

Etude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

I. — *Communauté monastique et société laïque dans l'ancienne Ceylan*

L'étude des relations entre les communautés monastiques bouddhistes et la société laïque des pays dans lesquels elles s'étaient établies est d'un très grand intérêt pour la connaissance de l'histoire du bouddhisme, comme l'a brillamment prouvé notre collègue M. Jacques Gernet dans son bel ouvrage sur *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle* (Ecole française d'Extrême-Orient, Saïgon, 1956). Malheureusement, le peu d'intérêt que les Indiens, et la plupart des peuples de l'Asie méridionale à leur exemple, ont manifesté pour l'histoire jusqu'à une date récente nous a privé de la très grande majorité des documents dont nous aurions besoin pour entreprendre cette étude.

Un seul de ces pays fait exception, et d'une façon éclatante : Ceylan, qui nous a conservé toute une littérature de « chroniques » (*vamsa*) diverses contant, soit l'histoire du bouddhisme dans l'île depuis son introduction, soit celle de quelques-uns des plus célèbres monuments élevés par les Singhalais sur leur sol.

Ces ouvrages ne sont cependant pas des documents auxquels on peut se fier aveuglément, loin de là même, et pour plusieurs raisons. Tout d'abord, ils contiennent une importante part de légendes, part d'autant plus grande que l'époque concernée est plus ancienne et plus grand l'écart entre celle-ci et la date de la narration écrite. Les récits de la construction et de l'inauguration du Grand Tumulus, que nous avons examinés les deux années précédentes, en donnent des exemples frappants, car leurs auteurs ont très largement brodé sur le souvenir plus ou moins flou de quelques faits réels. Ensuite, les auteurs de ces chroniques avaient pour buts évidents, non seulement d'exalter le bouddhisme et leur île natale, mais encore et surtout de justifier et de soutenir les revendications d'orthodoxie et de suprématie de la secte

à laquelle ils appartenait. Celle-ci avait pour siège central le Mahāvihāra ou « Grand Monastère », situé à Anurādhapura, l'antique capitale de Ceylan, et fondé, selon leur tradition du moins, dès après l'introduction du bouddhisme dans l'île.

En sachant cela et en soumettant ces chroniques à une critique appropriée autant que vigilante, on peut s'approcher de la vérité historique avec un degré convenable de probabilité, sinon de certitude. En tout cas, ces ouvrages nous permettent de bien connaître les opinions de leurs auteurs, le jugement et le comportement des moines du Mahāvihāra envers ceux des autres sectes et envers les laïcs, que ces derniers leur aient été fidèlement attachés ou au contraire partisans de leurs adversaires. C'est pourquoi, malgré les défauts sérieux qu'elles présentent aux yeux de l'historien, les chroniques singhalaises sont des documents non seulement utilisables, mais précieux.

Le document de base dont nous nous sommes servi cette année est le *Mahāvamsa*, complété par son commentaire, la *Mahāvamsa-ṭikā*, mais nous avons aussi consulté d'autres sources analogues, les inscriptions relevées dans l'île et les explications données par les auteurs de l'*History of Ceylon* publiée par les soins de l'Université de Ceylan, tout particulièrement celles du grand historien que fut S. Paranavitana.

Plutôt que d'étudier les faits en les groupant par genres et espèces, comme nous le faisons ici faute de place, nous avons préféré les examiner en suivant leur ordre chronologique pour voir comment avaient évolué les relations entre moines et laïcs que nous avons prises pour sujet du cours. Cela nous a permis de mieux comprendre comment, en conséquence de ces relations, la Communauté bouddhique singhalaise, notamment mais non exclusivement celle du Mahāvihāra, s'est éloignée peu à peu de la discipline très austère définie dans le *Vinayapīṭaka* pāli auquel elle se référait et aussi, quoique dans une mesure moindre, de la doctrine enseignée par le *Sutta-pīṭaka* et l'*Abhidhamma-pīṭaka* sur lesquels elle prétendait fonder son orthodoxie.

Puisque l'étude des récits narrants la construction du Grand Tumulus nous ont conduits à examiner de très près, les deux années précédentes, la partie des chroniques relatives au règne de Duṭṭhagāmaṇi Abhaya, nous avons, cette fois-ci, suivi l'histoire de Ceylan depuis la mort de ce roi en 77 avant notre ère jusqu'à celle de Jeṭṭhatissa en 334 de notre ère. Entre les divers systèmes chronologiques proposés, nous avons suivi celui de G.P. Malalasekera, qui paraît le plus plausible.

Comme il fallait s'y attendre, ces documents renseignent essentiellement sur les rapports existant entre la Communauté monastique et les dirigeants de l'île, c'est-à-dire les rois, leur famille et leur entourage. A les en croire, dès la conversion de Ceylan au bouddhisme vers le milieu du III^e siècle avant

notre ère, une alliance étroite se serait créée entre ces deux groupes sociaux, l'un religieux et l'autre laïc, et cette alliance aurait duré jusqu'à la fin de la royauté singhalaise au début du XIX^e siècle. La lecture des chroniques montre pourtant qu'il n'en fut pas toujours ainsi et que la dévotion royale envers le Saṃgha subit des éclipses pour des raisons diverses.

