignement du Bienheureux.

Après sa victoire de Mahiyaṅgaṇa, Gāmaṇī dut continuer à lutter contre les Tamouls, les refoulant peu à peu vers le nord avec des succès divers. Les derniers combats, décisifs, furent livrés sous les murs d'Anurādhapura, à l'intérieur même des limites du Grand Monastère (Mahāvihāra), juste à côté du sanctuaire de la divinité gardienne de la ville (*puradeva*), de sorte qu'on peut penser que le chef singhalais dut sa victoire, et la vie dans le duel qui l'opposait au chef tamoul, à la double protection, bouddhique et nationale, des puissances attachées à ces deux monuments.

La paix revenue, le roi Duṭṭhagāmaṇī pensa avec tristesse aux très nombreux morts causés par cette guerre dans les deux camps, et ce regret nous rappelle celui que le grand Asoka exprime dans sa fameuse inscription du Kalinga. Cependant, les sentiments prêtés au souverain singhalais sont beaucoup moins purs que ceux du grand empereur indien car ce qui chagrine Duṭṭhagāmaṇī, c'est seulement l'idée que ce massacre risque d'être pour lui un obstacle sur la voie qui pouvait le mener à renaître au ciel. Les plus saints des moines le rassurèrent bien vite, sans pour autant faire la moindre allusion à la doctrine bouddhique, à sa morale qui interdit de tuer le moindre être vivant, ni à la compassion qu'elle recommande. Pourtant, l'auteur du *Thūpavaṃsa* a supprimé ici les propos surprenants, et même scandaleux, que celui du *Mahāvamsa* met dans la bouche de ces prétendus saints hommes, savoir qu'à une seule exception près tous les gens tués durant la guerre n'étaient que des bestiaux car ils avaient des idées fausses et une mauvaise conduite, et que le roi devait au contraire se réjouir d'avoir fait resplendir l'enseignement du Buddha. La Communauté monastique paraît donc avoir vite étouffé les scrupules du roi, s'il en eut vraiment, en considération de l'aide qu'il lui apportait en lui permettant d'accroître son influence à elle par la victoire qu'il avait remportée sur les Tamouls hindous. Le bouddhisme n'avait cependant pas eu à se plaindre de ceux-ci, et le *Mahāvamsa* lui-même se plaît à louer l'attitude respectueuse et généreuse des princes dravidiens installés à Ceylan envers la Communauté bouddhiste de l'île.

Le roi Duṭṭhagāmaṇī n'en avait pas fini avec les troubles de conscience car, peu après, il se souvint d'avoir mangé un piment (*maricavaṭṭi*) sans en avoir offert une partie au Saṅgha et qu'il avait ainsi, par pure distraction, oublié le serment fait jadis à ses parents de ne consommer aucune nourriture sans en avoir donné à la Communauté. Il jugea qu'une telle faute méritait un châtement (*daṇḍakamma*), qu'il résolut de s'infliger lui-même le plus tôt possible, ce qui tend à prouver le haut degré de sa dévotion, en fait de sa bigoterie. On notera le contraste frappant entre l'importance attribuée aux deux fautes, le massacre de milliers d'hommes d'un côté, et le simple oubli

du partage d'un piment, contraste qui montre l'immense transformation de l'échelle des valeurs au sein de la Communauté theravādin dès les premiers siècles de notre ère, la dévotion poussée à son extrême limite ayant été élevée au pinacle tandis que la morale prêchée jadis par le Bienheureux était jetée au plus bas niveau, le pur désintéressement ayant disparu devant des considérations parfaitement égoïstes.

Or donc, quelque temps plus tard, lors de la fête du parasol royal, Duṭṭhagāmaṇī et sa cour, s'étant rendus au bord du réservoir de Tissa, juste au sud-ouest d'Anurādhapura, pour célébrer des fêtes aquatiques traditionnelles, déposèrent à cet endroit un amoncellement de présents divers destinés à la Communauté monastique, non sans avoir planté en ce lieu la lance du roi dans laquelle était enchassée une relique. Quand, le soir étant venu, la cour s'apprêta à rentrer au palais et qu'on voulut retirer la lance, celle-ci resta fichée dans le sol et personne ne put l'en ôter. En conséquence de ce prodige, on commença par déposer des offrandes diverses à l'endroit ainsi consacré, puis, dès les jours suivants, le roi fit élever un tumulus autour de la lance et bâtir un monastère autour de ce monument. Lorsque ces travaux furent achevés, trois ans plus tard seulement car le souverain avait voulu que leur ampleur fut en rapport avec celle de son expiation, Duṭṭhagāmaṇī réunit la Communauté en ce lieu pour la fête de consécration et il donna solennellement le nouveau monastère au Saṅgha en précisant bien que cette donation était la punition (*daṇḍakamma*) de la faute accomplie autrefois par lui en oubliant de partager un simple piment (*maricavaṭṭi*) avec les moines. C'est pourquoi cet ensemble d'édifices et de bâtiments fut nommé monastère de Maricavaṭṭi et que le tumulus situé en son centre porta aussi ce nom. Le roi mit le comble à sa générosité en approvisionnant très largement les nombreux moines qui vinrent alors résider en cet endroit.

On peut fort bien croire qu'il s'agit là d'une légende édifiante, trop édifiante même à notre goût, destinée à expliquer le nom étrange du monastère en question, mais ce conte est intéressant en ce qu'il reflète la mentalité des auteurs, celui du *Mahāvamsa* et celui du *Thūpavamsa*, ainsi que celle de leur entourage et de leurs lecteurs. Quant à l'histoire de la lance qui, par son inamovibilité prodigieuse, sert de motif à la construction d'un sanctuaire, elle est tissée autour d'un thème universellement connu. Il est permis de supposer à l'origine une tradition voulant que la fameuse lance portant une relique, arme à laquelle on attribuait au moins en partie la victoire de Duṭṭhagāmaṇī sur les Tamouls, ait ensuite été déposée à cet endroit, quand la paix fut revenue, et qu'on y ait élevé un tumulus pour conserver à la fois la relique et l'arme. On aurait ainsi une tradition apparentée à celle que nous avons proposée pour expliquer la fondation du sanctuaire de Mahiyaṅgaṇa.

