

Étude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

I. — *La dévotion bouddhique et ses manifestations dans le Thūpavamsa* (suite et fin)

Ayant vu, un jour, le poteau de pierre planté un siècle et demi plus tôt par son prédécesseur Devānāpiya Tissa, le roi de Ceylan Duṭṭhagāmaṇi se souvint de la prédiction selon laquelle il devait construire à cet endroit le Grand Tumulus (*mahāthūpa*) et il prit aussitôt la résolution d'entreprendre ce travail. Dès les jours suivants, les dieux firent apparaître ici et là sur le sol de l'île tous les matériaux nécessaires à cette construction, montrant par ces prodiges leur décision de participer à celle-ci et l'importance exceptionnelle qu'ils attribuaient au futur monument.

Les travaux commencèrent à la pleine lune du mois de Visākhā, au jour anniversaire de l'Extinction du Buddha. Le poteau de pierre fut enlevé, le sol creusé profondément sur toute la surface circulaire du futur *thūpa*, puis le fond de l'excavation fut tassé par les pieds d'un troupeau d'éléphants. On y étendit ensuite plusieurs couches de matériaux rocheux divers et choisis, puis un filet de fer, une plaque de cuivre et une d'argent, fort épaisses l'une et l'autre.

Un autre jour de pleine lune, donc d'*uposatha*, Duṭṭhagāmaṇi fit rassembler à cet endroit toute la communauté des moines singhalais ainsi que la foule des laïcs, baignés, nourris, vêtus et parés aux frais du roi, et portant d'innombrables offrandes de diverses sortes. Tel le souverain des dieux entouré de la troupe des êtres célestes, il arriva lui-même en grande pompe et commença par distribuer en abondance des vêtements et des friandises aux moines accourus de toute l'île, de toutes les régions de l'Inde et de pays plus lointains encore. Par tous ces détails, l'auteur du *Thūpavamsa*, qui prend toujours beaucoup de libertés avec l'histoire comme celui du *Mahāvamsa*, visait à rehausser le prestige de Ceylan en faisant du roi Duṭṭhagāmaṇi l'égal de l'empereur indien Asoka et à donner à la cérémonie de fondation du Grand Tumulus une solennité extraordinaire.

Quand tous les moines furent installés sur l'emplacement du futur monument selon un ordre où le scrupuleux respect de la hiérarchie se mêlait à des considérations de nature religieuse et magique, le roi fit tracer, par un laïc soigneusement choisi pour l'abondance de ses signes de bon augure, le cercle extérieur délimitant le tumulus. Cette opération s'accomplit selon les instructions précises d'un moine doyen (*thera*), à l'aide d'un bâton d'argent relié à un poteau central en or.

Duṭṭhagāmaṇī fit alors placer au milieu du terrain des vases d'or et d'argent, entourés de nombreux autres vases symbolisant la prospérité, puis des briques d'or et d'argent qui furent déposées par de jeunes laïcs portant, eux aussi, tous les signes de la chance. Huit briques d'or furent placées en huit endroits de la circonférence tracée par le bâton d'argent, aux quatre directions cardinales et aux quatre directions intermédiaires, en commençant par l'est. Chacun de ces huit endroits avait été préalablement consacré par l'un des principaux doyens de la communauté monastique par le dépôt d'une boule de terre parfumée, arrosée d'eau puis aplatie avec soin. Bien entendu, la mise en place de ces huit briques d'or fut opérée sous une constellation particulièrement favorable. Les briques d'argent furent ensuite déposées à côté des briques d'or, puis chacune de celles-ci reçut une offrande de fleurs. Un grand tremblement de terre marqua la solennité de cette cérémonie, qui s'acheva par un grand sermon à la suite duquel la foule des auditeurs, moines et laïcs, acquit divers degrés de sainteté.

Quelques jours plus tard, le roi convoqua tous les entrepreneurs en maçonnerie de Ceylan et les consulta sur la technique à employer pour construire le Grand Tumulus. Dès que le plus savant d'entre eux eut été choisi, Vissakamma, l'architecte divin, prit possession de lui et proposa au souverain son projet relatif à la forme de l'édifice, après quoi, avec l'approbation du roi, les travaux commencèrent aussitôt. Pour répondre au désir secret de Duṭṭhagāmaṇī qui ne voulait pas opprimer ses sujets par des corvées insupportables, les dieux apportèrent chaque nuit aux quatre portes du terrain les briques nécessaires au travail de la journée suivante et nettoyèrent parfaitement le sol de tous les débris laissés par celui de la journée précédente.

Dès le début de la construction, le roi fit déposer chaque matin aux quatre portes de ce terrain d'énormes tas de monnaie, de vêtements, d'ornements, de parfums, de guirlandes de fleurs, de remèdes, d'aliments et de boissons aussi variés que succulents, en ordonnant à tous ceux qui participaient à cette œuvre collective, moines et laïcs, hommes et femmes, d'en prendre en abondance selon leur désir et en interdisant à quiconque d'entre eux d'accomplir le moindre travail sans en retirer ainsi une large rémunération. En donnant de tels ordres, le souverain n'était certes pas inspiré par la

générosité, mais par le désir de se réserver la totalité des mérites (*puñña*) produits par la construction du monument et qui devaient être immenses puisqu'en rapport avec l'importance religieuse de ce dernier.

Cependant, comme le montrent deux anecdotes, les mérites produits par la moindre participation à ces travaux étaient incomparablement plus grands que ceux nés du don généreux par lequel le roi avait voulu la rémunérer, en quelque sorte l'acheter. En effet, les « champs de mérites » représentés par les donateurs et qui sont des facteurs capitaux dans le calcul des mérites étaient très différents dans les deux cas ; dans le premier, celui de la participation à la construction, il s'agissait du tumulus, donc de la personne même du Buddha dont le monument allait renfermer les reliques corporelles, c'est-à-dire du « champ de mérites » suprême, alors que dans le second cas, celui du don fait par le roi aux travailleurs, il s'agissait de simples hommes. Il était donc impossible, il s'en fallait de beaucoup, à *Duṭṭhagāmaṇī* de racheter par ses largesses tous les mérites nés de l'activité des gens employés à la construction du monument, et c'est pourquoi tous ces hommes étaient assurés de renaître au ciel, parmi les dieux, comme entend le prouver une autre anecdote légendaire du *Thūpavaṃsa*.

Le roi fit bâtir ensuite la triple terrasse destinée à recevoir les offrandes de fleurs déposées par les fidèles. L'opération dut être reprise plusieurs fois par suite du tassement du sol trop meuble sous le poids de cette maçonnerie, et cela inquiéta le souverain jusqu'à ce que les moines les plus sages, consultés par lui, l'aient pleinement rassuré quant à la stabilité et à la solidité du futur monument.