Il semble qu'à la base de ces relations entre la Communauté monastique singhalaise et la royauté il y ait eu une reconnaissance tacite des rapports étroits, pour ne pas dire identité, existant entre le *dhamma* dont le roi devait être le gardien vigilant et le *dhamma* bouddhique enseigné par le Saṃgha, c'est-à-dire entre l'ordre cosmique, naturel et politique d'un côté, et de l'autre la religion bouddhique définie par l'orthodoxie du Mahāvihāra. Il s'ensuit que la prospérité de la Communauté monastique allait de pair avec la prospérité économique et la paix du royaume singhalais. Au contraire, comme se plaisent à le souligner les auteurs des chroniques, lorsque le Saṃgha était plus ou moins négligé par des princes non-bouddhistes comme le brahmane Tissa et les sept chefs tamouls qui gouvernèrent l'île vers la fin du I^{er} siècle avant notre ère, la famine et des désordres de toutes sortes accablaient la population de Ceylan. Par conséquent, la générosité du roi bouddhiste envers la Communauté monastique était considérée comme profitant au peuple, indirectement mais sûrement. Le roi était donc le protecteur naturel du Saṃgha et du bouddhisme orthodoxe, ce qui lui dictait le devoir de châtier, le cas échéant, les ennemis de ceux-ci, brahmanes hindous, ascètes jainas ou moines bouddhistes jugés hérétiques par ceux du Mahāvihāra. De même, la résistance des princes bouddhistes singhalais aux Tamouls qui envahirent l'île à plusieurs reprises se justifiait à la fois par une réaction naturelle d'une sorte de nationalisme singhalais et par le fait que ces ennemis étaient conduits par des princes généralement hindous.

On comprend alors que les chefs du Saṃgha aient été consultés quand il y avait vacance du trône, pour le choix d'un nouveau souverain, mais un tel honneur n'était pas sans danger car la Communauté s'exposait ainsi au ressentiment, voire à la vengeance, des princes qui avaient été évincés. De même, les rois écoutaient généralement avec respect les conseils que leur donnaient les plus éminents des moines et ils choisissaient parmi ceux-ci les précepteurs de leurs fils, les princes héritiers, ce qui avait pour effet de renforcer l'emprise du Saṃgha, ou du moins de certains de ses membres, sur le gouvernement de Ceylan.

En cas de difficultés politiques, les rois de l'île et leur famille trouvaient généralement refuge, aide et assistance auprès des moines. C'est notamment ce qui permit à Vaṭṭagāmaṇī, vaincu par les Tamouls et obligé de fuir, de survivre d'abord, puis de constituer l'armée avec laquelle il put reprendre son trône. Parfois aussi, mais plus rarement, c'était un rebelle qui recevait

ainsi l'appui du Saṃgha contre le roi, comme il en fut de Vasabha allant se cacher au Mahāvihāra pour échapper aux sbires du roi Subha lancés à sa poursuite. Dans ce dernier cas, on ne sait trop si les moines ont simplement voulu faire preuve de compassion ou s'ils ont agi avec des arrières-pensées discutables, mais il est certains qu'en favorisant ainsi le succès futur de la révolte de Vasabha, ils ont payé d'ingratitude les bienfaits dont le roi Subha les avait comblés.

Respectueux de leurs devoirs de fidèles laïcs et plus généralement de souverains, les rois de Ceylan ont surtout montré leur sollicitude à l'égard de la Communauté par des dons. Une part très importante des chroniques est donc employée à énumérer ces manifestations de la généreuse dévotion royale, surtout celles qui concernaient les bâtiments religieux de toutes sortes, sanctuaires ou monastères, leur construction, réparation, agrandissement ou embellissement. Ces textes fournissent par là d'innombrables et précieux renseignements aux archéologues et aux historiens de l'art, mais aussi aux sociologues et aux historiens des religions en donnant des indications sur les relations entre les donateurs et le Saṃgha, sur les préférences et les opinions des premiers comme sur la nature de leur dévotion.

Si, en effet, certains rois, comme Kaniṭṭha Tissaka, ont tenu à répartir équitablement leurs faveurs en tant que bâtisseurs entre les principales sectes rivales présentes à Ceylan, la plupart des autres souverains ont réservé le bénéfice de leurs talents de constructeurs à l'une d'entre elles, au Mahāvihāra ou à l'Abhayagiri principalement, ou ont du moins montré nettement, par de telles actions, où allaient leurs préférences. De même, on ne saurait négliger le fait que les travaux attribués à Bhātikābhaya concernent uniquement des sanctuaires, tumulus ou arbres de l'Eveil, c'est-à-dire des dons adressés au Buddha, alors que les autres souverains singhalais semblent s'être presque toujours montrés beaucoup plus généreux envers la Communauté, leurs dons au Saṃgha se matérialisant principalement par des bâtiments monastiques de diverses sortes. Un tel choix paraît en effet refléter les anciennes discussions relatives aux mérites comparés des dons au Buddha et des dons au Saṃgha et qui sont à l'origine du schisme qui sépara les Dharmaguptaka des Mahīśāsaka, sectes étroitement apparentées aux Theravādin. Saṃghabodhi se distingue encore davantage des autres rois de Ceylan puisqu'on lui attribue une seule construction religieuse, celle d'une modeste salle annexe d'un réfectoire monastique, alors qu'on loue hautement son comportement, unique dans les annales de Ceylan et par lequel il s'est efforcé de réaliser l'idéal du *bodhisatta* cher aux *Jātaka*, jusqu'au sacrifice de sa propre vie.