Le roi Duṭṭhagāmaṇī se souvint alors de la prédiction faite jadis par le doyen Mahinda au roi Devānampiya Tissa, selon laquelle l'un des successeurs de celui-ci, nommé Duṭṭhagāmaṇī Abhaya, construirait le tumulus Sovannamālin et le Lohapāsāda. Il chercha et trouva bientôt dans le palais royal la plaque d'or sur laquelle son prédécesseur avait fait graver l'inscription confirmant cette prédiction. Tout heureux de se voir ainsi obligé d'accomplir ces travaux pieux dont l'ampleur correspondait à celle de sa dévotion, il alla aussitôt annoncer à la Communauté monastique, réunie au Mahāmeghavana, sa décision d'entreprendre tout de suite la construction du Lohapāsāda. A sa demande, huit saints moines furent envoyés au paradis des dieux Tāvatiṃsa où ils examinèrent attentivement le palais aérien de la déesse Bīraṇā et en relevèrent les plans qu'il rapportèrent au roi, afin que celui-ci pût bâtir un édifice identique.

Avant de commencer les travaux, Duṭṭhagāmaṇī fit entasser aux quatre portes du terrain une quantité de pièces d'or, de sacs contenant des vêtements et de jarres pleines de friandises, le tout destiné aux ouvriers, et il fit proclamer au son du tambour l'interdiction de participer à ces travaux sans accepter de paiement. Ce faisant, le roi voulait prendre à sa charge tous les frais de la construction afin d'en recevoir, tout seul, tous les mérites spirituels (*puñña*). Il entendait priver de ceux-ci les fidèles qui, selon la coutume en pays bouddhique, auraient voulu prendre part bénévolement à cette œuvre pieuse pour manifester leur dévotion et gagner d'importants mérites.

Le monument, que le *Thūpavaṃsa* décrit avec surabondance de détails en suivant de près le texte du *Mahāvaṃsa* et ses exagérations manifestes, était immense et d'un luxe extraordinaire. Il avait neuf étages, dont chacun était réservé à une classe de moines, en proportion de leur degré de sainteté, les *arahant* ayant seuls le droit d'accéder au sommet de l'édifice. Celui-ci devait servir de salle capitulaire (*uposathāgāra*) à la Communauté de Ceylan, et, en le construisant identique à un palais du paradis des Tāvatiṃsa, le roi entendait sans doute assimiler les ascètes bouddhistes à des dieux, montrer qu'on leur devait la même vénération qu'à ces derniers.

L'intérêt du *Thūpavaṃsa* ne réside pas seulement dans les récits plus ou moins légendaires dont nous venons de donner les grandes lignes, mais aussi dans les innombrables détails, empruntés du reste pour la plupart au *Mahāvaṃsa* ou à d'autres sources plus anciennes, utilisés pour décrire les rites, les édifices et les événements ou pour citer les paroles et les pensées attribuées aux personnages, moines et laïques, reflétant donc les états d'esprit qui, selon les auteurs, devaient être ceux des dévots proposés comme modèles. Chacun de ces détails donna lieu, pendant le cours, aux explications et commentaires appropriés, mais la place nous manque ici pour en rendre compte.

II. — *La répartition géographique du bouddhisme primitif : la localisation des faits et des légendes* (suite)

Le site de Viṣṇudvīpa ou Veṭhadīpa, où des brahmanes auraient élevé un *stūpa* sur la part des ossements du Buddha qui leur aurait été donnée après la crémation, doit être identique avec l'endroit, proche de Kasia, où l'on a retrouvé un cachet de l'époque gupta portant précisément le nom d'un monastère appelé Viṣṇudvīpa. Il ne s'ensuit pas pour autant que les habitants de ce village, inconnu de la littérature bouddhique hors de l'épisode du partage des reliques, aient été vraiment des fidèles du Bienheureux durant la vie de celui-ci. La découverte en cet endroit d'un vieux tumulus un siècle et plus après le Parinirvāna à dû suffire, ici aussi, pour que des dévots le regardassent comme contenant des os du Buddha et imaginassent la participation des gens du lieu au partage des reliques. En outre, rien n'autorise à identifier, comme le font certains orientalistes, le brahmane de Viṭhadīpa avec Doṇa, celui qui aurait opéré la distribution de ces ossements.

Droṇagrāma, le village où, selon les sources sanskrites, ce dernier personnage habitait et où il aurait construit un *stūpa* sur l'urne ayant servi au partage, est inconnu des autres traditions, en particulier de celle des Theravādin. Le tumulus que Hiuan-tsang identifie avec ce monument est localisé à un endroit qui doit être à quelques kilomètres au sud du confluent du Gange et de la Son, près de l'actuelle bourgade de Bihta. Comme ce lieu est très loin de Kasia, c'est-à-dire Kuśinagara, on peut douter de ce que le tumulus indiqué par le grand voyageur chinois fût bien le même que celui qui, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, passait pour renfermer l'urne ayant servi au brahmane Droṇa pour distribuer les ossements du Bienheureux. Ce doute est renforcé par le récit du *Loke-sutta* et de ses trois parallèles chinois, qui situent une rencontre de ce brahmane Doṇa ou Dhūma avec le Buddha au Kosala, près d'Ukkatṭhā, donc dans une direction tout à fait opposée par rapport à Kasia.