On construisit ensuite la chambre aux reliques, au centre de celui-ci. De forme cubique, ses murs furent faits de six énormes dalles d'une pierre rarissime, que deux novices ayant atteint la Délivrance étaient allés chercher très loin, au fabuleux continent de l'Uttarakuru, en utilisant les pouvoirs prodigieux acquis par leur parfaite sainteté. Cette immense salle fut ornée d'une foule d'objets faits des matériaux les plus précieux, dont la description longue et détaillée est fournie par le *Thūpavaṃsa*. Au milieu se dressait un arbre de l'Eveil de taille normale, décoré de divers signes auspiciose et de figures de fleurs et d'animaux, et abrité d'un grand dais portant des images du soleil, de la lune et des étoiles, auquel étaient suspendues des clochettes et des pièces d'étoffe multicolores. Il était entouré d'une barrière à l'intérieur de laquelle étaient rangés de nombreux vases d'abondance, contenant de l'eau parfumée et des fleurs variées. Au pied de l'arbre, du côté est, on plaça une statue du Buddha assis, symbolisant l'Eveil, et l'on disposa autour, à des places choisies avec soin, les statues des diverses divinités qui avaient joué des rôles variés dans les épisodes légendaires se rapportant à cet événement capital. D'autres statues du Buddha et de diffé-

rents personnages, divins et humains, représentaient les autres scènes de la vie du Bienheureux ainsi que les 550 *Jātaka*, récits des vies antérieures de celui-ci. On rangea encore, dans cette immense salle, de très nombreuses statues de toutes sortes de divinités, masculines et féminines, destinées à former une sorte de cour et de garde d'honneur autour des reliques ayant appartenu au corps du Buddha.

Pour prouver la vérité de cette description, l'auteur du *Thūpavaṃsa* raconte alors une anecdote légendaire dont le héros aurait été le roi Bhātiya, qui vécut un siècle et demi après Duṭṭhagāmaṇī. Très pieux, Bhātiya saluait matin et soir le Grand Tumulus, alors achevé depuis longtemps, mais un jour, absorbé par les affaires de l'Etat, il manqua à ce devoir. Dès qu'il s'en aperçut, il se précipita auprès du monument pour s'y prosterner, et il eut alors la surprise d'entendre les sons d'une prédication venant de l'intérieur du tumulus, qui était pourtant muré comme tous les *thūpa*. Il prit aussitôt la résolution de ne plus bouger avant de pouvoir entrer dans la chambre aux reliques, où se trouvait la clé du mystère. Devinant sa pensée, le dieu Sakka descendit en personne prier les doyens d'exaucer le désir du roi. L'un de ces saints moines conduisit ce dernier à l'intérieur de la salle en question grâce à ses pouvoirs prodigieux, de sorte que Bhātiya put y rendre hommage aux reliques du Buddha et examiner toutes les merveilles disposées autour de celles-ci, avant de ressortir. Un peu plus tard, ce roi fit construire dans la cour de son palais un grand pavillon dans lequel il fit placer des statues identiques à celles qu'il avait vues à l'intérieur du Grand Tumulus, apportant ainsi à ses sujets un témoignage particulièrement édifiant. Assez curieusement, l'auteur de notre ouvrage néglige alors le prodige qui avait attiré l'attention de Bhātiya, à savoir la présence de moines à l'intérieur de la chambre aux reliques murée, où ils prêchaient la doctrine, ce qui est l'un des éléments majeurs du culte bouddhique.

Le *Thūpavaṃsa* revient ensuite à la construction du monument par Duṭṭhagāmaṇī. Quand la décoration de la salle centrale du tumulus fut achevée, le roi réunit la communauté des moines pour l'informer de sa décision d'y déposer les reliques dès le lendemain, jour favorable, et inviter les religieux à se procurer immédiatement lesdites reliques. Les doyens choisirent alors un novice nommé Soṇuttara, qui était doué des six pouvoirs prodigieux, et le chargèrent de cette mission. Les restes corporels du Buddha qu'il convenait d'aller chercher ainsi étaient la part qui en avait été donnée aux Koliya de Rāmagāma après la crémation du cadavre du Bienheureux et qui avait été emportée plus tard par une inondation au fond de l'océan, où elle était depuis lors gardée et vénérée par les Nāga, génies des eaux.

Pendant ce temps, l'artisan divin Vissakamma, envoyé par le dieu Sakka, descendit préparer et décorer toute l'île de Ceylan et ses alentours pour la

cérémonie du lendemain. De leur côté, les habitants d'Anurādhapura balayèrent et nivelèrent le sol de leur ville, puis ils la parèrent de fleurs, de guirlandes, de bannières, de vases d'or et d'arches faites de troncs de bananiers. Duṭṭhagāmaṇī ordonna à tous ses sujets de mettre ensuite leurs plus beaux vêtements et ornements, et de se rassembler le lendemain autour du monument en construction. Afin qu'aucun d'eux ne donnât le spectacle de la misère, ce qui aurait été signe de mauvais augure, il fit distribuer aux indigents une nourriture abondante et tout ce qui était nécessaire pour se vêtir et se parer convenablement. Quand tout fut ainsi prêt et que la foule se fut réunie près du tumulus, le roi sortit de son palais, accompagné d'un cortège splendide, semblable à celui de Sakka, le souverain des dieux.

Quant au novice Soṇuttara, dès qu'il eut reçu les ordres des moines doyens, il concentra sa pensée, plongea dans la terre et, après un voyage souterrain rapide comme l'éclair, il ressortit dans le palais du roi des Nāga, Mahākāla. Celui-ci l'accueillit avec tous les honneurs dus à un saint homme, mais il ne lui donna pas les reliques, dont le culte procurait à tous les Nāga, à lui en particulier, d'immenses mérites grâce auxquels ils étaient assurés de renaître au ciel après leur mort. N'osant opposer au novice un refus clair, il ordonna en secret à son neveu d'avalier les reliques et de s'enfuir jusqu'au pied du très lointain mont Sumeru, axe du monde, après quoi il put, sans mentir, nier à Soṇuttara la présence des ossements sacrés du Buddha dans son palais. En outre, montrant au novice le splendide sanctuaire dans lequel il conservait habituellement les reliques, il fit reconnaître à son visiteur que la valeur matérielle de ce temple dépassait largement celle de toutes les richesses de Ceylan, et il en conclut que les restes du Bienheureux devaient demeurer chez lui car ils y recevaient de bien plus grands honneurs que ceux que les Singhalais étaient capables de lui offrir. Soṇuttara répondit aussitôt à cet argument que la compréhension claire (*abhisamaya*) de la doctrine, laquelle est inaccessible aux Nāga comme aux autres divinités, était beaucoup plus importante que les plus merveilleuses offrandes car elle était le vrai but de l'apparition du Buddha en ce monde. Par conséquent, les reliques devaient être conservées par les hommes, qui avaient, eux, la capacité de bien comprendre l'enseignement du Bienheureux et de le mettre en pratique. Aussitôt, ayant deviné la ruse de son hôte, il créa magiquement une main subtile qu'il envoya au loin arracher les reliques du gosier du neveu de Mahākāla, puis il plongea dans la terre et réapparut dans sa cellule, à Anurādhapura. Affligés de douleur, les Nāga accoururent à Ceylan et supplièrent la communauté des moines de leur rendre une parcelle des ossements du Buddha. Par compassion, les doyens accédèrent à leur demande et les Nāga se retirèrent satisfaits.