Une telle générosité n'était pas toujours, de part et d'autre, aussi désintéressée que l'exigeait la pure doctrine bouddhique. Par exemple, s'il faut

en croire le *Mahāvamsa*, c'est parce qu'il avait, peu auparavant, bâti un monastère pour manifester son admiration envers un prédicateur nommé Mahāpaduma que le roi Iṅanāga remporta une victoire décisive sur le clan aristocratique des Lambakanna qui s'était révolté. Quand, un peu plus tard, son successeur Vasabha, troublé par la prédiction inquiétante d'un astrologue, demanda aux doyens du Samgha s'il existait un moyen de prolonger sa vie, les *thera* lui répondirent aussitôt affirmativement et lui donnèrent cette recette, que le roi s'empessa d'appliquer, avec plein succès faut-il le préciser : il convient d'abord de donner en abondance à la Communauté des logements, des remèdes pour les moines malades et divers autres objets, ensuite d'observer fidèlement les cinq préceptes moraux et enfin de pratiquer le jeûne aux jours de l'*uposatha*. Ce n'est pas non plus sans raison que le roi Vaṭṭagāmaṇī, ayant reconquis son royaume sur les Tamouls qui s'en étaient emparé, fit construire un monastère bouddhique sur l'emplacement d'un ermitage jaina après avoir fait détruire ce dernier. En agissant ainsi, Vaṭṭagāmaṇī accomplissait un vœu prononcé quatorze ans plus tôt à cet endroit lorsque, vaincu par les ennemis, il avait dû fuir devant eux sous les railleries de l'ascète jaina, un vœu auquel il attribuait la tardive mais éclatante victoire par laquelle il avait chassé les envahisseurs et recouvré définitivement son trône. En outre, il se vengeait de celui qui avait osé se rire de lui et il faisait disparaître un ermitage qui avait jadis servi de refuge à des princes coupables d'avoir comploté contre le roi.

Cette générosité des souverains singhalais envers le Samgha n'était cependant pas sans dangers pour les bénéficiaires, ni sans doute aussi pour les donateurs. Habitué à profiter des largesses royales, les moines supportaient très difficilement les épreuves qui les en privaient, soit que le trône fût occupé par des hommes dont la dévotion pour le bouddhisme était très faible ou inexistante, soit qu'une disette prolongée diminuât fortement les aumônes dont ils vivaient. Il arrivait alors qu'ils allassent en grand nombre se réfugier en Inde pour plusieurs années, abandonnant sans vergogne les fidèles laïcs singhalais, comme cela se produisit lors des troubles qui interrompirent si longuement le règne de Vaṭṭagāmaṇī. Pendant cet exil volontaire des moines, les sanctuaires et les monastères, délaissés, se délabrèrent vite et le bouddhisme subit dans l'île un rapide et considérable déclin, de l'aveu même du *Mahāvamsa*. Parnavitana voit avec raison dans ces événements une réaction des éléments non-bouddhistes de la population singhalaise contre les succès trop éclatants remportés par le bouddhisme sous les règnes précédents, mais peut-être faut-il y ajouter la désaffection d'une grande partie des gens comptés comme fidèles laïcs bouddhistes et qui avaient dû supporter auparavant, bon gré mal gré, les conséquences économiques des largesses royales envers le Samgha. Les moines auteurs des chroniques sont tout à fait persuadés, naturellement, que ces dons leur étaient dus et l'on ne trouve dans leurs écrits aucune expression de compassion à l'endroit du peuple sur qui

reposait en réalité tout le poids de la générosité des princes en faveur de la Communauté. Leur mentalité est, à cet égard, très éloignée de celle d'autres auteurs bouddhistes appartenant aux écoles les plus variées, vivant à toutes les époques comme en les pays les plus divers, et qui, fidèles à l'esprit austère et humain du bouddhisme, ont dénoncé et critiqué, souvent sévèrement, ces excès de générosité dont profitaient de tels moines et dont souffraient tant de laïcs.

Si l'on en croit le *Mahāvamsa*, c'est le roi Vaṭṭagāmaṇī qui, peu avant le début de notre ère, fut le premier à construire un monastère pour un moine particulier, comme don personnel, et non pas pour la Communauté indivise, ce qui est contraire aux règles de la discipline monastique. Cet exemple ne manqua pas d'être suivi de plus en plus même quand sa justification était beaucoup moins convaincante que dans le cas ci-dessus, où un tel don avait pour but de récompenser l'aide apportée par le moine en question au roi quand celui-ci avait dû fuir devant les Tamouls qui avaient envahi Ceylan.

C'est le même Vaṭṭagāmaṇī qui semble avoir inauguré la pratique, devenue rapidement courante, du don de terres cultivables, ou du moins de leur revenu (*patti*), aux moines habitant un monastère précis, en l'occurrence celui de l'Abhayagiri qu'il venait de fonder. La raison en était de mettre les ascètes bouddhistes qui y demeuraient à l'abri des conséquences d'une famine, comme celle qui avait sévi si cruellement dans l'île quelques années plus tôt, ou plus généralement des incertitudes de leur ravitaillement ordinaire par mendicité. Comme le fait remarquer Parānavitana en se fondant sur des inscriptions, on essayait de tourner la difficulté opposée par les règles monastiques en adressant le don au *thūpa* du monastère, c'est-à-dire au Buddha, et non pas à la communauté elle-même. Cependant, puisque les biens du Buddha étaient nettement distincts des biens du Saṃgha selon le droit canon bouddhique, cela n'était quand même pas régulier. Très différents en réalité, sinon en apparence, étaient les dons des revenus de terres cultivables à certains tumulus (*thūpa*) et destinés à servir à l'entretien de ceux-ci ou à fournir l'huile nécessaire aux lampes de leur culte. A ces dons de terrains il faut ajouter ceux qui en sont la conséquence et qui apparaissent au II^e siècle de notre ère, à savoir les dons de moyens d'irrigation, bassins-réservoirs et canaux, à des monastères ou à des tumulus pour approvisionner régulièrement les susdits terrains avec l'eau nécessaire à leur culture.

