

Etude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

I. — *Communauté monastique et société laïque dans l'ancienne Ceylan* (suite et fin)

Cette année, nous avons suivi l'histoire de Ceylan depuis l'avènement de Mahāsena en 334 jusqu'à la mort du roi Moggallāna en 513. Comme documents de base, nous avons utilisé la fin du *Mahāvamsa* et le début du *Cūlavamsa*, et en avons éclairé le texte par les explications données dans *l'History of Ceylon* publiée par les soins de l'Université de Ceylan. Les inscriptions et d'autres documents divers ont aussi été employés à l'occasion.

Comme pour la période antérieure examinée l'année précédente, la nature de nos sources est telle que celles-ci nous renseignent presque exclusivement sur les relations ayant existé entre la Communauté monastique de l'île et les dirigeants de cette dernière.

Dans leurs grandes lignes, ces relations sont demeurées semblables à ce qu'elles étaient durant les siècles précédents. Les rois de Ceylan manifestent toujours autant de vénération et de générosité à l'égard du Saṃgha : les constructions et embellissements de monastères et de sanctuaires, les distributions de nourriture et de vêtements, les dons de terres cultivables, de villages, de bassins-réservoirs à des communautés bouddhiques plus ou moins importantes occupent une aussi grande place dans le *Cūlavamsa* que dans le *Mahāvamsa*. Les souverains semblent pratiquer généralement la tolérance religieuse coutumière dans l'Inde ancienne et distribuer impartialement leurs largesses et leurs marques de respect entre les différentes sectes. Malheureusement, les rivalités qui opposent celles-ci les unes aux autres donnent assez souvent lieu à des querelles dont la violence est parfois telle que le roi doit intervenir et châtier sévèrement tantôt l'une de ces sectes, tantôt l'autre, laquelle, se jugeant persécutée, nourrit alors un désir ardent de vengeance, source de nouveaux troubles.

Par de nombreux détails significatifs et par leur ton général, les chroniques révèlent l'existence, à la tête de la Communauté monastique singhalaise, d'une sorte de classe dirigeante étroitement liée à l'aristocratie de l'île et

même à la famille royale, en partie par la naissance, en partie par le rang élevé qu'elle occupe dans la hiérarchie religieuse. Le *Mahāvamsa* et le *Cūlavamsa* sont du reste des ouvrages produits par cette classe, plus précisément par les doyens qui étaient à la tête de la secte du Mahāvihāra.

Ceux de ses membres qui sont nés dans la noblesse singhalaise sont souvent enclins à se mêler aux affaires de la cour, parfois même à ses intrigues, en espérant obtenir ainsi des avantages de nature variée pour leur communauté, leur secte ou leur personne, mais ils s'exposent aussi aux conséquences pénibles d'une défaite de leurs parents et alliés laïcs. De leur jeunesse au sein de familles aisées et puissantes, ils ont gardé le goût des privilèges procurés par la richesse, le confort, voire le luxe, et de ceux que donne le pouvoir, c'est-à-dire le respect et l'autorité. Le premier dégénère assez souvent en avidité de biens matériels et le second en orgueil ombrageux, l'un et l'autre de ces deux vices transparaisant un peu partout dans les chroniques et s'y manifestant parfois de façon éclatante. Il semble, à les lire, que ces graves défauts aient été très largement répandus parmi les dirigeants de la Communauté bouddhique singhalaise, soit que ceux-ci aient tous été issus de milieux aisés, de castes supérieures, soit que ceux d'entre eux dont l'origine était plus humble aient imité les autres.

Ces moines aristocrates sont bien différents des premiers disciples du Bienheureux, qui avaient complètement renoncé au monde par dégoût de ses plaisirs trompeurs et avaient choisi la rude, l'austère Voie menant à la Délivrance. Devenus sédentaires, habitant des monastères assez confortables et parfois très vastes, qui nous ont laissé de nombreux vestiges portant témoignage, ils ne sont plus des ascètes « vagabonds » (*paribbājaka*), errant neuf mois sur douze par les chemins. Assurés de recevoir un ravitaillement régulier et plus que suffisant, tant par les revenus des terres cultivées qui leur ont été données que par les généreuses distributions d'aumônes des princes et des riches dévots, ils ne sont plus des moines « mendiants » (*bhikkhu*), obligés d'aller, chaque matin, mendier leur maigre subsistance dans les villages.