Les dieux descendirent alors en foule à Anurādhapura et, formant un cortège magnifique, versant une pluie de fleurs célestes, faisant retentir

une musique divine et des chœurs divins, ils apportèrent les reliques de la cellule de Soṇuttara au Grand Tumulus. Un doyen créa par magie un immense dome de cuivre au-dessus de la terre entière pour la mettre à l'abri des attaques de Māra le Malin, puis l'ensemble des doyens présents procéda à une récitation collective des sermons du Bienheureux.

A ce moment, le roi Duṭṭhagāmaṇī arriva auprès du monument, déposa dans le coffret d'or qu'il avait apporté les reliques amenées par les dieux, les plaça sur un trône préparé à cet effet, se prosterna devant elles, leur fit offrande de parfums, de fleurs et de guirlandes, puis du parasol royal, insigne de souveraineté, et leur donna enfin, pour ce jour-là, tout son royaume. Il mit ensuite le reliquaire sur sa tête en signe de vénération, fit la triple circumambulation par la droite autour du Grand Tumulus, étant accompagné par la communauté des moines, entra dans la chambre aux reliques par la porte orientale et y déposa le reliquaire.

Celui-ci s'éleva soudain alors de lui-même à une grande hauteur dans l'espace, puis il s'ouvrit et les reliques en sortirent d'elles-mêmes pour monter plus haut encore. Elles prirent alors l'aspect du corps du Buddha, orné des trente-deux signes du Grand Homme et des quatre-vingts signes secondaires, cerné d'une large auréole et resplendissant de multiples rayons lumineux de toutes les couleurs. Cette forme du Bienheureux répéta alors les fameux miracles jumeaux, spectacle si édifiant que la plupart des dieux et des hommes qui le virent atteignirent aussitôt divers degrés de sainteté. Par ces prodiges, les reliques prouvèrent qu'elles avaient bien appartenu jadis au corps du Buddha et qu'elles méritaient à ce titre la vénération des fidèles. Ceux-ci, et les auteurs de cette légende moins que les autres, ne semblent pas s'être demandé si de tels miracles étaient en accord avec la doctrine prêchée par le Bienheureux et, si oui, quelles en étaient, sinon les raisons trop évidentes, mais les causes efficientes. Celles-ci sont en effet d'autant plus mystérieuses que, selon cette doctrine, non seulement les ossements du Buddha sont de la matière inanimée, comme ceux de tous les hommes, mais encore et surtout le Bienheureux, ayant disparu pour toujours dans l'insondable et ineffable *parinibbāna*, n'a plus aucune relation avec le monde des vivants, et partant plus aucun moyen d'y exercer une action quelconque. Dans ce cas précis, comme en tant d'autres, la légende forgée par la dévotion est en contradiction avec la doctrine du Buddha.

Les reliques ayant repris leur forme naturelle et étant rentrées dans leur coffret, celui-ci redescendit et se posa sur la tête du roi. Tout joyeux à la pensée que sa renaissance au ciel était désormais certaine, Duṭṭhagāmaṇī prit le reliquaire, le posa sur le trône, se lava les mains avec de l'eau parfumée et les oignit d'onguents parfumés, puis il ouvrit le coffret et prit les ossements du Bienheureux. Ceux-ci se transformèrent à nouveau, revêtant

alors l'aspect du Buddha couché comme il l'avait été au moment de son Extinction. Ce nouveau miracle provoqua un grand tremblement de terre accompagné d'un violent orage et d'une tempête qui secoua l'océan sous le ciel tout illuminé d'éclairs. Le roi, ravi de ces prodiges, fit à nouveau offrande aux reliques de son parasol blanc, de tout son royaume pour une semaine et de bijoux sans prix, imité par la foule des dieux et des hommes présents, qui déposèrent tous leurs ornements aux pieds de la forme du Bienheureux. Ce miracle avait pour but de justifier le culte des reliques du Buddha, comme l'expliquent deux stances du *Thūpavamsa* qui louent hautement cette forme de vénération, en précisant quels immenses mérites elle produit, quoique le Bienheureux soit complètement éteint, et qui nous donnent ainsi un faible écho à des controverses que ce culte avait provoquées autrefois.

Le roi fit distribuer aux moines des vêtements et des remèdes, après quoi la communauté accomplit, à sa demande, une récitation collective des sermons du Buddha pendant toute la nuit. Les jours suivants, des fidèles venus de toute l'île accoururent à Anurādhapura pour saluer les reliques et leur apporter des offrandes.

Une semaine plus tard, les doyens ordonnèrent à deux novices de fermer définitivement la chambre aux reliques à l'aide d'une dalle apportée à cet effet. Notons au passage que ce sont toujours des novices qui sont chargés des tâches matérielles, selon une tradition fort ancienne et qui est toujours en vigueur aujourd'hui, du moins chez les Theravādin ; le *Thūpavamsa* nous en a du reste donné d'autres exemples. Quand la salle fut ainsi murée pour toujours, tous les moines qui étaient devenus *arahant* et possédaient donc les pouvoirs prodigieux les plus grands concentrèrent ensemble leur pensée sur un même désir, à savoir que tous les objets enfermés à titre d'offrandes dans la chambre aux reliques demeuraient éternellement en l'état où ils se trouvaient au moment de leur dépôt, les fleurs toujours fraîches et odorantes, les lampes toujours allumées, etc. et qu'ils fussent à jamais à l'abri des pilliers et des profanateurs. Grâce à leurs pouvoirs surhumains, ces saints moines voulaient assurer un culte perpétuel et une protection éternelle aux restes du Buddha, sans trop se soucier apparemment d'être ainsi en contradiction avec la doctrine de ce dernier qui avait enseigné avec tant d'insistance que tout ce qui existe, les êtres et les choses, est inéluctablement soumis à la grande loi de l'impermanence, donc destiné au changement, au délabrement et à la destruction.

Les travaux se poursuivirent ensuite pendant des années sans incidents jusqu'au jour où le roi tomba très gravement malade. Conscient de ce que sa fin était proche et sachant que la construction du monument n'était pas terminée, Duṭṭhagāmaṇī fit appeler à son chevet son frère cadet, héritier

du trône, et il lui demanda de faire achever très rapidement les travaux, afin qu'il eût la joie de contempler avant sa mort le Grand Tumulus dans son état de perfection. Comme cela était impossible, le prince fit remplacer les parties qui manquaient encore, notamment les parasols sommitaux, par des éléments en matériaux légers décorés par des peintres habiles, puis il fit transporter le roi, couché sur une civière, près du monument. Affaibli par la maladie, Duṭṭhagāmaṇī ne s'aperçut pas de l'artifice employé par son frère et, tout heureux, il fit installer au sud du tumulus un lit sur lequel il s'allongea, contemplant avec une joie sereine le grand sanctuaire qui était son œuvre.