La localisation du village de Pippalavatī ou Pippalivana, où se serait élevé le *stūpa* contenant les braises du bûcher funèbre du Bienheureux, village qui, d'après les Theravādin, aurait été habité par des Moriya, pose un problème différent. En effet, Fa-hien et Hiuan-tsang signalent également ce tumulus et les indications qu'ils donnent pour le situer concordent assez bien entre elles cette fois-ci, mais elles sont manifestement erronées. On peut cependant en tirer que ce monument devait se trouver à mi-chemin entre Lumbinī et Kuśinagara, c'est-à-dire Kasia, donc au voisinage des actuelles bourgades de Maharajganj et de Siswa Bazar. Comme le nom de ce village n'apparaît dans les textes qu'à l'occasion du partage des reliques, lequel est presque certainement légendaire, on est en droit de penser que ses habitants n'étaient pas plus des fidèles bouddhistes de la première heure que ceux de Droṇagrāma, de Viṣṇudvīpa, de Calakalpā et de Rāmagrāma.

Le pays des Malla devait être assez étendu puisque toutes les sources anciennes en font l'un des seize plus importants de l'Inde antique. A l'époque du Buddha, il devait occuper la plus grande partie des actuels districts de Gorakhpur et de Deoria, et avoir des frontières communes à l'ouest avec celui des Kosala, au nord avec ceux des Śākya et des Kraḍya ou Koliya, à l'est avec celui des Vṛji et au sud avec celui des Kāśi. Ainsi placé entre des villes aussi importantes que śrāvastī, Vaiśālī et Vārāṇasī, il dut être souvent traversé par le Bienheureux et ses premiers disciples durant leurs incessantes pérégrinations, d'autant plus qu'ils devaient suivre alors l'une des principales routes de l'Inde, celle qu'emprunta le Buddha lors de son dernier voyage, entre Vaiśālī et Kuśinagara, en direction de śrāvastī.

De toutes les agglomérations appartenant aux clans aristocratiques des Malla, la plus célèbre aux yeux des bouddhistes est Kuśinagara ou Kusinārā, parce que c'est là que la tradition unanime fait s'éteindre le Buddha. La même tradition ne craint pas de préciser que cette bourgade était fort modeste, établie sur un terroir peu peuplé et peu fertile, ce dont nous n'avons aucune raison de douter. Sa localisation fut longtemps l'objet de controverses entre orientalistes, mais des découvertes décisives ont permis de la fixer au voisinage immédiat de l'actuelle Kasia, à 55 km à l'est de Gorakhpur.

La tradition la plus ancienne est unanime à désigner Kuśinagara comme l'endroit où le Bienheureux s'éteignit, lors d'une brève halte sur la route qui devait le mener de Vaiśālī vers l'ouest-nord-ouest, probablement jusqu'à śrāvastī, sa résidence préférée, et nous pouvons raisonnablement accepter cette information. A part cet événement, capital dans l'histoire du bouddhisme, les textes canoniques ne situent au même lieu que quelques prédications du Buddha adressées à ses moines, sermons sans grand intérêt et manifestement localisés très tard à Kusinārā par les Theravādin, les seuls qui en en fassent état. On peut supposer que, dans les deux derniers siècles avant notre ère, les moines de cette secte avaient quelques raisons particulières de s'intéresser à cette bourgade, mais on peut croire aussi, ce qui est plus important, que, durant la vie du Buddha et dans les deux siècles qui ont suivi, elle ne comptait guère de fidèles parmi ses habitants. Ces derniers n'avaient donc aucune raison de faire au Bienheureux des funérailles grandioses et luxueuses comme le rapportent les six versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, et l'on peut en déduire que le cadavre du Buddha fut incinéré très simplement et ses cendres abandonnées dans un coin de jungle du voisinage, selon la coutume. On peut comprendre aussi que les dévots bouddhistes vinrent très tôt en pèlerinage à Kuśinagara, bien avant l'avènement d'Aśoka, et cherchèrent à relier les objets les plus remarquables du site, sans doute aussi les plus sacrés pour des raisons étrangères au bouddhisme, avec les derniers événements de la vie du Buddha : les deux arbres *śāla* jumeaux avec l'Extinction, le *caitya* de Maḱuṭabandhana avec la crémation du cadavre,

notamment. Il est significatif que les textes canoniques antiques ne donnent aucune indication sur l'endroit où les fidèles de Kuśinagara auraient construit le tumulus sur leur part des ossements, et que ni Fa-hien ni Hiuan-tsang ne font même la moindre allusion à ce monument. Cela est d'autant plus frappant que Hiuan-tsang décrit longuement les édifices religieux bouddhiques qui, lors de son passage, s'élevaient encore, plus ou moins ruinés, en ces lieux. Il est permis d'en déduire que personne, même pas les premiers pèlerins bouddhistes, ne vit jamais, aux environs immédiats de Kuśinagara, de tumulus passant pour contenir, ou avoir contenu, tout ou partie des restes calcinés du corps du Buddha, et cela concorde avec ce que nous supposons plus haut quant à l'extrême simplicité, pour ne pas dire médiocrité, des funérailles que les gens de cette bourgade firent au cadavre du Bienheureux.

La petite ville de Pāvā ou Pāpā, où, selon la tradition unanime, le Buddha aurait pris son dernier repas, la veille de son Extinction, chez l'artisan Cunda, a été localisée à Padraona, située à 18 km au nord-nord-est de Kasia. Aucune autre localisation n'a été proposée, mais la précédente n'est pas sans soulever quelques difficultés : direction surprenante si l'on considère celle de la route Vaiśālī-Kuśinagara, étape trop longue ensuite pour le Buddha mourant, etc. Ces objections tombent dès que l'on pense que l'épisode du repas de Pāvā fut très probablement d'abord un récit indépendant, situé dans un temps indéterminé de la vie du Bienheureux, longtemps avant le Parinirvāṇa, avant d'être rattaché à celui du dernier voyage du Buddha.