Comme le montrent sans vergogne les chroniques, les règles et les principes fondamentaux de la discipline monastique sont souvent transgressés ou habilement tournés par ces moines ou à leur profit, sans que personne semble s'en formaliser. Parallèlement à cette négligence de la discipline, on constate un glissement tout aussi net du bouddhisme vers une religion de type ordinaire : la méditation, élément essentiel de la Voie de la Délivrance prêchée par le Bienheureux, est de plus en plus dédaignée, tout comme les pratiques ascétiques, mais on accorde au contraire une importance accrue à des rites de plus en plus complexes, fondés sur de vieilles croyances magiques, et à des cérémonies fastueuses où s'exalte une dévotion parfois assez naïve et dans lesquelles un protocole minutieux satisfait l'orgueil des dignitaires de la Communauté monastique. Il devait sans doute exister encore des ascètes

bouddhiques menant une vie conforme aux enseignements du Bienheureux, loin de l'agitation de la capitale, dans la solitude, le dénuement et la méditation, mais ils étaient probablement méprisés par les moines aristocrates pour leur origine sociale inférieure, leur pauvreté et leur façon de vivre, comme semble bien le prouver le mutisme total des chroniques à leur égard.

Les événements qui marquèrent l'histoire du bouddhisme singhalais dans la première moitié du iv^e siècle montrent clairement combien peu étaient respectées les vertus bouddhiques de détachement, de patience et de sérénité par ceux-la mêmes qui avaient le devoir de les prêcher et de les illustrer par leur conduite. Persécutés et bannis par le roi Goṭhakābhaya, les moines de l'Abhayagiri prirent une éclatante revanche sous le règne de son fils Mahāsenā, dont le précepteur, Saṃghamitta, était l'un d'eux. Ce dernier devint tout naturellement le conseiller le plus écouté du nouveau souverain et il en profita pour venger la secte à laquelle il appartenait.

Dès le début du règne, Saṃghamitta convainquit sans peine Mahāsenā de ce que les moines du Mahāvihāra, ses ennemis, étaient coupables de laxisme, ce en quoi il avait du reste très probablement raison, et, sur son conseil pressant, le nouveau roi interdit à ses sujets de faire l'aumône de nourriture à ces faux ascètes, ce qui contraignit ceux-ci à s'exiler dans le sud de Ceylan. Le monastère du Mahāvihāra ayant donc été abandonné, Saṃghamitta obtint du roi la permission de le faire démolir, et le monastère de l'Abhayagiri s'enrichit des dépouilles de son rival, en particulier d'une statue du Buddha très ancienne et très vénérée.

Le Mahāvihāra avait cependant gardé à la cour des partisans qui s'indignèrent de ces mauvais traitements et dont certains levèrent l'étendard de la révolte. Surpris, Mahāsenā s'inclina devant la rébellion et se laissa convertir à la cause du Mahāvihāra. En même temps, la reine fit assassiner Saṃghamitta et suscita une émeute dans laquelle périrent les principaux partisans laïcs de l'Abhayagiri. Peu après cela, le monastère du Mahāvihāra fut reconstruit et les moines de cette secte purent y habiter à nouveau.

Un cas particulier, fort rare mais intéressant, d'hostilité du Saṃgha envers un roi se présenta sous le règne de Kassapa, vers 480. Celui-ci, qui était monté sur le trône en faisant assassiner son père, se montra aussi zélé bouddhiste et aussi généreux à l'égard de la Communauté monastique que la plupart des souverains de Ceylan. Le *Cūlavamsa* lui attribue des actions pieuses diverses et nombreuses, tout en s'efforçant de salir sa mémoire. Malgré sa sévérité envers Kassapa, le Saṃgha paraît avoir accepté sans hésitation les dons de ce roi, sauf un seul, celui de l'ancien ermitage d'Issarasamāṇa, que le souverain transforma en un grand et superbe monastère, doté de biens importants, revenus de divers villages, pour son entretien. En effet, les moines auxquels Kassapa l'offrit se virent contraints de le refuser, plus