Les moines accoururent en foule de toute l'île pour apporter au roi mourant leur aide spirituelle, en accomplissant notamment une récitation collective des textes sacrés. L'un d'eux, le doyen Theraputtābhaya, compagnon de jeunesse de Duṭṭhagāmaṇī qu'il avait jadis vaillamment secondé dans un combat décisif contre les envahisseurs tamouls, eut avec lui une longue conversation, l'engageant à se résigner à la mort en lui citant quelques très belles stances empruntées aux sermons du Buddha, puis en lui rappelant nombre des œuvres méritoires qu'il avait accomplies durant son règne et grâce auxquelles il était assuré de renaître aussitôt chez les dieux. Apaisé et heureux, Duṭṭhagāmaṇī énuméra ensuite bien d'autres actions productrices de mérites insignes et dont il était l'auteur. On doit noter que toutes celles que mentionnent ainsi le doyen et le roi ont eu pour seuls bénéficiaires les Trois Joyaux, le Buddha, sa Doctrine et sa Communauté de moines, « champs de mérites » considérés comme étant de beaucoup les plus fertiles de tous. Aucune des bonnes actions rappelées ici ne fut faite au profit du peuple, des indigents ou des opprimés, de toute évidence parce que la fertilité de ceux-ci en tant que « champs de mérites » était jugée infime et que, par conséquent, de telles actions n'auraient pas été spirituellement « rentables ». Autrement dit, pour les rois de l'antique Ceylan, comme pour beaucoup d'autres souverains d'Asie ou d'ailleurs, bouddhistes ou non, il était bien plus important, on peut même dire « intéressant », de dépenser des fortunes en construction de sanctuaires vastes et splendidement ornés, en cérémonies religieuses somptueuses, en dons prodigues et répétés à des troupes de prêtres ou d'ascètes, que d'affecter des sommes équivalentes à apaiser les maux qui accablaient leurs sujets et à améliorer les conditions de vie de ces derniers. Il est toutefois permis de penser que le déséquilibre ainsi constaté est sans doute exagéré parce que l'auteur du *Thūpavamsa*, comme ceux des textes anciens qu'il a utilisés, était un moine, c'est-à-dire de ces gens que leur dévotion extrême et leur intérêt en tant que bénéficiaires des largesses royales poussaient à donner une telle image du souverain idéal, qu'ils proposaient comme modèle aux successeurs de Duṭṭhagāmaṇī.

Ainsi rasséréiné, le roi donna à son frère ses dernières instructions, qui

concernaient toutes le culte à rendre au Grand Tumulus et les dons à faire à la communauté monastique. Des délégations de dieux descendirent alors de six cieux différents avec leurs chars et chacune d'elles pria le roi de monter dans le sien dès qu'il serait mort afin de renaître dans son paradis propre. Sans doute grâce à ses mérites, Duṭṭhagāmaṇī vit ces dieux, qui restaient invisibles aux autres hommes et même, ô surprise, aux plus saints des doyens présents, qui se méprirent sur son comportement. Le roi renseigna les doyens et prouva la véracité de ses paroles par un prodige, mais, embarrassé par le choix que lui proposaient les dieux, il demanda conseil à son vieil ami Theraputtābhaya. Sans hésiter, celui-ci l'engagea à renaître chez les Tusita, où le bodhisatta Metteyya demeure en attendant le moment de sa dernière incarnation parmi les hommes, pendant laquelle il deviendra un Buddha, le successeur immédiat de Sākyamuni. Duṭṭhagāmaṇī contempla alors une dernière fois le Grand Tumulus, mourut et renaquit aussitôt dans le char des dieux Tusita qui l'emporta vers le paradis de ces derniers. Par un ultime prodige, il devint alors visible à la foule assemblée autour du monument, laquelle vit le char merveilleusement paré faire la triple circumambulation autour du sanctuaire puis s'élever et disparaître dans le ciel, donnant ainsi un témoignage irréfutable des fruits produits par les mérites des actions accomplies par le roi.

Après les funérailles de Duṭṭhagāmaṇī, son frère et successeur acheva la construction du Grand Tumulus comme il l'avait promis et il ne manqua pas de rendre au monument contenant les reliques du Buddha le culte qui lui convenait.

L'épilogue nous apprend enfin que, lorsque le bodhisatta Metteyya descendra sur la terre pour sa dernière existence, Duṭṭhagāmaṇī y renaîtra aussi avec toute sa famille, lui et chaque membre de celle-ci devenant alors l'un des proches parents du nouveau Buddha ou l'un de ses principaux disciples.

En conclusion, on peut dire que le *Thūpavaṃsa*, comme le *Mahāvamsa* et les autres textes anciens qu'il utilise largement, est un excellent document sur la dévotion bouddhique telle qu'elle existait à Ceylan durant le premier millénaire de notre ère, sur les croyances, les sentiments, les idées, les buts visés par les fidèles. Il nous renseigne aussi abondamment sur les moyens employés pour atteindre ces buts, sur les rites et les cérémonies culturelles, mais en y mêlant, à des fins d'édification évidentes, une exagération tout indienne et de nombreux éléments légendaires ou prodigieux, glorifiant aussi bien les pieux fidèles donnés en exemple, à commencer par les rois singhalais, que le Buddha et ses moines. On notera bien que le *Thūpavaṃsa*, comme du reste le *Mahāvamsa*, veut décrire ainsi, non pas l'aspect proprement populaire de la religion bouddhique, mais son aspect royal, officiel, qu'en conséquence les personnages qu'il met en scène sont

presque toujours des princes et de hauts dignitaires de la société laïque ou des doyens bien en cour, placés au sommet de la hiérarchie monastique. On ne saurait donc écartier son témoignage avec dédain en prétendant que ce n'est pas là du bouddhisme. Si ce n'est probablement pas le bouddhisme tel que l'avait conçu son fondateur ni tel que l'entendait une petite élite de penseurs et d'ascètes restés fidèles à l'esprit du Bienheureux, c'est du moins la religion bouddhique telle qu'elle était alors comprise et pratiquée par la totalité des dévots laïcs, à commencer par leurs dirigeants, et aussi par la très grande majorité des moines.

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

Les Aṅga habitaient la partie orientale de l'actuel Etat du Bihar. Leur territoire avait, semble-t-il, le Gange pour frontière nord, mais ses autres limites, sans doute plus imprécises ou plus changeantes, nous demeurent inconnues. Au temps du Buddha et pendant les deux ou trois siècles suivants, il représentait l'avance extrême de la civilisation brahmanique vers l'est. Les Aṅga apparaissent, dans les anciens textes bouddhiques, comme étroitement apparentés aux Magadha, et même comme vassaux de leurs rois, Bimbisāra et Ajātaśatru.

Leur capitale, Campā, était située sur la rive sud du Gange, près de l'actuelle ville de Bhagalpur, dans la banlieue de laquelle on trouve encore deux villages portant son nom, Campāpura et Campānagara. C'était une cité importante, bien connue des traditions brahmaniques et jainas comme de celles du bouddhisme.