A côté des aumônes normales de nourriture, de vêtements et de remèdes pour les malades faites par les rois, soit à l'ensemble des moines de l'île, soit à des communautés définies, celle du Mahāvihāra ou celle de l'Abhayagiri le plus souvent, il y en eut, très rarement toutefois, qui contrevenaient entièrement à la discipline monastique. Tissa Vohārika, qui régna sur Ceylan à la fin du III^e siècle et mérita le beau surnom de « Juge » (Vohārika) pour sa clémence, faisait chaque mois, paraît-il, don de mille pièces de

monnaie à la communauté du Mahāvihāra, et il donna en outre une somme énorme pour rembourser les dettes (*ina*) contractées par un certain nombre de moines. Ce dernier don fournit une indication très importante sur le laxisme du Saṃgha singhalais à cette époque, laxisme, et même décadence morale, qui allait de pair avec la prospérité matérielle de la Communauté et qui était fort probablement la conséquence de celle-ci. En effet, la règle définie clairement par le *Vinaya-piṭaka* exige qu'on refuse l'ordination monastique à un homme endetté, et de plus un moine, ne pouvant acquérir ni posséder de biens personnels, ne peut donc aucunement contracter de dettes. Par conséquent, ceux auxquels le roi Tissa vint ainsi en aide étaient de faux ascètes, soit que leur ordination ait été irrégulière si leurs dettes étaient antérieures à celle-ci, soit qu'ils aient vécu dans une aisance matérielle interdite par la discipline comme par l'esprit du bouddhisme s'ils en avaient contracté après être devenus moines.

Un autre roi, Mahādāthika Mahānāga, passe pour s'être livré à une extravagance dont on trouve d'autres exemples dans l'histoire plus ou moins légendaire du bouddhisme. Il aurait fait don au Saṃgha de sa propre personne, de celles de la reine et de leurs deux fils, de l'éléphant et du cheval de l'Etat, après quoi il aurait racheté le tout pour une somme énorme. La Communauté aurait eu le bon goût, nous dit-on, de refuser ce don, mais il semble que la volonté royale ait vite balayé cette opposition. En tout cas, on ne trouve dans le récit de cet « exploit » aucune allusion au peuple qui dut supporter toute la lourde charge d'une telle folie, aucune parole de commiseration à son égard.

Beaucoup plus conforme au véritable esprit du bouddhisme, quoique fort imprudent eu égard à ses conséquences politiques possibles, est le comportement prêté au roi Mahācūlika, qui, dans les dernières années avant notre ère, se serait astreint à plusieurs reprises à travailler incognito de ses propres mains à des tâches fort humbles pour donner ensuite à divers moines ce qu'il avait reçu en salaire.

Cependant, les relations entre les rois singhalais et tout ou partie de la Communauté monastique de l'île connurent aussi des nuages et même des orages. En participant au choix d'un nouveau souverain, le Saṃgha s'exposait au ressentiment des princes évincés, ce qui était surtout dangereux lorsque ceux-ci montaient quand même par la suite sur le trône, notamment pour s'en être emparé les armes à la main. Certains d'entre eux se contentaient alors de priver, pendant un temps plus ou moins long, les moines des largesses royales, mais d'autres poussèrent leur vengeance plus loin. Ce fut le cas de Mahānāga, fils de Vaṭṭagāmaṇī, qui n'hésita pas à faire démolir de fond en comble dix-huit monastères dont les moines lui avaient refusé asile lorsque, écarté du trône par un choix injuste, il s'était révolté pour le conquérir.

Cette hostilité royale se manifestait parfois aussi contre des moines reconnus coupables de fautes graves, de crimes ou de ce qui était regardé comme des hérésies par le souverain et les doyens (*thera*) qui avaient su le convaincre de leur orthodoxie. Les plus sévères de ces rois furent ceux dont la dévotion était trop tiède pour qu'ils fussent retenus par un respect trop profond à l'égard des moines, ou au contraire ceux qui étaient animés d'un zèle ardent et qu'indignaient hautement les opinions et les agissements des ascètes dénoncés comme hérétiques. Parmi les premiers, il faut mentionner Kaṇirajānu Tissa qui, à la fin du 1^{er} siècle de notre ère, fit emprisonner puis précipiter dans un gouffre une soixantaine de moines. Ceux-ci avaient, il est vrai, comploté contre sa personne à la suite d'un procès jugé par le roi, qui leur avait donné tort dans un différend les opposant à d'autres moines au sujet de la propriété d'une salle capitulaire (*uposathāgāra*). Cela jette par ailleurs une vive et intéressante lumière sur la façon dont ces ascètes comprenaient et appliquaient l'enseignement du Bienheureux relatif au détachement total envers les biens matériels et à la suppression des désirs concernant ceux-ci.

L'apparition de sectes bouddhiques à Ceylan à partir des dernières années avant le début de notre ère eut pour conséquences, non seulement de provoquer des manifestations de vive hostilité entre divers groupes de moines bouddhistes, mais aussi d'altérer sensiblement, à diverses reprises, les relations entre les rois et le Saṃgha. L'intolérance, voire la haine, des moines du Mahāvihāra, se posant en champions intraitables de l'orthodoxie, envers ceux qui, résidant à l'Abhayagiri, au Dakkhināgiri ou ailleurs, soutenaient des opinions différentes des leurs et la vive inimitié que cela suscitait naturellement chez ces derniers ont joué un rôle considérable dans l'histoire du bouddhisme singhalais pendant une douzaine de siècles au moins. En vertu des liens très étroits existant dans l'île entre la Communauté monastique et le pouvoir royal, celui-ci se trouva souvent appelé à prendre parti dans ces querelles. Le pieux et célèbre empereur indien Aśoka en avait jadis donné l'exemple, comme l'attestent certaines de ses inscriptions, et c'est pourquoi Bhātikābhaya, qui régna sur l'île au milieu du 1^{er} siècle de notre ère, est, à notre connaissance, le seul des anciens souverains de Ceylan qui ait tenu à rester neutre dans un conflit de ce genre en confiant à l'un de ses ministres la tâche de l'arbitrer.

