

## Etude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

### 1. *Le bouddhisme singhalais à l'époque de Polonnaruwa* (suite)

Les troubles graves qui suivirent la mort du grand roi Vijayabāhu et qui durèrent une quarantaine d'années eurent des conséquences aussi désastreuses pour la Communauté monastique que pour le peuple de l'île. Outre les spoliations que les princes rivaux, dénués de scrupules religieux, faisaient directement subir au Saṃgha, la misère dans laquelle étaient tombés la grande majorité des donateurs laïcs privait les moines des aumônes et des autres biens matériels dont ils avaient besoin pour vivre. Une grande partie des *bhikkhu*, découragés, retournèrent à l'état laïc pour ne pas mourir de faim et d'autres s'enfuirent au fond des campagnes pour y mener l'austère vie des ascètes forestiers. C'est grâce à ces derniers que le bouddhisme singhalais put survivre à ces longues années d'épreuves et redevenir rapidement florissant dès qu'elles prirent fin, sans qu'on fût obligé, cette fois, de faire appel à des moines theravādin étrangers, venus de Birmanie ou d'ailleurs, pour reconstituer une Communauté singhalaise régulière.

L'un des descendants de Vijayabāhu, le jeune prince Parakkamabāhu, réussit enfin à vaincre tous ses rivaux en 1153 et à imposer son autorité sur toute l'île, à laquelle il s'empessa de redonner la prospérité par de sages mesures, notamment en faisant restaurer et même largement développer tout le système d'irrigation du territoire. Aussi intelligent et cultivé qu'énergique, ayant fortement le sens des réalités, Parakkamabāhu fut certainement l'un des plus grands souverains de Ceylan et sa puissante personnalité transparait nettement à travers les inscriptions qu'il a laissées et les nombreux chapitres élogieux que lui ont consacrés les auteurs du *Cūlavamsa*.

Après avoir accompli sa tâche primordiale qui était d'assurer à ses sujets des conditions de vie matérielle satisfaisante, le jeune roi entreprit de redonner au bouddhisme singhalais, et tout particulièrement au Saṃgha, sa correction et son épanouissement, car l'orthodoxie et la bonne conduite des moines étaient nécessaires à la prospérité de l'île, dont le souverain était par nature le vigilant gardien. Il réunit donc en concile à Polonnaruwa des délégations de

moines venues de toutes les provinces de Ceylan et appartenant aux trois sectes theravādin, et il les obligea à prendre en commun diverses décisions d'importance capitale pour l'avenir de la Communauté et du bouddhisme singhalais.

Ce concile fait l'objet de deux descriptions différentes dans le *Cūlavamsa*, descriptions différentes mais complémentaires sans être contradictoires et provenant de deux sources distinctes (chap. LXXIII, versets 12 à 22, et chap. LXXVIII, versets 1 à 30). L'examen de ces deux passages avait conduit, jusqu'à tout récemment, à la conclusion que le principal résultat de cette réunion avait été de réunir définitivement tout le Saṃgha singhalais au sein de la seule secte du Mahāvihāra, définie comme étant seule orthodoxe, et de défroquer les moines des deux autres sectes, celles de l'Abhayagiri et du Jetavana, qui n'acceptaient pas cette décision ou dont la conduite était jugée incompatible avec les règles de la discipline. Telle était encore l'interprétation qu'en donnait le grand savant singhalais S. Paranavitana dans l'*History of Ceylon* parue en 1960 sous l'égide de l'Université de Ceylan (vol. I, part II, pp. 563-571). C'était du reste ce que voulaient faire admettre les auteurs du *Cūlavamsa*, qui appartenaient à la secte du Mahāvihāra. Nous avons d'abord étudié longuement cette interprétation en suivant point par point le texte pâli, car elle est trop connue pour qu'on la néglige, puis nous avons examiné en détail la thèse brillamment soutenue par un jeune savant singhalais, M. R.A. Gunawardana, dans son livre tout récent : *Robe and Plough*. Celui-ci renouvelle complètement notre vision du bouddhisme de Ceylan à l'époque de Polonnaruwa en utilisant de très nombreuses sources singhalaises et autres, et en portant un regard neuf, lucide, sur les rapports entre la Communauté monastique de l'île et la société laïque.