Une autre difficulté vient de ce que la tradition jaina, comme celle du bouddhisme, fait de Pāvā la ville où serait mort le Jina, le grand rival du Bienheureux. Or, les jains identifient Pāvā, non pas avec Padraona, mais avec Pāvāpurī, village situé très loin de là, à 60 km au sud-est de Patna, sur l'antique territoire des Magadha, et c'est là qu'ils célèbrent encore chaque année l'une de leurs principales fêtes. L'examen minutieux des textes bouddhiques montre que les bouddhistes connaissaient deux villes distinctes portant le même nom de Pāvā ou Pāpā, d'où la confusion qui a pu s'établir ultérieurement : l'une appartenant aux Malla et à l'emplacement de laquelle s'est installée la moderne Padraona, et l'autre sise sur le territoire des Magadha, non loin de Rājagṛha, qui est celle où mourut le Jina et qui se nomme aujourd'hui Pāvāpurī. Toutefois, aucun texte bouddhique ne laisse même supposer que le Buddha ou certains de ses moines aient séjourné dans cette dernière.

Anupiyā était une petite ville des Malla, située près de la frontière séparant leur territoire de celui des Śākya, donc probablement à une trentaine de kilomètres au nord-ouest de l'actuelle Kasia, non loin de l'actuelle bourgade de Captainganj. Dès le début de notre ère, la légende la désignera comme étant l'endroit où le futur Buddha fit halte, au matin qui suivit le Grand Départ de Kapilavastu. Plus anciennement, le *Vinayapīṭaka* pāli y

localisait l'ordination monastique des cousins et amis du Bienheureux, Ānanda Anuruddha, Upālī, Devadatta, etc., ce qui paraît peu vraisemblable. Selon le *Pāṭika-sutta* et son parallèle chinois, le Buddha aurait eu à cet endroit une longue et intéressante conversation avec un ascète errant nommé Bhaggavagotta, à propos du mauvais moine Sunakkhatta, qui venait de quitter avec éclat la Communauté bouddhique. Ce texte permet de supposer qu'il y avait près d'Anupiyā un monastère appartenant à des ascètes errants, hétérodoxes mais non hostiles aux moines bouddhistes, auxquels ils ne refusaient pas l'hospitalité.

Aucune précision ne nous permet de situer sur une carte Uruvelakappa, dont nous savons seulement, par les rares textes pâlis et chinois qui la mentionnent, qu'elle était une agglomération des Malla. Le Canon pâli y situe plusieurs *sutta*, dans lesquels le Bienheureux enseigne à des laïcs du lieu ou à ses moines divers points de sa doctrine qui ne se signalent ni par leur originalité ni par leur importance ; mais, à une exception près, les textes chinois parallèles localisent ces récits en des endroits très différents, hors du pays des Malla. Le *Tapassu-sutta* n'a pas de parallèle chinois, ce qui prouve son caractère tardif ; il met en scène le marchand Tapassu, le moine Ānanda et le Buddha qui explique au premier pourquoi il a quitté la vie laïque et comment il a conquis successivement les huit recueils (*samāpatti*), ce qui ne fait que reprendre des thèmes souvent traités dans les sermons du Bienheureux. Sans doute Uruvelakappa était-il un gîte d'étape du pays des Malla où les Theravādin des deux derniers siècles avant notre ère aimaient à faire halte.

Il est donc surprenant que cette région, qui semble avoir été assez étendue et peuplée, traversée par les routes que devaient suivre le Buddha et ses moines pour aller de śrāvastī et de Kapilavastu à Vaiśālī, Vārāṇasī et Rājagṛha, tienne une place si modeste dans la littérature canonique bouddhiste. Celle-ci n'y connaît que deux bourgades et deux villages, dans lesquels elle ne place que des épisodes rares et d'intérêt fort secondaire, presque tous imaginés assez tard, à la seule exception de celui, capital il est vrai, du Parinirvāṇa du Buddha. On en retire l'impression que les Malla étaient, sinon hostiles, du moins indifférents au bouddhisme naissant, que leur pays n'était pour les ascètes de celui-ci qu'un terrain de passage obligé, ou fort utile, pour se rendre de l'une des grandes cités où ils trouvaient un accueil chaleureux à une autre. Cette indifférence des Malla est encore soulignée par le fait qu'aucun texte canonique ne signale un seul monastère, un seul parc donné par l'un d'eux au Buddha et à ses disciples, à Kuśinagara, à Pāvā ou ailleurs.

Les Kāśī habitaient la région de Bénarès, appelée dans nos textes Bārāṇasī ou Vārāṇasī, et cette ville déjà célèbre depuis longtemps à l'époque du

Buddha était leur capitale. Il est bien difficile de déterminer quelles étaient alors les frontières de leur territoire, qui figure sur la liste des seize « grands pays » (*mahājanapada*) de l'Inde antique. Au temps du Bienheureux, il avait été conquis depuis quelque temps déjà par les Kosala et le roi de ceux-ci, Prasenajit, y exerçait la suzeraineté. Cependant, le souvenir des rois indépendants des Kāśi, de leur puissance et de leur splendeur demeura vivace jusqu'au début de notre ère et les ouvrages bouddhiques, comme ceux du brahmanisme, citent les noms de plusieurs d'entre eux, dont ils font notamment les héros d'un certain nombre de *Jātaka*.

A de très rares exceptions près, lorsque Bénarès est mise en relation avec le Buddha ou ses disciples directs, ce qui est très fréquent surtout dans les *sūtra*, le récit a pour théâtre le fameux « Parc aux Antilopes » (Mrgadāva ou Migadāya), au lieu-dit « Chute des Sages » (Rṣipātana ou Isipātana), aujourd'hui Sārṇāth, à six kilomètres au nord-nord-est de la ville. Selon la tradition unanime, c'est à cet endroit précis que le Bienheureux prononça son premier sermon et qu'il fonda alors la Communauté monastique en accordant l'ordination à ses cinq anciens condisciples. Les *Vinayapiṭaka* des Theravādin, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, et eux seuls, racontent en outre que, peu après, le Buddha convertit cinq jeunes citoyens de Bénarès et les ordonna moines, mais cette légende fut certainement imaginée vers la fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

Si l'on en croit les textes canoniques, pâlis et chinois, le Bienheureux revint plusieurs fois séjourner dans le Parc aux Antilopes avec ses disciples ; il y prêcha sa doctrine ou en discuta avec des interlocuteurs divers et il y édicta un certain nombre de règles de discipline monastique. Très rarement, ces récits comportent des éléments prodigieux tels des interventions du tentateur Māra ou des apparitions de revenants affamés (*preta*). Les autres sont tout à fait vraisemblables, mais composés selon des types trop courants pour que leur historicité ne soit pas suspecte. On peut supposer que ces derniers ont été localisés à cet endroit parce que celui-ci était considéré comme le lieu où le Buddha avait prononcé son premier sermon et qu'il devint par conséquent de très bonne heure l'un des principaux lieux de pèlerinage où se rendaient les fidèles, en particulier les auteurs des textes canoniques.