Vers la fin du III^e siècle, Tissa Vohārika n'eut pas cette sagesse, malgré la clémence qu'on lui attribue en d'autres occasions. En effet, il « écrasa » (*madditvā*) la tentative faite par la nouvelle secte bouddhique des Vetulyavādin de s'implanter dans l'île et d'y répandre sa doctrine, il fit emprisonner les moines de cette école et brûler leurs écrits si l'on en croit les chroniques, dont les auteurs, appartenant au Mahāvihāra, louent hautement cette répression. La réaction de ces farouches gardiens de « l'orthodoxie » bouddhique s'explique au moins en partie par plusieurs des thèses attribuées aux

Vetulyavādin et qui minimisaient singulièrement l'importance des mérites (*puñña*) produits par les dons des fidèles à la Communauté, thèses qui étaient donc de nature à dissuader les fidèles laïcs de se montrer trop généreux envers les moines.

Au début du siècle suivant, le roi Goṭhakābhaya, souverain énergique, châtia sévèrement, lui aussi, ces mêmes « hérétiques » Vetulyavādin, cette fois en les bannissant de Ceylan, après les avoir fait marquer au fer rouge si l'on en croit le *Nikāyasamgraha*, source tardive. Si un traitement aussi cruel remplit d'une crainte salutaire ceux de leurs sympathisants demeurés dans l'île, il fit naître un profond ressentiment chez ceux qui l'avaient subi et chez les disciples qu'ils recrutèrent sur le sol indien. Les moines du Mahāvihāra allaient donc se trouver soumis à leur tour, sous le règne du fils cadet de Goṭhakābhaya, à des rigueurs analogues, fruits de l'esprit de vengeance de ceux qu'ils avaient jadis fait persécuter.

Si certains souverains de Ceylan se montraient aussi sévères envers des moines coupables à leurs yeux de divers méfaits, hérésies ou autres, les *bhikkhu* ne se croyaient pas tenus à un respect et à une soumission inconditionnels à l'égard des rois. Cela apparaît clairement et à plusieurs endroits dans les chroniques, dont les auteurs, appartenant à la secte du Mahāvihāra, ne dissimulent aucunement leurs sentiments de mépris ou d'indignation envers les maîtres de l'île dont les actions leur avaient déplu pour des raisons variées. Le principal critère de leur jugement est évidemment la générosité des rois à l'égard de leur communauté, de telle sorte qu'ils se montrent fort indulgents et même admiratifs pour nombre de ceux qui ont conquis le trône par la révolte ou le crime, voire le fratricide, ce qui était hélas pratique courante, et au contraire dédaigneux pour ceux dont la vie était exemplaire mais qui n'avaient pas favorisé le Mahāvihāra par leurs largesses au détriment de ses rivaux. Cela est particulièrement net en ce qui concerne Gajabāhukagāmaṇī, qui fut un grand roi, chassant les envahisseurs tamouls et conquérant même une partie du territoire de ceux-ci à la fin du II^e siècle, mais qui eut le grand tort, aux yeux des *bhikkhu* du Mahāvihāra, de réserver la plus grande partie de ses faveurs à ceux du monastère rival, l'Abhayagiri. Par ailleurs la misogynie des vieux doyens semble bien expliquer, au moins en partie, les nombreuses et graves accusations lancées par le *Mahāvamsa* contre la reine Anulā, qui est décrite sous les traits odieux d'une vraie Messaline.

Les moines ne se contentaient pas toujours de manifester leur hostilité envers un roi par leurs opinions écrites, mais ils avaient parfois recours à des moyens beaucoup plus violents. Comme nous l'avons vu plus haut, certains d'entre eux n'avaient pas hésité à comploter contre la vie de Kaṇirājanu Tissa qui avait rendu un jugement contraire à leurs intérêts dans un procès qui les avait opposés à d'autres *bhikkhu*.

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

Cette année, nous avons achevé l'étude des lieux situés sur le territoire des Magadha (Bihar méridional occidental).

Le Yaṣṭivana ou Laṭṭhivana, « Bois des Perches », c'est-à-dire des Bambous, ne fut le théâtre que d'un seul événement de la vie du Buddha, mais jugé si important par la tradition qu'il nous est conté par d'assez nombreux textes de provenances très diverses. C'est là que le Bienheureux, venant d'Uruvilvā où il avait converti et ordonné les trois frères Kāśyapa et leurs mille disciples, et se dirigeant vers Rājagṛha, aurait reçu la visite du roi Bimbisāra, venu au devant de lui pour le saluer. Grâce aux indications données par Hiuan-tsang, Cunningham en a retrouvé l'emplacement près de l'actuel village de Jethian, à 12 km au sud-ouest de Rājagṛha. Ce Bois des Perches se signalait à l'attention par un sanctuaire (*caitya*) nommé Supraṭiṣṭha, qui semble avoir été un banyan (*nyagrodha*), au pied duquel le Buddha s'était alors assis, entouré de ses mille nouveaux disciples. Le récit de la rencontre en ce lieu du Bienheureux avec le roi Bimbisāra n'est probablement qu'une légende imaginée au cours du IV^e siècle avant notre ère pour opérer la « bouddhisiation » de ce bois où se dressait ce figuier sacré. Sa situation sur le chemin le plus direct reliant Uruvilvā à Rājagṛha, à deux ou trois heures de marche de cette dernière ville, capitale des Magadha, a dû être déterminante dans l'invention des éléments principaux de cette légende.