Comme le montre clairement M. Gunawardana, le concile de Polonnaruwa n'a pas eu pour conséquence la victoire totale du Mahāvihāra et la suppression des deux sectes de l'Abhayagiri et du Jetavana, car on trouve des témoignages littéraires et épigraphiques de l'existence de ces deux dernières bien après le règne de Parakkamabāhu. En outre, l'épuration entreprise par le concile n'a pas touché que des moines de ces deux sectes, mais aussi des *bhikkhu* du Mahāvihāra.

Cette purification a touché des moines des trois sectes et a visé seulement des manquements graves à la discipline, mais non pas des différences dans les enseignements doctrinaux. De cela, M. Gunawardana donne des preuves aussi solides que diverses, dont certaines montrent que, non seulement le concile n'imposa pas la victoire du Mahāvihāra et la suppression de l'Abhayagiri et du Jetavana, mais aboutit au contraire à une réconciliation entre ces trois sectes. Du reste, le Mahāvihāra lui-même faisait preuve depuis longtemps déjà d'une très large tolérance doctrinale, étendue même à certaines thèses du Vajrayāna, et tout porte à croire qu'à cette époque son enseignement ne formait pas un ensemble nettement défini et donc bien distinct de ceux des deux autres *nikāya* singhalais.

De plus, depuis plusieurs siècles, les liens unissant les divers monastères d'une même secte à leur maison mère s'étaient relâchés au point de n'avoir plus qu'une nature administrative et économique, tandis que la solidarité entre les communautés régionales appartenant à des *nikāya* différents avait au contraire augmenté. Parallèlement, la vieille division traditionnelle du Saṃgha singhalais en trois sectes avait perdu peu à peu beaucoup de son importance, au profit d'une autre, en huit « monastères fondamentaux » (*mūla-vihāra*), et les troubles si graves qui avaient précédé et suivi le règne de Vijayabāhu avaient eu pour effet d'accélérer cette évolution.

Les plus anciens de ces monastères fondamentaux avaient été construits dès le VII<sup>e</sup> siècle, et, si leurs débuts avaient été modestes, ils avaient donné naissance à des « fraternités » (*mūla* ou *āyatana*) dont l'importance s'était progressivement accrue. Quatre d'entre elles étaient apparues au sein de l'Abhayagiri, dont la structure semble avoir été assez lâche et l'être devenue davantage encore avec le temps, une autre dépendait primitivement du Jetavana et les trois dernières ont une origine inconnue. Un passage du *Cūlavamsa* (chap. LXXVIII, versets 31 à 47) montre que l'un des principaux résultats du concile de Polonnaruwa fut de réunifier le Saṃgha singhalais en scellant la réconciliation de ces huit fraternités par une généreuse donation royale dont elles profitèrent toutes.

La nature et l'histoire de ces huit *mūla*, auxquels le *Cūlavamsa* ne fait ici et là que des allusions aussi rares que sibyllines, étaient encore tout récemment si énigmatiques que Paranavitana leur consacre seulement quelques lignes prudentes dans l'*History of Ceylon* (p. 748). On doit à M. Gunawardana d'avoir enfin élucidé ce mystère en traitant longuement et clairement ce sujet dans son livre *Robe and Plough*, et nous avons rendu compte en détail des chapitres qu'il lui consacre.

Les dernières heures de cours ont été utilisées à examiner les édifices bouddhiques dus à la généreuse piété du roi Parakkamabāhu et à étudier la campagne militaire qu'il entreprit pour mater une grave révolte de princes singhalais et leur reprendre les fameuses reliques du Bouddha, sa dent et son bol à aumônes, regardées depuis longtemps comme étant les palladia de l'île, les insignes de la souveraineté légitime. Le texte du *Cūlavamsa* qui narre ces événements contient des détails fort intéressants sur la mentalité religieuse des Singhalais de cette époque, tout comme il en contenait dans les passages concernant l'éducation reçue par ce prince dans sa jeunesse et divers rites bouddhiques ou brahmaniques auxquels son père et lui avaient jugé bon de se soumettre.