exactement « ne le désirèrent pas » (*na yicchimsu*) parce que, nous dit la chronique, « il craignaient le blâme du peuple » (*lokagarahābhiruno*) jugeant que c'était là « l'œuvre d'un parricide » (*pitughātassa kamma*). Par cette phrase, l'auteur du *Cūlavamsa* révèle nettement l'embarras des moines, obligés de renoncer à un don considérable sous la pression de l'indignation des laïcs. Le roi tourna habilement la difficulté en donnant le nouveau monastère à la statue du Buddha qui s'y trouvait, et les pieux ascètes acceptèrent aussitôt, arguant que cet établissement était la propriété (*bhoga*) de leur Maître (*satthuno*).

Deux rois de Ceylan avaient porté la toge jaune avant de monter sur le trône. Dhātusena était un ancien moine célèbre pour ses dons de thaumaturge et il appartenait aussi au clan noble des Moriya, installé dans le sud-est de l'île, au Rohana. S'étant défroqué, il réunit une armée avec laquelle il partit à la reconquête de Ceylan que les Tamouls avaient soumise plusieurs années auparavant. Quand il eut chassé complètement les envahisseurs, il devint naturellement roi, en 460.

L'histoire de Mahānāma est très différente et elle donne un curieux aperçu des mœurs de certains religieux bouddhistes. Frère cadet du roi Upatissa, modèle de vertu autant que de piété, Mahānāma avait, bien que moine, une maîtresse (*vallabhā*), laquelle n'était autre que sa propre belle-sœur, la reine. Celle-ci n'hésita pas à faire poignarder son royal époux, à la suite de quoi Mahānāma retourna à l'état laïc pour occuper le trône devenu vacant, en 409. Aussitôt, il épousa sa bien-aimée, qui conserva donc son titre de reine. Il est aussi significatif que surprenant de constater que le *Cūlavamsa* n'a pas un mot de blâme pour ces deux amants à qui le crime a si bien profité mais loue au contraire hautement la piété et la générosité de l'un et de l'autre envers le Saṃgha.

Quelques sources chinoises permettent de compléter et de corriger dans une certaine mesure les informations données par les documents singhalais sur cette époque de l'histoire de l'île. Nous apprenons ainsi, par un diplomate chinois envoyé en Inde, que le roi Sirimeghavanna fit construire à la fin du iv^e siècle, à Uruvelā, l'actuelle Bodh-Gaya, un monastère destiné à loger les pèlerins singhalais venus rendre un culte à l'arbre de l'Eveil.

Beaucoup plus important est le témoignage laissé par le célèbre moine voyageur Fa-hien, qui séjourna pendant plusieurs mois à Ceylan en 410-411 et dont la description du bouddhisme singhalais tel qu'il put l'observer diffère sensiblement de celle que veulent nous imposer les chroniques. Avec la précision chère à ses compatriotes, Fa-hien montre qu'à cette époque, sous le règne de Mahānāma, l'Abhayagiri était le plus grand, le plus beau et le plus prestigieux monastère d'Anurādhapura, alors que le Mahāvihāra n'attirait guère l'attention d'un moine étranger comme lui. Tout en honorant le

bouddhisme, le roi de Ceylan observait strictement les rites brahmaniques, très probablement ceux qui étaient liés à l'exercice de la fonction royale et dont certains étaient encore en usage à la cour du Cambodge il y a quelques années. Fa-hien est tout surpris et émerveillé par les immenses richesses accumulées dans les trésors des monastères, en particulier par les pierres précieuses et les autres objets de prix. A l'en croire, le roi avait même dû beaucoup lutter contre la tentation de s'en emparer. Il confirme la grande générosité du souverain envers la Communauté monastique et le rôle dirigeant assumé par lui dans les grandes cérémonies religieuses du bouddhisme, notamment dans la procession de la fameuse dent du Buddha, apportée à Ceylan un demi-siècle plus tôt. Enfin, il nous apprend la présence de Mahīśāsaka dans l'île, puisqu'il y trouva le *Vinaya-piṭaka* de cette secte.