Deux faits remarquables doivent être pris en considération. D'abord, à l'exception des trois *Vinayapiṭaka* cités plus haut, aucun de ces nombreux récits ne mentionne de conversion d'habitants de Bénarès et à plus forte raison d'ordination de ceux-ci. De plus, aucun d'eux ne signale le don au Buddha d'un terrain quelconque où il ait pu établir un monastère ; le Parc aux Antilopes ne lui appartenait pas en propre et il lui était seulement permis d'y séjourner comme aux ascètes de toutes les sectes. On en retire l'impression que Bénarès était déjà la grande ville sainte du brahmanisme

qu'elle est demeurée jusqu'à nos jours et que, si la présence du Bienheureux et de ses disciples y était tolérée, au moins dans sa banlieue, le bouddhisme primitif ne put y opérer beaucoup de conversions. En conséquence, si le Parc aux Antilopes devint vite et resta l'un des quatre grands lieux de pèlerinage bouddhiques, Bénarès elle-même ne fut pas un centre actif du bouddhisme antique, comme le furent les autres grandes cités du bassin moyen du Gange, śrāvastī, Rājagṛha, Vaiśālī, où habitaient des fidèles nombreux, zélés et généreux.

En dehors de leur célèbre capitale, plusieurs agglomérations des Kāśī sont nommées dans les textes canoniques comme ayant servi de théâtre à divers événements de la vie du Buddha et de ses principaux disciples. La plus importante à ce titre est sans doute celle que les *sutta* pālis appellent Macchīkāsaṇḍa et leurs parallèles chinois Āmragrāma ou Āmratakagrāma, c'est-à-dire « Bosquet des pêcheurs » ou « Villages des Manguiers ou des Monbins ». Les récits sont localisés plus précisément au « Bois des Monbins » (Ambāṭakavana en pāli, Āmratakavana d'après les versions chinoises) ou au « Bois des Manguiers » (Āmravana d'après ces derniers textes, qui sont ambigus). Aucune indication ne nous permet de retrouver l'emplacement de cette bourgade. Là vivait l'un des plus zélés parmi les fidèles laïcs du Bienheureux, un nommé Citta ou Citra que le Buddha a loué par ailleurs comme étant le premier de ses disciples laïcs pour l'efficacité de sa prédication et pour sa sagesse. Dans une série de dix *sūtra*, cet homme a plusieurs entretiens à l'Ambāṭakavana avec divers personnages dont certains sont des moines bouddhistes, presque tous ignorés par ailleurs, ou avec des ascètes hétérodoxes, qu'il convertit ou qu'il contraint à se retirer, ulcérés d'avoir été vaincus en discutant avec ce laïc. Dans le dernier de ces récits, qui se distinguent par leur charme pittoresque, nous assistons à la mort édifiante du pieux Citta. Il est fort possible qu'ait vécu à cet endroit, soit du vivant du Bienheureux, soit dans les deux siècles qui ont suivi, un fidèle laïc de ce nom dont le zèle, l'intelligence et la forte personnalité aient inspiré un auteur bouddhiste non dénué de talent.

Kiṭāgiri était un village situé sur la route menant de śrāvastī à Bénarès, donc probablement au nord de cette dernière. C'était le lieu de résidence préféré d'Assaji (Aśvajit) et Punabbasu (Punarvasu), deux mauvais moines dont la vie relâchée et l'impudence leur valurent souvent de sévères remontrances du Buddha. Les versions chinoises étant d'accord avec les textes pālis et ne mentionnant comme eux ce village qu'en relation étroite avec ces deux mauvais disciples, on peut croire que ceux-ci étaient vraiment des habitants de cette petite localité, soit qu'ils aient réellement été des contemporains du Buddha comme le prétend la tradition unanime, soit qu'ils aient vécu un peu plus tard et aient scandalisé par leurs actions les austères ascètes bouddhistes.

Les quelques autres villages des Kāśi mentionnés dans les textes canoniques pālis ont beaucoup moins d'importance pour l'histoire du bouddhisme. Signalons seulement Vasabhaḡāma, qui était situé à l'est de Bénarès et au sud du Gange, sur la route menant à Rājagrha, et Cundaṭṭhīla, qui se trouvait sur la même route, mais plus près de Bénarès. Il faut sans doute les identifier avec Vaśālā et Cundadvīla, que le *Mahāvastu* signale comme deux étapes sur la route menant d'Uruvilvā à Bénarès et que le Bienheureux aurait suivie entre l'Éveil et le premier sermon.

Bien qu'il ne soit dit nulle part que la ville d'Āṭavī ou Āḷavī, la « Forestière », ait appartenu aux Kāśi, on peut penser qu'elle était voisine des frontières de ceux-ci. En ce qui regarde sa situation géographique, les vagues indications fournies par les textes canoniques pālis et chinois sont corroborées et surtout précisées par celles que donne Hiuan-tsang, qui visita ce site. Celui-ci devait se trouver à quelque 80 km à l'ouest-nord-ouest de l'actuelle Patna, sur la rive nord du Gange, à une vingtaine de kilomètres à l'est de celui de la petite ville moderne de Ballia, mais tous les vestiges antiques ont dû disparaître depuis longtemps, balayés par les crues et les changements de lit du grand fleuve. Comme, cette fois, les données sont claires et concordantes, il est incompréhensible que certains indianistes soient aller chercher l'emplacement d'Āḷavī si loin de là à l'ouest, du côté de Lucknow ou d'Etawah.