Presque tous les événements que les textes bouddhiques localisent à Campā sont plus précisément situés au bord d'un étang dont le nom pāli est Gaggarā et que les translittérations chinoises désignent sous des formes voisines, prouvant ainsi qu'il s'agissait bien de la même pièce d'eau, connue depuis longtemps des bouddhistes. Dès avant le règne d'Aśoka donc, ceux-ci croyaient que le Bienheureux avait plusieurs fois séjourné au bord de cet étang, comme le faisaient certainement les moines de cette époque. Les récits de ces *sūtra* chinois et pālis sont de types assez courants et leur enseignement doctrinal d'un intérêt très moyen. Ceux des *Vinaya-piṭaka*, groupés en un même chapitre portant d'ailleurs le nom de Campā, sont peut-être plus importants. Les uns et les autres sont généralement fort vraisemblables et peuvent remonter à une haute époque. Si donc on peut douter que le Buddha soit jamais venu à Campā, il semble bien que des groupes de moines y aient séjourné dès la fin du v^e siècle avant notre ère et qu'une communauté assez nombreuse s'y soit installée dès le siècle suivant.

La ville d'Āsvapura, Assapura en pāli, la « Ville des Chevaux », n'est mentionnée que par deux *sutta* pālis et leurs parallèles chinois, selon lesquels le Bienheureux y aurait prononcé deux sermons assez longs sur les devoirs des vrais ascètes, c'est-à-dire des moines bouddhistes. Cela ne suffit pas pour que nous puissions croire que le Buddha soit allé dans cette ville, dont nous ignorons l'emplacement et dont nous savons seulement qu'elle appartenait aux Āṅga.

A plus forte raison en est-il de la ville de Bhaddiya, connue seulement de quelques textes pālis et par conséquent postérieurs au règne d'Āśoka. Apparemment, les auteurs de ces récits ont voulu remercier ainsi quelque riche fidèle laïc habitant cette ville de sa générosité envers les moines theravādin.

L'Āṅguttarāpa était probablement la région située au nord du pays des Āṅga, sur la rive gauche du Gange. La seule agglomération qui en soit connue des textes bouddhiques anciens, pālis et chinois, est Āpaṇa, une simple bourgade selon toute apparence puisque son nom signifie « marché, bazar » et que les *sutta* pālis en font un *nigama*. Les Theravādin ne nomment jamais le bois voisin de cette petite ville où le Buddha faisait halte, mais les versions chinoises permettent de l'appeler Gañja ou Ganni. Sauf une fois, les textes pālis et chinois sont en désaccord sur les faits localisés à Āpaṇa et les thèmes de leurs récits sont de types assez ordinaires. On peut en déduire que cette région et cette ville n'ont commencé à intéresser les moines bouddhistes que peu avant le règne d'Āśoka et qu'elles n'ont jamais joué un grand rôle dans l'histoire de la Communauté.

La ville de Kacaṅgalā, Kajaṅgalā en pāli, marquait la frontière orientale du Madhyadeśa ou Pays Central, en fait de l'Inde brahmanique au temps des Maurya. Les indications de Hiuan-tsang conduisent à la situer, comme le voulait Cunningham, à l'emplacement de l'actuelle Rajmahal, jadis appelée Kankjol, sur la rive droite du Gange, à 85 km à l'est-sud-est de Bhagalpur. Les textes canoniques pālis et chinois ne racontent qu'une ou deux haltes que le Buddha aurait faites en cet endroit pour s'entretenir de thèmes doctrinaux sans grand intérêt avec des ascètes hétérodoxes qui demeureraient là. Le Bienheureux n'est certainement jamais allé aussi loin vers l'est et seuls quelques moines y sont passés à partir de la fin du iv^e siècle avant notre ère, cette bourgade perdue n'ayant jamais eu beaucoup d'importance aux yeux de la Communauté.

Au delà de Kacaṅgalā, l'Inde orientale est totalement inconnue des textes bouddhiques antérieurs à Āśoka, et très rares sont ceux des deux ou trois siècles suivants qui mentionnent quelques lieux ou pays de cet Extrême-Orient de l'Inde antique. Un *sūtra* chinois nomme ainsi les pays des Suhma, des Puṇḍra et des Kaliṅga parmi ceux que traversent deux voyageurs laïcs

à la recherche du Bienheureux, mais la version pâlie du même texte n'en souffle mot. En revanche, quelques *sutta* pâlis font allusion aux Kalinga et aux Ukkala, alors que les versions chinoises parallèles les ignorent, et il en est de même des deux *sutta* qui localisent deux sermons du Buddha sur des sujets rebattus dans la ville de Desaka, au pays des Sumbha, c'est-à-dire des Suhma.

Celui-ci devait s'étendre au sud de Kacaṅgalā, le long et à l'ouest du Gange et de l'Hooghly, sur les actuels districts de Birbhum et de Bankura. D'après les indications fournies par Hiuan-tsang, le pays des Puṇḍra se trouvait à l'est de Kacaṅgalā, dans l'angle séparant le Gange du Brahmaputra, là où sont aujourd'hui les districts de Dinajpur en Inde et de Bogra et Rajshahi au Bangladesh. Le pays des Kalinga, dont Aśoka fit la conquête, se confond avec l'actuel Etat d'Orissa, ou plutôt sans doute avec les parties centrale et méridionale de celui-ci, autour du delta de la Mahānadī. Le territoire des Utkala ou Ukkala s'étendait, lui, au nord de ce delta, sur la partie nord de l'Orissa et la partie sud-ouest du Bengale occidental. L'examen des textes canoniques montre assez clairement que toute cette région de l'Inde, à l'est et au sud de l'actuel Bihar, ne fut guère connue des bouddhistes avant la fin du règne d'Aśoka et que, jusqu'au début de notre ère, elle fut surtout parcourue par des moines theravādin. Cela se comprend bien puisqu'elle était traversée par les routes que ces derniers devaient emprunter pour aller en pèlerinage aux lieux saints de la vallée moyenne du Gange, quand, venant de Ceylan ou de l'Inde méridionale, qui étaient déjà leurs fiefs principaux, ils débarquaient à Tāmraliptī et dans les ports voisins, dans les deltas du Gange et de la Mahānadī.

Le pays des Magadha est, après celui des Kosala, la région qui est la plus souvent choisie par les textes anciens comme théâtre des faits et gestes du Bienheureux et de ses principaux disciples directs. Si les événements qui y sont ainsi localisés sont quatre fois moins nombreux que ceux qui sont situés chez les Kosala, en revanche un plus grand nombre d'endroits différents du territoire des Magadha sont mentionnés dans les textes canoniques. Le nombre des lieux ainsi sanctifiés sur le sol magadhien ne fera que croître par la suite, comme le prouvent les récits de voyage de Fa-hien et de Hiuan-tsang. En outre, alors que l'immense majorité des événements de la vie du Buddha ayant eu lieu au pays des Kosala étaient localisés à Śrāvastī, la capitale, et plus précisément au célèbre parc de Jetavana, les faits et gestes du Bienheureux qui auraient eu pour scène le royaume des Magadha sont répartis plus équitablement entre de nombreux endroits différents. Cela n'est sans doute pas sans rapport avec le rapide développement de la puissance magadhienne, qui devait s'étendre, un siècle et demi après la mort du Buddha, à toute l'Inde du Nord après avoir conquis le royaume des Kosala comme tous les anciens Etats du bassin du Gange.