Malheureusement, Fa-hien ne nous donne aucune information sur la doctrine des moines de l'Abhayagiri ni sur l'existence d'adeptes du Mahāyāna à Ceylan. On peut cependant se demander si certains passages des chroniques ne peuvent pas être interprétés comme contenant des indices de celle-ci : le culte rendu avec éclat aux *bodhisatta* par le roi Dhātusena à la fin du v^e siècle ; la vie exemplaire des rois Buddhadassa et Upatissa qui, un siècle plus tôt, se seraient efforcés constamment d'imiter ces saints sauveurs tant vénéérés des dévots du Mahāyāna.

*
**

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

Nous avons étudié, cette année, la présence du bouddhisme antique dans la partie occidentale du bassin du Gange.

Les Vatsa formaient l'un des principaux peuples de l'Inde, installé depuis le vii^e siècle avant notre ère sur un assez vaste territoire ayant pour centre la partie la plus orientale du Doab. Leur capitale, Kauśāmbī, Kosambī en pāli, située à 60 km à l'ouest de l'actuelle Allahabad sur la rive nord de la Yamunā, était l'une des plus importantes cités du bassin du Gange, ce que confirment les imposants vestiges qu'elle a laissés, notamment ses remparts.

En ce lieu, la Communauté bouddhique a utilisé très tôt, puis possédé, un parc qui fut l'un de ses plus célèbres monastères, le Ghōṣilārāma, Ghositārāma en pāli. Le témoignage précis de Hiuan-tsang conduit à le localiser à quelque distance à l'extérieur de la ville, conformément à la coutume monastique, au sud-est, probablement à l'emplacement de l'actuel village de Kosam-Khiraj ; celui-ci domine le lit de la Yamunā par un léger bombement de terrain qui

peut indiquer la présence de ruines dans son sous-sol. Le petit ensemble de sanctuaires bouddhiques et d'autres bâtiments dégagés par les archéologues juste au nord-ouest de la fameuse porte orientale de Kauśāmbī mais à l'intérieur des remparts correspond, non pas au Ghoṣilārāma comme le pensent ses inventeurs, mais à ce que Hiuan-tsang appelle « la maison de Ghoṣila », généreux mais peut-être légendaire donateur du parc, maison qu'il situe précisément à cet endroit.

De nombreux sermons et règles de discipline auraient été énoncés dans ce parc si l'on en croit les textes canoniques des diverses sectes, ce qui prouve l'importance qu'il avait aux yeux de la jeune Communauté. Les *sūtra* indiens et chinois mettent assez rarement en scène le Buddha lui-même et donnent généralement le rôle principal à l'un de ses grands disciples, le plus souvent à Ānanda. Ils semblent nous laisser entendre ainsi que le Bienheureux n'aurait pas fait de fréquents séjours à Kauśāmbī, plus précisément au Ghoṣilārāma, alors que son cousin et fidèle compagnon y serait venu plusieurs fois, ou y aurait demeuré longtemps, ou bien encore qu'il aurait été choisi comme patron par la communauté établie dans ce monastère dans les premiers siècles après le Parinirvāṇa. Au contraire, en localisant en ce lieu l'énoncé de règles disciplinaires assez nombreuses et parfois importantes, tous les *Vinaya-piṭaka* paraissent prouver que le Buddha séjourna longtemps ou à plusieurs reprises au Ghoṣilārāma.

Quoique certains indianistes aient cru pouvoir nier que le Bienheureux fût jamais passé par Kauśāmbī, les arguments ne manquent pas pour affirmer qu'il s'y est arrêté au moins une fois. Tout d'abord, l'importance de Kauśāmbī, sa situation sur la grande route menant des rives du Gange à l'Avantī et au golfe de Cambay, sa proximité relative de Śrāvastī, autre grande cité et résidence préférée du Buddha, proximité beaucoup plus grande que celles de Vaiśālī et de Rājagṛha où personne ne songe à nier qu'il ait séjourné, tout cela suffirait à rendre plus que probable un voyage au moins du Bienheureux à la capitale des Vatsa.