Cette ville et ses environs immédiats furent le théâtre d'un certain nombre d'épisodes de la vie du Bienheureux que racontent les textes canoniques. Il y avait notamment là un sanctuaire (*caitya*) nommé Agrāṭavika ou Aggāḷava, sans doute le bosquet habité par le puissant Yakṣa Āṭavaka ou Āḷavaka, où le Buddha aurait fait halte assez souvent pour édicter diverses règles de discipline ou condamner de mauvais moines. En ce même endroit, le jeune moine Vaṅḡisa aurait lutté victorieusement à plusieurs reprises contre ses mauvaises pensées et son maître, le vénérable Nyagrodhakaḷpa (Nigrodhakappa), y aurait résidé et y serait mort.

Le plus célèbre habitant d'Āṭavī était le Yakṣa Āṭavaka (Āḷavaka), l'un des plus puissants de ce groupe de divinités et l'un des plus terribles, auquel on offrait des sacrifices humains. Quand le Buddha et ses moines vinrent en ces lieux et y firent halte, il s'efforça de les chasser en les terrorisant, mais son projet échoua si bien qu'il devint un fidèle du bouddhisme et l'un de ses plus redoutables protecteurs. Nous retrouvons ici un thème bien connu du folklore universel.

En cette ville demeurait aussi le fidèle laïc Hastaka ou Hatthaka, célèbre pour ses vertus et son dévouement. Plusieurs textes nous content les entretiens qu'il eut avec le Bienheureux quand celui-ci passait par Āṭavī, mais

chacun d'eux n'est que l'adaptation d'un récit-type fort courant dans le Canon bouddhique, à quelques détails près.

On peut penser qu'un groupe d'ascètes bouddhistes, sans doute des ermites forestiers (*āraṇyaka*), installé de très bonne heure en cet endroit, s'est d'abord heurté à l'hostilité des adeptes locaux d'un culte sanglant adressé à une divinité de la jungle mais a réussi à s'y implanter en convertissant les habitants.

De la ville de Kimbilā, on sait seulement qu'elle était située au bord du Gange, ce qui est fort vague. Cinq *sutta* pālis, dont un seul a un parallèle chinois, en font le théâtre de conversations doctrinales du Buddha avec certains de ses disciples, dont le moine Kimbila. Comme celui-ci, un śākya de Kapilavastu, n'a d'autre relation avec cette bourgade qu'une similitude de leurs noms, et comme les entretiens du Bienheureux localisés en cet endroit n'ont rien d'original, on peut supposer que c'est l'homonymie ci-dessus qui a conduit certains auteurs de *sutta* à choisir cette petite ville comme cadre de leurs récits, imaginés assez tard.

Les Vṛji ou Vajji étaient l'un des principaux peuples de l'Inde antique et le territoire qu'ils habitaient était regardé comme l'un des seize « grands pays » de celle-ci. Ils formaient une fédération de tribus dominées par des clans de la caste guerrière (*kyatriya*) et dont chacune était une petite république aristocratique. Le plus puissant de ces clans était celui des Licchavi, établi à Vaiśālī et aux environs de cette ville. Le territoire des Vṛji avait pour frontière méridionale le Gange, aux environs et loin à l'est de l'actuelle Patna, mais ses autres limites sont fort imprécises. Il semble qu'il se soit étendu sur ce qui est aujourd'hui les districts de Saran et de Muzaffarpur, ainsi que la moitié sud de celui de Champaran. C'était une région de plaine, fertile et riche, densément peuplée, ce qui attira les convoitises de leurs voisins du sud, les Magadha, lesquels conquièrent le pays des Vṛji quelques années ou plutôt décennies après l'Extinction du Buddha. De nombreuses agglomérations des Vṛji sont nommées dans les textes canoniques et leur pays, traversé par l'une des principales routes de l'Inde ancienne, fut souvent parcouru par le Bienheureux et ses disciples.

Leur principale ville était Vaiśālī ou Vesālī, l'une des plus florissantes cités du bassin du Gange, devenue aujourd'hui la bourgade de Basarh, à 40 km au nord-nord-ouest de Patna. Bien qu'elle ait donné le jour au Jina, le grand rival et le contemporain du Buddha, ce dernier y reçut très bon accueil et cette ville devint vite, et demeura longtemps, l'un des principaux centres du bouddhisme, en particulier grâce au zèle pieux et à la générosité des riches et puissants Licchavi. Nombreux sont les épisodes de la vie du Bienheureux qui ont eu pour cadre Vaiśālī ou ses alentours, si l'on en croit la tradition unanime, nombreux les endroits précis désignés par celle-ci.

Le plus célèbre était le Grand Bois (Mahāvana), qui se trouvait à la sortie nord de la ville et n'était qu'une partie de l'immense forêt qui couvrait alors la majeure partie du bassin du Gange. C'est là que se dressait la Salle du Belvédère (Kūṭāgāraśālā), où le Buddha aimait à résider quand il s'arrêtait à Vaiśālī et où il aurait passé plusieurs fois la retraite de la saison des pluies (*varṣa*). D'après les versions chinoises antiques, cette maison était située au bord de l'Étang du Singe (Markaṭahradatīre), qu'ignorent entièrement les textes pâlis, sans doute parce que les Theravādin préféraient faire halte dans le Grand Bois tandis que les Sarvāstivādin et autres choisissaient plutôt les abords de l'étang. Malgré cette divergence quelque peu étrange, toutes les sources antiques s'accordent pour localiser dans la Salle du Belvédère plusieurs rencontres du Buddha avec des membres influents du clan des Licchavi venus rendre hommage à leur illustre visiteur et la conversion de l'ascète jaina Satyaka, habile pourtant en l'art de la discussion. Il ne semble pourtant pas que cet endroit ait appartenu en propre au Bienheureux et à sa Communauté.