Le Kukkuṭapādagiri, « Mont du Pied du Coq », ou Kukkuṭagiri, « Mont du Coq », est inconnu des Theravādin et n'est guère mentionné dans les textes canoniques anciens des autres sectes, qui y placent seulement deux sermons d'un intérêt très mineur. S'il n'a donc pas attiré de bonne heure ni beaucoup l'attention des bouddhistes, il fut choisi vers le début de notre ère comme scène d'une légende appelée à devenir célèbre. C'est en effet là que le grand disciple Mahākāśyapa, devenu très âgé, se serait enfermé dans une caverne où il aurait atteint peu après l'Extinction suprême. Le Mont du Coq contiendrait donc les ossements de Mahākāśyapa, que Maitreya, le futur Buddha, doit recueillir en personne quand il sera descendu ici-bas. Les renseignements fournis par Hiuan-tsang ont conduit à identifier cette hauteur avec l'une de celles qui s'élèvent au nord du village de Kurkihar, à 25 km au sud-ouest de Rājagṛha et 25 km à l'est de Gaya. On y a du reste trouvé de nombreux vestiges bouddhiques assez tardifs, prouvant l'importance que les dévots du Bienheureux avaient attachée pendant longtemps à cet endroit. Toutefois, la trop grande distance séparant cette colline de Rājagṛha fait penser que le Mont du Coq où le Buddha aurait prononcé les deux sermons contenus dans les plus anciens textes canoniques devait se trouver beaucoup plus près de la capitale des Magadha, où résidait alors le Bienheureux.

L'indrasālaguhā, « Caverne de la Salle d'Indra », appartient à une tradition nettement plus ancienne, puisque quatre versions d'un même *sūtra*, une en pāli et trois en traduction chinoise, racontent la légende qui y était localisée et qui doit donc s'être formée avant le règne d'Aśoka. Chose fort rare dans les narrations de ce genre, ces quatre textes contiennent plusieurs détails topographiques concordants, malheureusement inutiles pour nous car inconnus par ailleurs à l'exception de la position à l'est de Rājagrha. Les indications fournies par Fa-hien et Hiuan-tsang sont, elles, plus difficiles à concilier entre elles, mais leur étude a toutefois permis à Cunningham de retrouver cette caverne dans le flanc de l'éperon terminal nord-est de la longue double chaîne de collines à l'intérieur de laquelle Rājagrha s'était établie. A cet endroit, proche du village de Giryek, le grand archéologue anglais a découvert, outre la grotte cherchée, divers restes de monuments bouddhiques, dont ceux d'un *stūpa* que l'on voit nettement de la plaine environnante. Le seul événement de la vie du Buddha qui soit situé ici est évidemment légendaire : un jour où le Bienheureux était assis dans cette caverne, le dieu Śakra, c'est-à-dire Indra, vint, accompagné de sa nombreuse et brillante suite divine, et l'interrogea sur divers points de sa doctrine. Là-dessus se greffent plusieurs légendes incidentes, dont la plus notable est sans doute le roman d'amour entre le musicien céleste (*gandharva*) Pañcaśikha et la musicienne divine Bhadrā, auquel le Buddha apporte une heureuse conclusion par son intervention. Très probablement y a-t-il ici la « bouddhisiation » d'un lieu sacré, d'une grotte habitée par Indra, dieu de la foudre et par conséquent des sommets, et aussi celle d'une divinité locale, Pañcaśikha, « Celui qui a Cinq Pointes », qui n'est peut-être pas sans rapport avec les cinq sommets montagneux entourant Rājagrha.

Les autres endroits des environs de cette dernière ville, mentionnés en grand nombre par les textes canoniques, sont beaucoup moins célèbres et moins importants. Chacun d'eux ne sert de théâtre qu'à un ou deux événements d'intérêt fort secondaire de la vie du Bienheureux ou de ses disciples. En outre, à deux exceptions près, chacun d'eux est connu seulement, soit des Theravādin, soit des Sarvāstivādin ou, beaucoup plus rarement, d'une autre secte dont les œuvres ne nous sont parvenues que dans leur traduction chinoise. Cela prouve que ces nombreux endroits n'ont été utilisés par les bouddhistes qu'après le règne d'Aśoka, du moins dans leurs récits.

Le grand nombre de ces lieux situés aux environs immédiats de Rājagrha ou sur la double chaîne de collines enserrant cette ville est surprenant si l'on compare avec celui, beaucoup plus restreint, des endroits avoisinant les autres centres du bouddhisme antique et mentionnés dans les textes canoniques. Cela peut tenir à la topographie particulière de la région de Rājagrha, à ces hautes collines escarpées, hérissées de rocs et creusées de cavernes, offrant au regard bien plus d'objets remarquables que les environs de Śrāvastī, de

Vaiśālī, de Kauśāmbī et des autres villes situées dans la plaine alluviale, extrêmement plate, du Gange. Cependant, comme la plupart des lieux voisins de Rājagṛha utilisés par les auteurs des anciens textes canoniques pour y placer des événements de la vie du Buddha ou de ses grands disciples ne l'ont été qu'après la grande dispersion des sectes consécutives à l'action pieuse d'Aśoka, on peut croire que la « bouddhisisation » de cette région s'est poursuivie fort activement jusqu'au début de notre ère.