L'argument décisif est pourtant d'un tout autre ordre, à savoir le récit long et détaillé, donné de façon concordante dans toutes ses versions par tous les *Vinaya-piṭaka*, sauf celui des *Mahāsāṃghika*, et aussi par divers *sūtra* indiens et chinois, d'un événement surprenant de la vie du Buddha qui aurait eu pour cadre le Ghoṣilārāma de Kauśāmbī selon l'accord unanime de toutes ces sources. Certains moines demeurant en ce lieu s'étant disputés et leur querelle s'étant envenimée, leur Maître intervint pour les apaiser en leur prodiguant ses sages conseils et ses exhortations, et en leur contant l'un des plus beaux *Jātaka* illustrant le pardon des offenses. Or, non seulement le Bienheureux ne put les réconcilier, mais il fut poliment et fermement prié par ces moines de ne pas se mêler davantage de leurs affaires et d'aller méditer en paix ailleurs. Alors, profondément attristé par tant de hargne et d'obsti-

nation, le Buddha quitta Kauśāmbī. On ne voit vraiment pas ce qui aurait pu conduire les auteurs de textes canoniques, fidèles et respectueux disciples visant uniquement à exalter la personne et les enseignements du Bienheureux dans leurs multiples œuvres, à inventer un récit aussi peu édifiant et à le conserver dans les *sūtra* et les *Vinaya-piṭaka* appartenant à presque toutes les sectes. On peut en revanche comprendre qu'un tel événement, réel, ait frappé leur esprit et qu'ils en aient gardé le souvenir, ne serait-ce que pour blâmer l'attitude des mauvais moines de Kauśāmbī et tenter de prévenir ainsi le retour de faits aussi scandaleux.

Les Theravādin et les Sarvāstivādin connaissent encore quelques autres endroits situés sur le territoire des Vatsa, mais ils y localisent très peu d'événements de la vie du Buddha ou de ses grands disciples. Les uns et les autres signalent ensemble la forêt de Rakṣita, Rakkhita en pāli, où se dressait un arbre remarquable appelé Bhadrāsāla, Bhaddasāla en pāli, le parc de Badarikā proche de Kauśāmbī, le village de Bālakalavaṇaka, Bālakaloṇaka en pāli. Les Theravādin connaissent en outre un bois de *simsapā* proche de la grande ville comme une grotte appelée Pilakkaguhā, et la petite ville de Pārileyya en lisière de la forêt Rakkhita. Tous ces lieux n'ont dû intéresser les moines que fort peu et à une époque relativement tardive, vers le règne d'Aśoka.

Les Cedi, en pāli Ceti ou Cetiya, étaient, eux aussi, l'un des grands peuples de l'Inde antique. La situation de leur territoire a donné lieu à diverses hypothèses, mais les données concordantes des textes canoniques pālis et chinois conduisent à le placer, du moins pour l'époque du bouddhisme antique, au nord du pays des Vatsa et au sud de celui des Kosala, soit en gros entre le Gange et la Gogrā, puisque le Buddha l'aurait traversé en allant de Kauśāmbī à Śrāvastī. Les *sūtra* et les *Vinaya-piṭaka* y localisent très peu d'événements, d'ailleurs d'un type fort banal ou manifestement légendaires.

Prācīnavamsadāya, en pāli Pācīnavamsadāya, est connu aussi bien des Sarvāstivādin que des Theravādin : c'est le parc dans lequel le Bienheureux aurait fait halte après avoir quitté Kauśāmbī, chassé par les moines querelleurs, et où il aurait rencontré trois de ses grands disciples qui y méditaient. Les deux mêmes sectes mentionnent aussi une petite ville nommée Bhadravatī, en pāli Bhaddavatikā, où un féroce Nāga aurait été vaincu par un moine bouddhiste. Les textes pālis localisent la plupart de leurs récits dans une autre ville, appelée Sahajāti, qui semble avoir été riveraine du Gange, à quelques dizaines de kilomètres en amont d'Allahabad. Elle n'était sans doute pas tout à fait inconnue des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin, mais les moines theravādin devaient y faire halte, à l'occasion, dans les deux derniers siècles avant notre ère. En somme, le pays habité par les Cedi ne fut jamais qu'une région de passage pour les disciples du Bienheureux, qui ne paraissent pas y avoir opéré beaucoup de conversions.