## 2. Les séjours du Bouddha à Kapilavastu d'après les textes canoniques anciens

Dans toute cette série de cours, il sera exclusivement question des séjours effectués après l'Eveil, et non pas de ceux que le futur Bouddha effectua durant toute sa jeunesse à Kapilavastu. La raison principale en est que les

récits de ces derniers sont presque entièrement légendaires, alors que ceux des premiers peuvent avoir conservé divers éléments historiques, qu'il serait par conséquent intéressant de dégager et d'interpréter.

Les textes canoniques narrant des séjours du Bienheureux dans la ville où il a passé toute sa jeunesse sont nombreux, aussi bien dans les *Sūtra-piṭaka* que dans les *Vinaya-piṭaka*, qu'ils nous aient été conservés en pāli, en sanskrit ou en traduction chinoise. La plupart d'entre eux ne sont liés qu'incidemment à Kapilavastu, et la localisation en cette ville est rendue douteuse, pour certains, par le fait qu'une ou plusieurs versions parallèles indiquent un autre endroit. Il s'agit d'entretiens du Bouddha avec divers disciples, moines ou laïcs, sur des sujets variés, entretiens qui auraient tout aussi bien pu avoir lieu ailleurs. La localisation des autres à Kapilavastu est au contraire déterminée par des particularités de cet endroit, notamment par la présence et l'action de personnages appartenant à la tribu ou même à la famille du Bouddha. Ces textes sont alors des sources du plus haut intérêt, parce que les plus anciennes, pour essayer de connaître ce que furent cette famille et cette tribu, et par conséquent de savoir ce que fut la jeunesse du Bodhisattva, pour deviner tout particulièrement ce qui le détermina à devenir ascète errant et mendiant, à rechercher la Voie de la Délivrance, puis, l'ayant trouvée, à fonder le bouddhisme. Les récits traditionnels de la jeunesse du futur Bouddha sont en effet trop manifestement légendaires et trop tardifs pour que l'historien puisse y glaner autre chose que quelques très rares et vagues échos de cette première partie de la vie du Bienheureux, encore sont-ils tellement déformés par l'abondance des détails visant à la glorification du Bouddha qu'ils sont pratiquement inutilisables.

Notre choix de Kapilavastu pour la localisation des épisodes est donc fondé sur le désir de mieux connaître le milieu dans lequel le futur ascète Gautama a vécu sa jeunesse, et c'est pourquoi notre enquête s'étendra parfois à des récits dont l'action est située ailleurs qu'en cette ville des Śākya mais est en rapport direct, étroit, avec certains habitants de celle-ci. Pour les mêmes raisons, nous négligerons les textes, les plus nombreux cependant, qui ne nous apprennent rien sur la tribu, la famille ou la jeunesse du Bouddha, récits qui auraient pu être localisés ailleurs sans inconvénients. De plus, en supposant même que ces récits soient fondés sur le souvenir d'événements réels, ce que nous sommes bien loin de croire a priori, toute chronologie entre ces épisodes est impossible à établir, car elle varie grandement entre les recueils et les sectes, donc les diverses traditions, et celle des Theravādin n'a donc pas plus de valeur historique qu'une autre. On constate enfin qu'aucun de ces épisodes, même des plus importants, n'est raconté par toutes les sources dont nous disposons, à savoir *Sutta-piṭaka* et *Vinaya-piṭaka* pālis, *Vinaya-piṭaka* en traduction chinoise des Mahāsāṅghika, Mahīśāsaka, Dharmaguptaka, Sarvāstivādin, Mūlasarvāstivādin, divers *āgama* en traduction chinoise, *Mahāvastu*, et d'autres encore d'importance moindre. Cela tend à montrer que ces récits n'ont

été admis dans les recueils canoniques qu'à une époque variée mais relativement tardive en général, qu'ils sont donc restés plus ou moins longtemps négligés, voire ignorés, d'une partie de la Communauté, et par conséquent que leur valeur historique est suspecte. En revanche, en dépit de ces différences, il y a des éléments que l'on retrouve dans toutes ces sources, même lorsqu'ils ne figurent pas dans les mêmes épisodes, et cela prouve l'existence d'un fonds commun de détails traditionnels ou du moins de certaines possibilités d'emprunts entre les sectes, donc d'un accord entre celles-ci sur ces éléments. Cela ne doit cependant pas nous faire illusion, car plusieurs de ces détails sont de toute évidence légendaires et créés de toutes pièces pour glorifier sans mesure la personne du Bienheureux, et par conséquent sa vie.