A l'époque où vivait le Bienheureux, dans la seconde moitié du VI^e siècle avant notre ère et le premier quart du V^e, le territoire des Magadha occupait en gros le centre de la partie ouest de l'actuel Bihar. Le Gange formait sa frontière nord et le rebord assez abrupt du plateau du Dekkhan, montagneux et boisé, devait lui servir de frontière naturelle au sud. Il devait s'étendre vers l'ouest au moins jusqu'à la rivière Śoṇā et vers l'est jusqu'aux environs de l'actuelle ville de Monghyr. Selon le témoignage convergent des textes antiques, c'était déjà une région fertile, prospère et peuplée, tirant sa richesse de la riziculture et sans doute aussi, dès cette époque, des gisements métallifères affleurant dans la pointe nord-est du Dekkhan qui forme aujourd'hui la partie méridionale de l'Etat de Bihar. Tous ces facteurs peuvent expliquer la puissance des Magadha et leur rapide conquête du bassin du Gange.

Selon une très ancienne tradition, c'est près d'un village des Magadha, nommé Uruvilvā, Uruvelā en pāli, que le sage Gautama aurait atteint le grand Eveil et serait ainsi devenu un Buddha. C'est aujourd'hui la petite ville de Bodh-Gaya, à 10 km au sud de Gaya et 100 km au sud de Patna, sur la rive gauche de la rivière Nairāñjanā. C'est en conséquence l'un des quatre lieux saints principaux du bouddhisme et sans doute le plus important de tous, celui qui reçoit de nos jours encore le plus grand nombre de pèlerins venus de tous les pays bouddhistes.

Si l'on en croit les textes canoniques aussi bien chinois qu'indiens, le Bienheureux n'aurait effectué que deux séjours assez courts et proches l'un de l'autre en cet endroit, et non seulement il n'y serait jamais revenu, mais aucun de ses disciples directs n'aurait jamais eu l'idée de s'y rendre. Lors du premier de ces deux séjours, il aurait obtenu l'Eveil et médité durant quelques semaines avant d'aller à Bénarès « mettre en mouvement la Roue de la Loi », et, pendant le second, un mois plus tard environ, le Buddha aurait accumulé les prodiges pour convertir trois frères ascètes brahmaniques nommés Kāśyapa, qui lui avaient offert une hospitalité aussi généreuse que courtoise dans leur propre ermitage. Un article à présent sous presse, intitulé *Uruvilvā et le Buddha*, montre, en confrontant l'ensemble des textes canoniques contant ces deux séjours, qu'on a quelques raisons de douter que le Bienheureux soit jamais venu à Uruvilvā et, par conséquent, qu'il ait atteint l'Eveil près de ce village.

Il en est de même de la ville voisine, Gayā, où les textes canoniques localisent seulement deux sermons et une légende sans grand intérêt. Probablement le Buddha n'est-il jamais passé par là ou, du moins, les premières générations de ses disciples n'avaient-elles conservé aucun souvenir des haltes qu'il avait pu y faire.

Au contraire, rien de décisif ne permet de nier que le Bienheureux ait séjourné, et même assez souvent, à Rājagṛha, Rājagaha en pāli, la « Maison

du Roi », capitale des Magadha, et dans les environs de celle-ci. Non seulement les récits de tels séjours abondent, variés dans leur forme comme dans leur contenu et leur origine sectaire, mais il est tout à fait vraisemblable que le sage Gautama ait voulu convertir à sa doctrine de salut les habitants de cette ville florissante et qu'il ait recherché l'aide et la protection de ses princes, dont la richesse et la puissance étaient célèbres dans tout le bassin du Gange. Sans doute est-il permis de penser que nombre de ces récits ont été imaginés plusieurs décennies après le Parinirvāṇa du Buddha, pour consolider les relations unissant la Communauté bouddhique de cette époque avec les souverains des Magadha, dont le domaine s'était considérablement accru entre-temps, mais on aurait tort de croire qu'il en est ainsi de tous les textes canoniques racontant des faits localisés en ces lieux et d'en conclure que le Bienheureux n'est jamais venu à Rājagṛha.

La situation de cette ville est bien connue, grâce à l'abondance des documents fort divers qui la concernent, tant archéologiques que philologiques. Elle se trouvait à 65 km au sud-sud-est de Patna, juste au sud de la petite ville actuelle de Rajgir, dans la partie nord d'un cirque de collines escarpées formé par deux chaînes de hauteurs parallèles détachées du plateau de Dekkhan et orientées du sud-ouest au nord-est. C'était une position défensive manifestement très forte, qu'augmentait encore un impressionnant ensemble de murailles en appareil cyclopéen qui a résisté aux attaques du temps.

Comme à Śrāvastī et ailleurs, le Buddha et ses moines n'entraient guère dans la ville que pour y mendier quotidiennement leur nourriture et déjeuner à l'occasion chez un fidèle laïc qui les avait invités, voire chez le roi lui-même, mais c'est à l'extérieur des remparts, dans les parcs, les bois et les cavernes des environs que le Bienheureux et ses disciples logeaient, méditaient et discutaient de la doctrine et des règles de la discipline monastique. C'est donc en ces divers endroits hors de la ville et plus ou moins éloignés de celle-ci que les textes situent la presque totalité des événements qui se seraient produits lors des nombreux séjours du Buddha à Rājagṛha.

Selon la tradition unanime, la résidence habituelle du Bienheureux était alors le Veṇuvana, Veḷuvana en pāli, c'est-à-dire le « Bois de Bambous ». Celui-ci se trouvait juste au pied du versant nord de la chaîne septentrionale, à peu de distance de la porte nord de la ville, sur le côté ouest de la route. Il y avait dans ce bois un endroit où le Buddha aimait particulièrement demeurer et qu'on appelait Kalandakanivāpa, apparemment parce que l'on y répandait de la nourriture pour les écureuils (*kalandaka*). Ce Bois de Bambous, dont les textes canoniques s'accordent à faire la résidence préférée du Buddha après le Jetavana de Śrāvastī, aurait été donné au Bienheureux par le roi Bimbisāra, si l'on se fie à une tradition qui semble remonter seulement au règne d'Asoka. A cette époque, il appartenait donc, et sans doute depuis

assez longtemps déjà, à la Communauté bouddhique, qui en avait fait l'un de ses principaux monastères.

Très nombreux, et fort variés, sont les événements qui se seraient produits dans le Bois de Bambous et les sermons qui y auraient été prononcés. S'il y a assez souvent désaccord sur leur localisation entre les différentes versions pâlies et chinoises de ces récits, surtout quand il s'agit de faits et de dits d'importance mineure, les cas où ces textes s'accordent sont cependant assez nombreux pour prouver l'existence d'une tradition très ancienne et solide relative aux séjours du Bienheureux en cet endroit.