Le peuple des Bharga, en pāli Bhagga, paraît avoir intéressé davantage les

bouddhistes anciens, bien qu'ils ne figurent pas sur la liste des grands royaumes indiens comme les Cedi. Tout ce que l'on sait d'eux est qu'ils étaient voisins des Vatsa, peut-être même leurs vassaux. Seule, l'hypothèse relative à la position de leur ville principale conduirait, si elle se confirmait, à les placer sur les rives du Gange, quelque part entre Allahabad et Bénarès.

Cette ville, qui fut peut-être leur capitale à cette époque, est choisie comme théâtre par tous les textes pâlis et chinois qui localisent des événements chez les Bharga. Nommée Śiśumāragiri, en pâli Sumsumāragiri, elle était caractérisée par une citadelle établie au sommet d'une colline, trait de paysage fort remarquable dans la plaine du Gange, si plate. C'est pourquoi on a pensé pouvoir l'identifier avec la colline de Chunar, haute et escarpée, qui se dresse sur la rive droite du Gange à 23 km au sud-ouest de Bénarès et au pied de laquelle on a effectivement découvert de très nombreux vestiges, dont certains sont typiquement bouddhiques ; cette identification demeure toutefois incertaine.

Presque toutes les scènes localisées près de cette ville sont situées plus précisément dans un bois appelé Bhesakalā en pâli, du nom d'une redoutable Yakkhinī qui y habitait. Le nom sanskrit donné par le *Divyāvadāna*, Bhīṣaṇikā, la « Terrible », et les traductions chinoises, signifiant « peur, effroi, terreur », concordent avec le nom pâli. Si l'on en croit les sources pâlies et chinoises, le Buddha aurait séjourné plusieurs fois dans ce bois ainsi que certains de ses grands disciples, ce qui leur aurait donné l'occasion d'utiliser leurs pouvoirs surnaturels. Un seul des récits communs aux unes et aux autres de ces sources est entièrement vraisemblable, mais d'un type très banal : la rencontre du Bienheureux avec le vieux brahmane Nakula.

Les Theravādin d'un côté, les Sarvāstivādin de l'autre ont encore localisé séparément plusieurs autres récits à cet endroit, les premiers en s'attachant particulièrement au vieux Nakula dont ils firent un personnage touchant, les seconds en relatant certains sermons prononcés par de grands disciples.

La ville de Śiśumāragiri et le bois de Bhesakalā étaient donc bien connus de la Communauté bouddhique dès la fin du IV^e siècle avant notre ère au moins, et les moines qui passaient par le pays des Bharga avaient coutume de s'y arrêter, voire d'y séjourner, car ils étaient bien accueillis par les habitants de cette cité. Ce n'était pourtant pas un centre bouddhique important, soit parce que l'agglomération était trop petite pour assurer le ravitaillement de nombreux ascètes, soit parce qu'elle était située trop à l'écart des grandes routes que suivaient les disciples du Bienheureux dans leurs incessants voyages.

Une grande voie de communication semble avoir remonté le Gange depuis son confluent avec la Yamunā à Prayāga, aujourd'hui Allahabad, jusqu'aux environs de l'actuelle Delhi. Elle est décrite deux fois par les seuls Theravādin,

dont les moines avaient pourtant beaucoup moins de raisons de la suivre que les Sarvāstivādin qui avaient pour fief principal le Nord-Ouest de l'Inde vers lequel menait précisément cette route. Nous la suivrons ici en remontant le cours du Gange depuis Prayāga.

Kanyakubja, en pāli Kaṇṇakujja, est l'actuelle Kannauj, à 70 km au nord-ouest de Kanpur. Elle eut son heure de gloire quand elle fut la capitale de l'empereur Harṣa Śīlāditya au milieu du vii^e siècle de notre ère, mais, au temps du Buddha et durant plus de cinq cents ans après, ce n'était qu'une ville modeste où des moines bouddhistes faisaient halte à l'occasion.