Il n'en est pas de même du Bois des Manguiers donné par la célèbre courtisane Āmrpālī ou Ambapālī, qui fut l'un des premiers monastères propres au bouddhisme mais dont on ne peut retrouver l'emplacement à cause de sérieuses divergences entre nos sources. En plus de la scène fameuse de la donation de ce bois, nos textes ne mentionnent que deux sermons prononcés en cet endroit par le Buddha.

Nos sources racontent encore quelques scènes de la vie de celui-ci, qu'elles situent en d'autres parcs des environs de Vaiśālī servant de résidence aux ascètes de passage, et nomment en outre plusieurs sanctuaires (*caitya*) ou bosquets sacrés censés habités par des Yakṣa ou d'autres divinités mineures. Le plus célèbre de ces *caitya* est celui du Tremblement (Cāpāla) où, selon la légende, le Bienheureux, devenu vieux et malade, aurait promis à Māra le Malin de s'éteindre trois mois plus tard, promesse qui aurait été marquée aussitôt par un tremblement de terre. Enfin, c'est au monastère du Sable (Vālukārāma), fondé bien après la mort du Buddha, qu'auraient eu lieu, cent ans après ce dernier événement, les faits qui provoquèrent la réunion du deuxième concile bouddhique, dit de Vaiśālī.

En dehors de Vaiśālī, de nombreuses agglomérations des Vṛjī sont mentionnées dans les textes canoniques qui y localisent divers événements de la vie du Bienheureux. La plupart d'entre elles n'ont servi de théâtre qu'à un ou deux de ces derniers, encore s'agit-il là de faits généralement peu importants. Il en est ainsi des villages de Kalandaka, Beluva ou Veṇu, voisins de la grande cité, de Pubbajira et d'Anuvāta (?) dont la situation est plus imprécise, d'Ukkacelā ou Ukkacelā, sis au bord du Gange. Seul, le village de Beluva ou Veṇu mérite de retenir un instant l'attention pour avoir été celui où le Buddha aurait passé sa dernière retraite de la saison des pluies

avec son fidèle cousin et disciple Ānanda, quelques mois avant sa mort, et aurait alors souffert d'une très grave maladie.

Les autres agglomérations des Vṛjī signalées par les textes canoniques étaient toutes situées le long de la grande route menant de Rājagṛha, capitale des Magādha, à śrāvastī, capitale des Kosala, en passant par Vaiśālī, route que le Bienheureux aurait suivie lors de son dernier voyage si l'on en croit la tradition. La plupart n'étaient que des villages où, dit-on, le Buddha avait fait halte une fois et prononcé un bref sermon résumant sa doctrine. Tel était le cas de Kuṭigrāmaka ou Koṭigāma, situé près de la rive nord du Gange, non loin de l'emplacement de l'actuelle Patna. Il en était de même de Bhandagāma, Kuṣṭhagrāmaka, Gaṇḍagrāmaka, Āmragrāmaka ou Ambagāma, Jambugrāmaka, et de plusieurs autres qui, d'après les versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, s'échelonnaient sur la partie de la route allant de Vaiśālī en direction du nord-ouest. On peut tenir pour certain que la seule et véritable raison pour laquelle les auteurs de nos textes s'y sont intéressés est qu'ils jalonnaient cette grande voie de communication et de pèlerinage.

Au contraire, la petite ville de Nādikā, à mi-chemin entre le Gange et Vaiśālī, à une vingtaine de kilomètres au sud de cette dernière, paraît avoir occupé une place d'une certaine importance dans l'histoire du bouddhisme primitif, car plusieurs *sūtra* pālis et chinois y ont localisé des récits dont certains échappent à la banalité ordinaire. En outre, les nombreuses variantes de son nom et de celui de l'endroit précis où le Bienheureux aurait fait halte en ce lieu, variantes qui, dans ces deux cas, présentent des ressemblances troublantes, suggèrent l'existence d'une très ancienne tradition, remontant à la vie du Buddha ou au siècle qui suivit. On peut donc penser que cette bourgade fut très tôt largement ouverte au bouddhisme et compta parmi ses habitants, dès le v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, nombre de fidèles zélés. Plusieurs de ces textes prennent pour point de départ la mort d'une partie de ces dévots, sans doute à la suite d'une épidémie, et font préciser par le Bienheureux dans quelles conditions chacun d'eux était re-né, en raison du degré de sainteté qu'il avait atteint ici-bas. D'autres mettent en scène le moine Sandha Kātyāyana, soit qu'il discute de la doctrine avec un ascète hétérodoxe, soit qu'il reçoive du Buddha d'utiles conseils quant à la progression sur la Voie de la Délivrance. Plusieurs *sutta* pālis, sans parallèles chinois donc tardifs, situent à Nādikā des sermons du Bienheureux concernant la méditation sur la mort (*maraṇasati*) ou sur la maladie, ce qui n'est évidemment pas sans rapport avec le récit mentionné plus haut.

Tout près de Nādikā se trouvait le bois (*vana*) ou hall (*śālā*) de Goṣṛṅga (Gosiṅga) où auraient eu lieu les événements quelque peu prodigieux racontés dans deux *sūtra* assez connus, le Grand et le Petit *Goṣṛṅga-sūtra* (*Gosiṅga-sutta*). Selon le premier, un soir où les principaux disciples du Buddha s'y

étaient réunis, ils s'interrogèrent sur la cause de l'illumination surnaturelle qui rendait ce séjour si agréable et leur Maître leur révéla que la raison en était leur sainteté parfaite. Dans le second, le Bienheureux loue les succès obtenus par certains d'entre eux dans la pratique des méditations, puis un Yakṣa vient, en illuminant à son tour cet endroit, lui apprendre que la renommée de ces saints disciples a atteint tous les séjours divins. Ces deux récits édifiants mais légendaires doivent remonter au milieu du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

A l'autre extrémité de la route, tout près de la frontière nord-ouest du pays Vṛji, était la ville (*nagara*) nommée Bhoga ou Bhūmi. Quand il y fit halte lors de son dernier voyage, deux jours avant son Extinction, le Buddha y prononça, dit-on, un sermon d'une importance capitale, expliquant à ses disciples comment ils pourraient, après sa disparition, assurer la conservation de sa doctrine et des règles disciplinaires qu'il avait édictées.