Seuls, le Bois des Bambous du Kalandakanivāpa et le Pic du Vautour paraissent avoir été utilisés par les bouddhistes des toutes premières générations, sans doute même dès la vie du Buddha, le premier comme résidence pour les moines faisant halte ou séjournant à Rājagṛha, le second comme lieu de méditation. Un peu plus tard peut-être, si la rareté relative de la mention de ces endroits dans les textes ne reflète pas simplement une utilisation moindre par les ascètes bouddhistes, ces derniers prirent l'habitude de se baigner de temps à autre dans les sources chaudes de Tapodā, de méditer dans le charnier du Śītavana ou dans la caverne de l'Indrasāla, de demeurer quelque temps dans le Bois de Manguiers de Jīvaka et, plus loin, dans le Yaṣṭivana, ou de discuter avec les ascètes hétérodoxes séjournant dans le parc d'Udumbarika et dans celui du Mayūranivāpa. Plus tard encore, sous le règne d'Aśoka et dans les deux ou trois siècles qui suivirent, les autres endroits remarquables du voisinage, de beaucoup les plus nombreux, intéressèrent assez les bouddhistes pour qu'ils y localisent des événements, parfois réels mais le plus souvent légendaires, de la vie du Buddha et de ses premiers disciples.

Si l'on ne peut guère douter que le Bienheureux et ses moines aient séjourné plusieurs fois à Rājagṛha, plus précisément au Bois de Bambous du Kalandakanivāpa et au Pic du Vautour, il semble que ce soit surtout durant le III^e siècle avant notre ère, sous le règne d'Aśoka en particulier, que les ascètes bouddhistes se soient installés en nombre très important auprès de cette ville et y aient alors découvert bien d'autres endroits où ils pouvaient résider ou se livrer à la méditation, ce qui peut s'expliquer par l'essor pris par le bouddhisme grâce au zèle pieux et à la puissante protection du grand empereur.

Bien qu'à cette époque la capitale des Magadha ne fût plus, et depuis longtemps, Rājagṛha mais Pāṭaliputra, laquelle était beaucoup plus étendue et plus belle que la première l'avait jamais été, les bouddhistes n'avaient pas oublié pour autant qu'à l'époque du Buddha Pāṭaliputra n'était encore qu'un simple village alors que Rājagṛha était une grande cité, l'une des principales villes du bassin du Gange. En exaltant, par le nombre des légendes et parfois par leur éclat, l'ancienne capitale des Magadha, les auteurs des textes canoniques vantaient indirectement le prestige de la nouvelle et ils rendaient indi-

rectement hommage à leur grand protecteur, l'empereur maurya, en célébrant les actions édifiantes de ses prédécesseurs Bimbisāra et Ajātaśatru. Il semble donc que, si Rājagṛha fut effectivement, durant la vie du Bienheureux, un centre important du bouddhisme, à l'égal de Vaiśālī et de Kauśāmbī mais bien moins que ne le fut alors Śrāvastī, il le devint beaucoup plus encore deux siècles plus tard, à cause des excellentes relations existant entre la Communauté bouddhique et l'empereur Aśoka. En outre, la proximité relative de l'ancienne capitale par rapport à la nouvelle, 80 km, soit quelques journées de marche, dut encore faciliter ce nouvel essor du bouddhisme à Rājagṛha.

A quelques kilomètres au nord de cette dernière ville, sur la route menant directement au bord du Gange, il y avait deux endroits signalés par les textes canoniques. L'un est le village d'Ambalaṭṭhika, connu des seuls Theravādin, qui y localisent trois sermons du Buddha, dont deux sont importants : le *Brahmajāla-sutta* et l'*Ambalaṭṭhika-Rāhulovāda-sutta*. Sans doute les moines de cette secte avaient-ils coutume de faire halte en ce lieu dans les deux derniers siècles avant notre ère. Le sanctuaire (*caitya*) de Bahuputraka, qui se trouvait apparemment non loin de là, aurait été le témoin, si l'on en croit les trois versions, pâlie et chinoises, du *Cīvara-sutta*, de la première rencontre entre le Bienheureux et Mahākāśyapa, puis de la conversion de celui-ci. Il s'agissait certainement de l'un de ces arbres sacrés auxquels les femmes stériles de l'Inde éternelle rendent un culte pour avoir des enfants, comme l'indique son nom, Bahuputraka, « Beaucoup d'enfants », et le récit du *sūtra* avait pour but la « bouddhisiation » de ce sanctuaire local.

Beaucoup plus important était le village de Nālandā, situé sur la même route, à 15 km au nord de Rājagṛha, là où s'étendent aujourd'hui les ruines imposantes de la célèbre université que le bouddhisme y établit au v^e siècle de notre ère et qui prospéra jusqu'à l'invasion musulmane qui la détruisit en 1197. Le nombre des textes qui y localisent des faits racontés par eux avec l'accord de leurs différentes versions montre bien que cette petite agglomération attira très tôt l'attention des ascètes bouddhistes, peut-être même dès le temps du Buddha. Probablement ces moines trouvaient-ils là, dès l'aurore du bouddhisme, un endroit où ils pouvaient faire halte ou séjourner dans des conditions favorables, plus précisément dans un certain « Bois de Manguiers » dit de Prāvārika. Ce village était aussi fréquenté par des ascètes jainas, dont les disciples laïcs aimaient discuter avec les moines bouddhistes si l'on en croit nos textes. On doit noter à ce propos que les Jainas sont encore aujourd'hui fort nombreux et actifs dans la région de Nālandā et de Rājagṛha, où leurs temples et monastères se comptent par dizaines. Plusieurs textes canoniques anciens mettent Nālandā en rapport avec Śāriputra et relatent des actions diverses que celui-ci y aurait accomplies. Cependant, aucun d'eux ne fait de ce village le lieu de naissance de ce grand disciple du Buddha,

et c'est apparemment le *Mahāvastu* qui mentionne le premier cette relation étroite et précise entre Śāriputra et Nālandā, relation que la tradition allait retenir et rendre bientôt célèbre.