Celui où le Buddha et ses moines allaient de préférence pour méditer était le *Ḡḍhrakūṭa*, *Gijjhakūṭa* en pâli, le « Pic des Vautours ». On l'a identifié avec certitude avec une hauteur rocheuse remarquable qui se dresse sur le versant sud de la colline aujourd'hui nommée *Chhathagiri*, à 3 km environ à l'est du centre de l'antique ville de *Rājagṛha*. Il dominait le charnier du *Śītavana* situé juste au-dessous de lui dans la vallée, et cela explique qu'il ait servi de poste d'observation et de repos aux vautours, d'où son nom. Celui-ci peut aussi s'expliquer par la forme particulière des rochers qui forment son sommet et qui abritent, du côté nord, quelques petites cavernes. L'une de celles-ci était connue des Theravādin sous le nom de *Sūkarakhatalena*, ou « Caverne creusée par les Sangliers ». Les Theravādin sont également seuls à localiser sur ce pic plusieurs sermons adressés par le Bienheureux à une troupe de ses moines, négligeant ainsi le fait que cet endroit se prête mal à la prédication par ses dimensions réduites et sa forme tourmentée. Ce sommet convenait assurément beaucoup mieux à des méditations solitaires parce qu'il abonde en recoins où l'on peut s'isoler, qu'il est loin de la ville, de ses bruits et des allées et venues des citadins, et qu'on y fait face à un paysage immense, sauvage et paisible. On y était en outre protégé des visites importunes par un chemin d'accès long et passablement ardu, ainsi que par la crainte inspirée par ce lieu sinistre, hanté par des démons et des revenants échappés des cadavres pourrissant au pied de sa pente abrupte sur laquelle roulaient parfois de dangereux blocs de rochers. Le versant méridional du pic forme en effet un escarpement impressionnant dont le rebord supérieur doit être identifié avec le *Paṭibhānakūṭa* ou « Pic de la Présence d'Esprit », sur lequel certains moines étaient frappés de vertige et de terreur.

Le mont *Vaibhāra*, *Vebhāra* en pâli, était la hauteur appelée aujourd'hui *Baibhar* et qui représentait la défense naturelle de *Rājagṛha* au nord-ouest. Sur son versant nord, presque à pic, s'ouvre, un peu en contrebas de la ligne de crête et à un bon kilomètre à l'ouest de la porte nord de la ville, un groupe de cavernes précédé d'une étroite terrasse en partie artificielle et que l'on doit identifier avec la *Saptaṇṇaguḥā*, *Sattapaṇṇiguḥā* en pâli. Ce nom signifie « Caverne des Sept Feuilles », ou plutôt « Caverne du Sept-

folioles », se rapportant à un arbre, non pas pourvu seulement de sept feuilles, mais appartenant à une espèce dont chacune des feuilles a sept folioles, *Alstonia Scholaris*, *saptaparṇa* en sanskrit ; un tel arbre aurait poussé jadis devant ces grottes, sur la terrasse naturelle. Quoique étant connue de toutes les sectes anciennes dont nous ont été conservés des textes canoniques, cette caverne est rarement nommée par ces derniers, qui, de plus, ne s'accordent pas sur les faits, du reste très mineurs à une exception près, dont elle aurait été le théâtre. Il semble donc qu'elle n'ait guère été utilisée par les moines bouddhistes, surtout avant le règne d'Aśoka, bien qu'elle offrît à ceux d'entre eux qui désiraient méditer en paix, devant un immense paysage, les mêmes avantages que le Pic des Vautours. La légende selon laquelle les cinq cents *arhant* du Premier Concile s'y seraient réunis est tardive, puisque le *Mahāvastu* est le seul ouvrage canonique à la conter. En tout cas, si les cinq cents membres du concile n'auraient pu s'y rassembler, plusieurs dizaines de moines pouvaient s'y asseoir ensemble sans se gêner.

Le mont Vaipulya, Vepulla en pāli, peut être identifié avec la colline aujourd'hui nommée Vipula, qui formait le rempart naturel de Rājagṛha au nord-nord-est. Il n'est mentionné que dans de rares textes canoniques pālis et chinois contenant des récits de peu d'intérêt, si bien qu'il est fort douteux que des moines bouddhistes y soient souvent allés pour y méditer ou y discuter entre eux de la doctrine.

Le nom du Rṣigiri, Isigili en pāli, « Mont des Sages Ascètes », est dû, selon les textes bouddhiques, à ce que cette hauteur aurait servi de résidence, en un passé fabuleusement lointain, à ce genre de sages que vénérât particulièrement la tradition brahmanique, mais que les bouddhistes identifiaient avec des *pratyekabuddha*, *buddha* solitaires, qui n'enseignent pas. Comme ni les textes canoniques ni les récits des voyageurs chinois ne donnent la moindre indication sur sa position géographique, il est impossible de savoir laquelle des collines entourant le site de Rājagṛha portait ce nom. Il y avait là un rocher noir (*kālaśilā*) près duquel certains moines se seraient suicidés. Les diverses sectes s'accordent assez bien pour localiser sur cette hauteur quelques scènes assez diverses de la vie du Buddha, ce qui permet de penser que les moines s'intéressaient à cet endroit dès avant le règne d'Aśoka et y venaient de temps à autre.

Quant au mont Paṇḍava, toujours cité dans les listes des cinq collines entourant Rājagṛha, non seulement nous ignorons tout de sa situation, mais aucun texte canonique n'y place le moindre événement, et cela prouve clairement que les anciens bouddhistes ne le fréquentaient nullement.

À l'extrémité nord-est du mont Vaibhāra, donc entre la porte nord de Rājagṛha et le Bois de Bambous, il y a des sources chaudes d'où coule vers le nord une petite rivière. Celle-ci et ses sources portaient le nom

de Tapodā, c'est-à-dire « Eau chaude ». Aujourd'hui et depuis bien longtemps sans doute, cet endroit est sacré pour les hindous et les jainas, qui y ont construit un groupe de temples. Comme les autres ascètes, les anciens moines bouddhistes aimaient venir là pour s'y baigner, puis s'y reposer à l'ombre de la colline abrupte et des arbres qui y poussaient drus. Ils y rencontraient alors des ascètes hétérodoxes avec lesquels ils discutaient de leurs doctrines respectives et même, s'il faut en croire nos textes, des divinités qui les taquinaient ou les mettaient à l'épreuve.

La Pipphaliguhā ou « Grotte du Figuiers » n'est mentionnée que par un *sutta* pāli sans parallèle chinois, qui y place une conversation édifiante entre le Buddha et un disciple malade. Si elle n'avait donc guère attiré l'attention des moines antiques, cette caverne acquit plus tard une certaine notoriété puisque les grands voyageurs chinois la décrivent et en racontent la légende. D'après eux, elle se trouvait sur la pente nord-est du mont Vaibhāra, au-dessus des sources chaudes, et elle tirait son nom du figuier pippal, espèce chère aux bouddhistes, qui poussait autrefois devant son ouverture. On comprend alors assez mal pourquoi les ouvrages canoniques anciens sont presque muets à son sujet.