Au contraire de Kanyakubja, Sāmkāśya, en pāli Sankassa, a disparu depuis longtemps. On pense en avoir retrouvé les vestiges près du village de Sankissa, à 140 km au nord-ouest de Kanpur et 125 km à l'est d'Agra. Selon le témoignage des textes bouddhiques eux-mêmes, cette ville n'aurait été le théâtre que d'un seul événement de la vie du Bienheureux et de l'histoire du bouddhisme ancien, à savoir la descente du Buddha, escorté par les dieux, du ciel des Trayastrimśas où il était monté prêcher sa doctrine à sa mère devenue déesse après sa mort. Pour célèbre que soit ce récit, il n'en appartient pas moins entièrement à la légende et l'on peut même croire qu'il fut imaginé après le règne d'Asoka puisque les Theravādin l'ont inséré dans les parties les plus tardives de leurs textes canoniques, les narrations servant d'introduction aux contes des *Jātaka*, alors que les Sarvāstivādin et d'autres l'ont placé dans leur *Samyukta-āgama* ou leur *Ekottara-āgama*. Sans doute y avait-il à cet endroit une construction en forme d'escalier monumental qui a inspiré à quelque dévot du Buddha cette histoire à la gloire de son maître.

La ville de Soreyya n'est connue que des Theravādin, qui y situent la résidence du doyen Revata, appelé à arbitrer la querelle qui aboutit à la convocation du concile de Vesālī, une centaine d'années après le Parinirvāṇa. Comme les autres sectes font habiter Revata en d'autres lieux, on peut douter de l'information ainsi donnée par les Theravādin, dont les moines avaient sans doute l'habitude de faire halte au voisinage de cette ville quand ils suivaient la grande route longeant le Gange. Il semble qu'on puisse identifier Soreyya avec l'antique cité de Sūkarakṣetra, dont les restes ont été découverts près de la petite ville de Soron, à 105 km au nord-est d'Agra et 65 km à l'est d'Aligarh.

Il est surprenant que Kāmpilya, capitale du puissant peuple des Pañcāla, ne soit mentionné dans les textes canoniques nulle part ailleurs que dans les *Jātaka* et le *Mahāvastu*, qui y localisent plusieurs contes des vies antérieures du Buddha. On la situe à l'emplacement de l'actuelle bourgade de Kampil, à 60 km au sud-est de Soron et 30 km au nord de Sankissa. Sans doute avait-elle, comme Bénarès et Mithilā, fermé ses portes à la propagande de la foi bouddhique.

Si Kanyakubja, Sāṃkāśya et Kāmpilya étaient bien connues des traditions brahmaniques et jaïnas, la ville nommée Verañjā en pâli n'est mentionnée que dans la littérature ancienne du bouddhisme, où elle occupe une place non négligeable. Les textes sanskrits l'appellent Vairanyā ou Vairambhya, mais les translittérations chinoises de son nom concordent beaucoup plus avec la forme pâlie Verañjā. Les *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka, des Dharmaguptaka et des Mūlasarvāstivādin en font une cité des Śūrasena, dont la capitale était Mathurā, mais d'autres indications fournies par les premiers et par les Theravādin conduisent à en chercher l'emplacement assez loin au nord de cette dernière ville. C'est pourquoi on a proposé de la situer là où se trouve aujourd'hui la petite ville de Bulandschar, alias Baran, à 65 km au sud-est de Delhi et 100 km au nord de Mathurā.

Tous les *Vinaya-piṭaka*, sauf celui des Mahāsāṃghika, content un épisode de la vie du Buddha qui aurait eu lieu tout près de cette ville, dans un bois dont le nom varie avec les versions, Naḷerupicumanda selon les Theravādin et les Dharmaguptaka : le Bienheureux y passe la retraite de la saison des pluies (*varṣa*) avec ses moines, lors d'une disette, invité d'abord par un brahmane de l'endroit, qui oublie ensuite sa promesse puis se repent finalement. D'autres textes canoniques, pâlis et chinois, localisent à Verañjā d'autres récits, presque tous vraisemblables mais d'un type fort banal et d'intérêt secondaire.

Il est peu probable, sinon impossible, que le Buddha soit jamais venu jusqu'à cette ville, beaucoup trop éloignée de la région qu'il fréquentait ordinairement, puisque Verañjā était située à 500 km environ à vol d'oiseau de Kauśāmbī et guère moins de Śrāvastī. On peut du moins penser qu'une petite communauté de moines s'installa à cet endroit vers le milieu du IV^e siècle avant notre ère et qu'elle adhéra peu après à la secte des Sthavira qui venait de se séparer de celle de Mahāsāṃghika lors du premier schisme.