On ne sait trop si l'on doit identifier avec Nālandā le village de Nāla ou Nālaka où divers *sūtra*, pālis ou en traduction chinoise, placent certains autres événements de la vie de ce même Śāriputra, en particulier son Extinction suprême. Si, comme semblent l'indiquer quelques-uns de ces textes, il faut distinguer ces deux agglomérations, nous ignorons alors où était situé Nāla, sachant seulement qu'il se trouvait sur le vaste territoire des Magadha.

Au temps du Bienheureux, il n'y avait encore qu'un simple village appelé Pāṭaligrāma à l'emplacement de la future et prestigieuse capitale des Magadha, Pāṭaliputra, là où s'étend aujourd'hui la ville de Patna. Une série d'épisodes contés par cinq des six versions du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, dans laquelle le Buddha prédit la grandeur et la gloire de la cité qui remplacera ce village un ou deux siècles plus tard, nous en apporte un témoignage irréfutable. Ce grand *sūtra* est par ailleurs le seul texte ancien relatant un séjour du Bienheureux à cet endroit et, comme ce récit est manifestement légendaire, on peut en déduire qu'aucun fait de la vie du Buddha qui fût digne de mémoire ne s'y est produit. Il est cependant probable, presque certain même, que le Bienheureux y soit passé, car Pāṭaligrāma se trouvait sur la route menant de Rājagṛha à Vaiśālī, précisément là où les voyageurs franchissaient le Gange, mais ce village était sans doute trop petit pour retenir l'attention du Buddha et de ses disciples directs.

Pourtant, plusieurs textes canoniques relativement courts ont choisi ce lieu, mais désigné par eux comme étant la ville de Pāṭaliputra, pour scène de divers événements peu importants de l'histoire du bouddhisme antique. Le Bienheureux en est toujours absent, en tout cas il ne participe jamais à l'action si peu que ce soit, et cela prouve bien que celle-ci est toujours postérieure à son Parinirvāṇa. Cependant, l'un des rôles principaux est généralement attribué à Ānanda, parfois à un autre grand disciple, ce qui conduit à penser que les faits ainsi relatés se seraient produits quelques années seulement après la disparition du Bienheureux. Dans la plupart des cas, seule l'une des versions situe l'action à Pāṭaliputra, les autres la plaçant ailleurs, et cela suffit à rendre suspecte l'ancienneté de cette localisation. De plus, le caractère fort banal de ces récits, qui consistent presque toujours en une discussion entre Ānanda et un moine ou un laïc sur un point de doctrine quelconque, rend plus que douteuse leur historicité. Un seul de ces textes, le *Nārada-sūtra*, semble fondé sur un événement réel : le roi Muṇḍa, second successeur d'Ajātaśatru, ayant perdu sa femme et en éprouvant un profond chagrin, va consulter un moine nommé Nārada, qui lui prêche la résignation devant le caractère inéluctable de la mort. Les faits ainsi relatés

se seraient donc produits une quarantaine d'années après le Parinirvāṇa, à une époque où le village de Pāṭaligrāma était devenu la ville de Pāṭaliputra, capitale des Magadha. Ajoutons enfin que les événements contés par tous ces *sūtra*, y compris le *Nārada-sūtra*, ont pour cadre précis un monastère appelé Kukkuṭārāma ou « Parc du Coq ».

On peut déduire de tout cela que les ascètes bouddhistes prirent l'habitude de s'arrêter et de séjourner aux environs immédiats de Pāṭaliputra dès les premiers temps où l'antique village fut devenu une ville, choisie comme résidence par les rois des Magadha, quelques lustres après la disparition du Buddha, et qu'ils faisaient alors halte de préférence au Kukkuṭārāma. Il serait fort surprenant qu'ils se soient abstenus d'agir ainsi alors qu'ils avaient fait auparavant d'assez fréquents séjours au Veṇuvana, près de Rājagṛha, quand cette dernière ville était encore la capitale des Magadha. Il n'est pas impossible qu'Ānanda lui-même s'y soit reposé quelquefois dans les toutes dernières années de sa longue existence, et encore moins que certains de ses principaux disciples se soient plu à s'arrêter en cet endroit.

Les textes canoniques mentionnent encore une quinzaine de lieux qui, d'après quelques-unes de leurs versions tout au moins, étaient situés sur le vaste territoire des Magadha, mais sans qu'on puisse les localiser avec plus de précision, faute d'indications. Chacun d'eux n'est nommé que dans un seul *sūtra*, le plus souvent même dans une seule des versions de celui-ci et, sauf exception, le récit auquel il sert de cadre est d'une telle banalité qu'il ne mérite guère de retenir l'attention. Cela confirme toutefois le grand intérêt que les moines bouddhistes des premiers siècles attribuaient à cette région.

A. B.

PUBLICATION

La composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvāṇasūtra ancien (Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, tome LXVI, Paris, 1979, p. 45-103).

CONFÉRENCES

« Le bouddhisme devant les religions traditionnelles de l'Asie », colloque de la Société Ernest Renan, Paris, 2 février 1980.

« Naissance du bouddhisme », Collège Universitaire Fontenaisien, Fontenay-aux-Roses, 22 avril 1980.