Le premier retour du Bouddha à Kapilavastu après l'Eveil n'est raconté que par quatre textes, très différents autant par leur longueur, leur structure et leurs détails que par leur origine.

Le plus bref et le plus simple, de beaucoup, est celui des Theravādin (*Vinaya, Mahāvagga*, éd. P.T.S. I, p. 82). Arrivé la veille en venant de Rājagaha, tout seul, le Bienheureux fait sa tournée d'aumônes matinale à Kapilavatthu. Arrivé à la maison du Sākya Suddhodana, il y entre et s'y assied. Aussitôt après commence le récit de l'ordination de l'enfant Rāhula, que nous examinerons plus tard et auquel la courte narration du premier retour sert en somme d'introduction. L'aspect archaïque de celle-ci surprend, surtout quand on la compare aux trois autres textes parallèles : le Bouddha est un simple moine, qui voyage seul et que personne ne vient accueillir quand il revient dans sa ville natale ; il entre comme par hasard chez un certain habitant de celle-ci, donc un Sākya, dont on nous dit seulement qu'il est nommé, ou surnommé (?), Suddhodana, « celui dont le riz bouilli est pur », et qu'il accepte courtoisement de recevoir ce moine chez lui. Apparemment, ce Suddhodana n'est ni le roi des Sākya de Kapilavatthu, ni le père du Bienheureux : ne pourrait-on voir dans ce texte si court et si simple la première apparition de ce personnage qui deviendra vite célèbre, mais qui n'aurait d'abord été rien d'autre qu'un aimable habitant de Kapilavatthu, acceptant de donner au Bouddha, chez lui, un peu de la « bouillie de riz pure » qu'il avait fait préparer pour sa consommation personnelle ?

Le récit des Mahīśāsaka est déjà beaucoup plus long et plus compliqué (*Vinaya*, T. n° 1421, p. 185 b). Apprenant que le Bouddha vient d'arriver près de sa ville et se repose sous un banyan, le roi Suddhodana va lui rendre visite. Émerveillé par l'aspect de l'ascète, il prononce une strophe d'éloges et il s'assied pour écouter le sermon que lui adresse le Bienheureux. Converti sans peine, plein d'enthousiasme, il demande à devenir moine, lui aussi, mais le Bouddha refuse, aussi le roi se contente-t-il d'être un fidèle laïc (*upāsaka*), après quoi, satisfait, il s'en retourne à son palais. Dès son retour, il lance une proclamation, par laquelle il permet à ses sujets de devenir moines bouddhistes. Aussitôt après,

commence le long récit de la conversion de la reine Mahāprajāpatī Gautamī, et non pas, comme dans le texte pāli, celui de l'ordination de Rāhula. Selon toute apparence, la version des Mahīśāsaka est indépendante de celle des Theravādin, elle n'en est pas un développement, malgré la parenté étroite entre les deux sectes. Śuddhodana y est donné comme étant le roi des Śākya de Kapilavastu, titre que lui conservera la tradition postérieure unanime, mais rien n'y indique sa paternité par rapport au Bouddha, comme si l'auteur de ce texte l'avait encore ignorée. C'est aussi le seul texte parvenu à notre connaissance où Śuddhodana demande l'ordination monastique.