Le parc de Maddakucchi n'est connu que des Theravādin, preuve de ce que ces derniers furent seuls à s'y intéresser, et seulement dans les deux derniers siècles avant notre ère. C'était un parc servant de réserve de gibier et situé au pied du Pic des Vautours. La localisation qu'on lui a attribuée, au sud-ouest de cette hauteur, près de l'endroit où le chemin qui mène au sommet commence à monter, est vraisemblable si l'on prend en considération le *sutta* pāli qui y fait reposer le Buddha blessé par un éclat du rocher lancé par Devadatta du haut du Gijjhakūṭa. Ce parc a dû servir de gîte d'étape aux moines theravādin venus en pèlerinage à Rājagṛha quand ils ne pouvaient trouver de place disponible au Bois des Bambous, comme l'indique le *Vinaya-piṭaka* pāli.

A peu près à mi-chemin entre le parc de Maddakucchi et la porte orientale de la ville, dans la vallée, se trouvait le bois de Manguiers, Āmravana ou Ambavana, de Jīvaka. Ce dernier, dont la tradition fait un bâtard du roi Bimbisāra, était le médecin attitré de celui-ci et aussi celui du Bienheureux, dont il était un fidèle laïc. Il aurait fait don au Buddha de ce parc pour y installer un monastère, avec les vestiges duquel on croit pouvoir identifier les restes d'un ensemble de murailles en appareil cyclopéen de plan fort singulier que l'on a dégagés à l'endroit indiqué ci-dessus. S'il en est bien ainsi, on a là le plus ancien exemple connu de monastère bouddhique, le seul qui, par chance pour les archéologues, n'a pas été recouvert par plusieurs couches de bâtiments de structures différentes au cours des siècles suivants. Les sectes anciennes s'accordent pour y localiser l'un des principaux sermons

du Buddha, décrivant les fruits de la vie ascétique, c'est-à-dire les étapes de la sainteté, et les Theravādin y placent en outre trois prédications mineures. S'il semble donc bien que ce parc ait attiré l'attention des bouddhistes dès avant le règne d'Asoka, s'il n'est même pas impossible que le Bienheureux y ait enseigné un élément important de sa doctrine à un auditoire choisi, il est cependant douteux que le Buddha et ses moines y aient souvent séjourné, et plus encore que ce terrain leur ait appartenu, sans quoi les textes canoniques y auraient situé des faits beaucoup plus nombreux.

Comme nous l'avons vu plus haut, le charnier (*śmaśāna*) de Rājagṛha, nommé Śītavana ou « Bois des Refroidis », se trouvait dans la vallée, juste au pied du Pic des Vautours, à quelque trois kilomètres du centre de la ville. Cet endroit effrayant, impur et hanté par des revenants, était évidemment fui par tous les citadins, mais les ascètes bouddhistes et autres, qui s'étaient débarrassés des vaines craintes propres aux hommes ordinaires et qui étaient protégés par les fruits de leurs austérités, venaient y méditer sur cette forme particulièrement impressionnante de l'impermanence qu'est la décomposition progressive des cadavres. Il était bien connu des moines dès le IV^e siècle avant notre ère au moins, car plusieurs textes canoniques appartenant à des sectes très diverses y placent des scènes de la vie du Buddha qui sont généralement en rapport avec le caractère sinistre de ce lieu.

Dans la pente escarpée, rocheuse et fendue qui dominait ce charnier, en contrebas du Pic des Vautours, il y avait un certain rocher en surplomb, que l'on voit toujours en haut de la brèche naturelle, et que l'on appelait à cause de sa forme « Chaperon du Serpent », Sappasonḍika en pâli. Il aurait été l'instrument passif de la mort d'un moine, mordu par un serpent qui en serait tombé, mais ce récit, bien que parfaitement vraisemblable, n'est peut-être qu'une légende inventée à partir du nom de ce rocher.

Le parc d'Udumbarikā était utilisé comme résidence par des ascètes hétérodoxes, auxquels il avait été donné, paraît-il, par une femme, reine ou brahmane, qui lui aurait laissé son nom, lequel est par ailleurs et évidemment dérivé de celui du Ficus Glomerata, *udumbara* en sanskrit. Un seul événement y est localisé par les quatre versions concordantes, pâlie et chinoises, d'un même *sūtra* long, à savoir une intéressante conversation entre le Buddha et un ascète appelé Nyagrodha. Aucune des indications fournies par ces quatre versions ne nous permet malheureusement de déterminer l'emplacement de ce parc.

Nous ne connaissons pas davantage celui de l'étang Sumāgadhā, qui paraît avoir été voisin du parc d'Udumbarikā, d'après certains textes. Si les Theravādin l'ont seulement choisi comme théâtre d'un prodige mineur, plusieurs *sūtra* chinois y situent divers entretiens du Buddha avec des ascètes hétérodoxes qui demeuraient sur ses rives.

Près de cet étang se trouvait le Mayūravana, « Bois des Paons », ou Moranivāpa, « où l'on semait de la nourriture pour les paons », en pāli. Les Theravādin et les Sarvāstivādin sont d'accord pour en faire aussi un parc servant de résidence à des ascètes hétérodoxes, où le Bienheureux serait venu plusieurs fois discuter de certains points de sa doctrine avec ses confrères non-bouddhistes.

La rivière Sappinī, la « Serpentine », est connue seulement de quelques *sutta* pālis qui placent des scènes analogues aux précédentes sur ses bords, où demeuraient également des groupes d'ascètes hétérodoxes. On pense pouvoir l'identifier avec l'actuelle Panchana, qui coule, en formant de nombreux méandres, au sud et à une courte distance de la double chaîne de collines entourant Rājagṛha.

Aucun de ces quatre derniers endroits, qui paraissent avoir été assez proches les uns des autres, n'est signalé par Fa-hien ni par Hiuan-tsang. Par ailleurs, il est permis de penser que l'existence en ces lieux d'établissements, même sommaires, appartenant à des groupes d'ascètes hétérodoxes a dû suggérer à certains auteurs bouddhistes, avant comme après le règne d'Asoka, l'idée d'y faire venir le Bienheureux pour prouver à ses adversaires la supériorité de sa doctrine sur les leurs.

A. B.

PUBLICATION

« L'expérience de la souffrance et de la condition humaine dans le bouddhisme », *Concilium* n° 136, Paris, 1978, p. 15-22.

CONFÉRENCE

« La pluralité des langues devant la conscience religieuse du bouddhisme », colloque de la Société Ernest Renan, Paris, 3 février 1979.

MISSION

Mission en Inde du Nord, du 12 au 30 octobre 1979, pour étudier sur place diverses questions relatives à la géographie du bouddhisme antique, à Sanchi, Kauśāmbī, Sarnath, Ayodhyā, Śrāvastī, Piprahwa, Kuśinagara, Vaiśālī, Bodh-Gaya, Kurkihar, Rājagṛha, Nālandā et Giriyak.