Quelque part entre Vaiśālī et Bhoganagara était situé un village des Eléphants (Hastigrāma, Hatthigāma) auquel les Theravādin seuls ont attaché un certain intérêt en y localisant deux *sutta*. Ces deux textes mettent en scène un fidèle laïc très dévot nommé Ugga, qui, dans l'un, vient consulter le Bienheureux de passage en ce lieu et, dans l'autre, est hautement loué par le Buddha pour ses vertus. Il s'agit manifestement de récits inventés tardivement, sans doute pour remercier un fidèle du même nom habitant ce village et qui s'était montré généreux envers des pèlerins theravādin.

C'est vraisemblablement pour des raisons analogues qu'une des versions chinoises du *Mahāparinirvāṇa-sūtra* mentionne un village appelé Kuśagrāma, situé entre Bhūminagara et Pāvā, sur la frontière séparant les Vṛji des Malla, et où le Buddha se serait arrêté lors de son dernier voyage. Il y aurait reçu la visite d'un certain brahmane nommé Pūrvayukti (?), auquel il aurait exposé les principales règles morales que les laïcs doivent observer, puis, invité par lui, il serait allé déjeuner chez lui le lendemain avec ses moines.

En résumé, contrairement au pays des Malla qui semble n'avoir été, pour les bouddhistes des premiers siècles, qu'une région de passage, celui des Vṛji, et tout particulièrement Vaiśālī et ses environs, fut, dès les origines, l'un de ceux où le bouddhisme reçut un excellent accueil, malgré la concurrence des Jainas. La jeune Communauté put y faire de nombreux adeptes, laïcs et moines, y trouver non seulement un ravitaillement abondant dû à la générosité des habitants de cette riche région, mais aussi plusieurs parcs où le Buddha et ses disciples pouvaient faire halte ou séjourner tout à leur aise. Vaiśālī et sa région devinrent donc très tôt, et restèrent longtemps, l'un des principaux fiefs du bouddhisme.

Les Videha faisaient partie de la confédération des Vṛji ou, selon d'autres et plus vraisemblablement, ils étaient leurs alliés. Ils habitaient au nord et à

l'est du territoire des Vṛji, de la moyenne Gandakī à l'ouest à la Kosi peut-être à l'est, et des premières hauteurs subhimalayennes au nord au Gange au sud-est. Leur pays était donc le bastion nord-est de la civilisation aryenne, brahmanique, et il passait, à l'époque où furent composés les *sūtra* bouddhiques, pour être une région fertile et prospère, mais il n'apparaît guère dans ces textes qu'en relation avec sa capitale, Mithilā.

Cette ville était célèbre dans l'antiquité indienne pour avoir été la capitale du roi Janaka, le père de Sītā, épouse de Rāma. On s'accorde pour la situer là où se trouve aujourd'hui la bourgade de Janakpur, dans le Terāī, juste au nord de la frontière indo-népalaise, à 60 km au nord de Darbhāṅga. Au temps du Buddha, les princes qui y régnaient étaient jugés assez puissants par leurs confrères des pays voisins pour que le roi Bimbisāra de Magadha épousât une de leurs filles, qui donna le jour à un fils, lequel monta sur le trône de Rājagṛha sous le nom d'Ajātaśatru, surnommé Vaidehīputra, « fils de la Vidéhenne ». Mithilā était donc encore, au vi<sup>e</sup> siècle avant notre ère, une ville politiquement importante.

Deux *sūtra* seulement, dont on possède les versions pâlies et chinoises, localisent des événements de la vie du Buddha à Mithilā. Dans l'un d'eux, le *Makhādeva-sutta*, un jour où le Bienheureux passait à cet endroit, il conta à Ānanda l'histoire édifiante de Makhādeva, qui avait régné à Mithilā dans un passé fabuleux et qui avait renoncé au trône et au monde dès qu'il avait découvert ses premiers cheveux blancs, pour méditer dans un bois de manguiers qui avait pris et gardé son nom. Cette légende fut reprise plus tard dans les *Jātaka*.

Le thème du *Brahmāyu-sutta* est très différent. Apprenant qu'un personnage passant pour le Buddha vient d'arriver au Videha, le vieux et savant brahmane Brahmāyu, habitant Mithilā, envoie l'un de ses jeunes disciples vérifier si l'homme en question porte bien sur son corps les marques spécifiques d'un Buddha. Les résultats de cette enquête sont bien entendu positifs et, quand le Bienheureux, arrivé à Mithilā quelque temps après, se repose dans le bois de Makhādeva, le vieux brahmane vient lui rendre hommage et l'inviter à déjeuner.

Ces deux récits sont évidemment des légendes, comme les divers *Jātaka* du Canon pâli ou du *Mahāvastu* qui mettent en scène d'anciens rois de Mithilā. Il apparaît donc clairement que le Buddha n'est probablement jamais venu en cette ville ni dans ce pays, et qu'en tout cas la tradition la plus ancienne n'avait conservé aucun souvenir de sa présence dans cette région. Quand furent composés les deux *sūtra* résumés ci-dessus, peu avant le règne d'Asōka, Mithilā n'était plus qu'une ville déchuë, sans importance politique, une ville dont le souvenir de l'antique splendeur subsistait pourtant à travers tout un cycle de légendes où puisèrent les auteurs de *Jātaka*. Sa position

excentrique et ce souvenir sont du reste confirmés par la tradition qui place à Mithilā l'un des quatre « grands trésors » (*mahānidhi*), les trois autres étant enfouis à Takṣasīlā, très loin au nord-ouest, au Kālīnga, sur la côte de l'Orissa, et à Bénarès où, nous l'avons vu, le bouddhisme primitif n'avait pu s'implanter.

A. B.