Mathurā était la capitale des Śūrasena, l'un des principaux peuples de l'Inde antique. C'était déjà sans doute une ville importante au temps du Buddha et elle le devint plus encore par la suite, comme capitale des rois Kuṣāṇa au début de notre ère, puis et surtout comme lieu de naissance du fameux héros Kṛṣṇa, identifié avec le dieu Viṣṇu. Elle est située à 130 km au sud-est de Delhi et à 45 km au nord-ouest d'Agra, sur la rive droite de la Yamunā.

Un seul texte canonique commun aux Theravādin et aux Sarvāstivādin y signale le passage, non pas du Bienheureux, mais de l'un de ses disciples, Mahākātyāyana, qui y reçoit la visite du roi des Śūrasena. Tous les autres récits ne nous sont parvenus que dans une seule version, pâlie ou chinoise, ou bien sont localisés ailleurs par leurs versions parallèles ; dans un cas comme dans l'autre, l'intérêt des auteurs pour Mathurā ne s'est donc manifesté

que tardivement, après le règne d'Asoka. Cela se comprend si l'on se réfère au *Madhurā-sutta* dans lequel le Buddha énumère à ses disciples, réunis à Sāvathī, les sérieux inconvénients qui attendent ceux d'entre eux assez audacieux pour faire halte en cette ville.

Les Theravādin, les Sarvāstivādin et les Mahāsāṃghika signalent cependant l'existence d'un bois voisin de Mathurā où les moines bouddhiques avaient coutume de s'arrêter ou de séjourner et qu'ils nomment Gundāvana en pāli, probablement Gulmavana en sanskrit. Selon les Mahāsāṃghika, il se trouvait du même côté que la ville par rapport à la Yamunā, c'est-à-dire à l'ouest, et il y avait un autre terrain servant de monastère, appelé Rṣigrāma, à l'est de la rivière. Les communautés habitant l'un et l'autre différaient par les moyens de ravitaillement dont elles disposaient et aussi par les connaissances doctrinales de leurs membres, sans doute parce qu'elles appartenaient à des sectes différentes, mais cette histoire doit refléter une situation très tardive, peut-être même postérieure au début de notre ère.

On peut en conclure que ni le Bienheureux ni aucun de ses disciples directs ne vinrent jamais à Mathurā et que cette ville ne reçut probablement pas la visite de moines bouddhistes avant la fin du iv^e siècle avant notre ère, encore de telles visites durent-elles être assez rares jusqu'au début de celle-ci. C'est alors que cette ville, choisie comme capitale par Kaniṣka, le Clovis du bouddhisme, devint un centre bouddhique très important et le resta pendant fort longtemps, comme l'attestent les récits de voyage de Fa-hien et de Hiuan-tsang.

A. B.

PUBLICATIONS

The place of the Buddha Gautama in the buddhist religion during the reign of Asoka (Buddhist Studies in honour of Walpola Rahula, Gordon Fraser, London, 1980, p. 1-9).

Quelques aspects de la psychologie du bouddhisme antique (Académie nationale de Psychologie, Paris, 1981, p. 35-41).

Le Buddha et Uruvilvā (Indianisme et Bouddhisme, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, n° 23, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 1-18).

The Theravādin and East India according to the canonical texts (Journal of the Pali Text Society, vol. IX, London, 1981, p. 1-9).

Ayodhyā et Mithilā dans les textes canoniques du Bouddhisme ancien (*Indologica Taurinensia*, vol. VII, Torino, 1979, p. 75-82).

Bénarès et le Bouddhisme antique (*Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad*, Lucknow, 1981, p. 471-478).

CONFÉRENCES

« Quelques aspects du don dans le bouddhisme antique », Société d'Histoire des Religions, Paris, 27 novembre 1980.

« Temps mythique, historique et liturgique dans le Bouddhisme », colloque de la Société d'Histoire des Religions, Paris, 7 février 1981.

« Lieux de pèlerinage bouddhiques dans l'Inde », Collège de France, 14 mai 1981.