La narration de l'*Ekottara-āgama* (T. n° 125, pp. 622c-623c) est beaucoup plus longue et plus complexe que les deux précédentes, et les détails prodigieux y abondent, signe d'une rédaction tardive. Au bord de la Nairāñjanā, où il vient de convertir et d'ordonner moines les trois frères Kāsyapa et leurs mille disciples, le Bouddha songe à aller maintenant à Kapilavastu pour y convertir ses parents et amis. Deux de ses disciples devinent successivement sa pensée et il envoie l'un d'eux, Udaya, avertir le roi Śuddhodana de la prochaine arrivée de son fils. Le roi prépare l'accueil solennel du Bienheureux, qui vient avec sa troupe de moines, et la réunion du père et du fils est l'occasion de plusieurs prodiges. Le Bouddha adresse au roi et à ses sujets un sermon, qui ne manque pas de convertir Śuddhodana et de nombreux Śākya. Le roi ordonne alors à ses sujets de devenir moines, et commence ainsi un autre épisode, celui de l'ordination massive des Śākya. Ce récit peut avoir pour origine, sinon celui des Mahīśāsaka, du moins une tradition très proche, mais il y a ajouté de nombreux éléments, dont beaucoup sont de nature prodigieuse. Śuddhodana y est non seulement désigné comme étant le roi des Śākya, mais aussi le père du Bouddha, et c'est à ce double titre qu'il fait à ce dernier un accueil solennel, celui qu'un souverain puissant doit réserver à un très grand personnage. Ce texte s'inspire en partie de ceux où le Bienheureux est reçu avec de grands honneurs par d'autres rois, notamment par Bimbisāra, roi des Magadha.

Le récit du *Mahāvastu* (éd. Senart, III, pp. 91-125) présente de nombreux points communs, par la structure et les détails, avec celui de l'*Ekottara-āgama*, et c'est un argument, parmi beaucoup d'autres, pour attribuer ce dernier recueil à une secte du groupe des Mahāsāṅghika, donc proche des Lokottaravādin auxquels nous devons le *Mahāvastu*. La narration de celui-ci est plus longue et plus complexe encore que la précédente, toutes les deux dérivant d'une même tradition selon toute apparence. Apprenant l'Éveil et la gloire du Bouddha, les Śākya en informent le roi Śuddhodana et lui proposent d'envoyer un messenger au Bienheureux. Le roi envoie donc Chandaka et Udāyin à Rājagṛha inviter le Bouddha, mais celui-ci commence par donner l'ordination monastique aux deux jeunes Śākya, malgré les réticences de ceux-ci. Cédant aux demandes pressantes d'Udāyin et de Śāriputra, le Bienheureux se met en marche avec ses moines en direction de Kapilavastu. Le roi sort de son

palais pour aller accueillir son visiteur en grande pompe, mais la vue des moines mendiant dans la ville le scandalise par leur aspect et il rentre dans son palais. Apprenant cela, le Bouddha envoie Kālodāyin auprès du roi pour lui donner les explications nécessaires et le faire changer d'attitude. Le messenger ayant accompli cette mission avec plein succès, le roi et ses sujets vont rendre visite au Bienheureux, qui a fait halte hors de la ville. La jeune princesse Yaśodharā, ancienne épouse du Bouddha, guérit miraculeusement la reine Gautamī d'une affection des yeux. Le Bienheureux converse avec Śuddhodana, qu'il convertit au bouddhisme. Dans ce récit comme dans le précédent, Śuddhodana apparaît sous le double aspect de roi des Śākya de Kapilavastu et de père du Bouddha. A noter aussi la présence de l'ex-épouse de celui-ci, qui n'est pas désignée seulement par l'expression « mère de Rāhula » comme dans les versions anciennes, theravādin, mahīśāsaka et dharmaguptaka, de l'épisode de l'ordination de cet enfant, mais sous l'un des noms que lui donne la tradition tardive, Yaśodharā, comme aussi le *Vinaya-piṭaka* des Mahāsāṅghika dans l'un de ses paragraphes (T. 1425, p. 365 b).

Ces quatre récits représentent autant d'étapes successives de la formation de la biographie traditionnelle du Bienheureux. Cette évolution se fait dans le sens d'une glorification progressive de la personne du Bouddha : glorification directe en faisant de celui-ci, qui est d'abord un simple ascète isolé, le maître de nombreux disciples possédant en outre des pouvoirs surnaturels ; glorification indirecte par la personne de son hôte, d'abord un Śākya quelconque, qui devient le roi des Śākya, un roi de plus en plus puissant, désigné en outre comme le père du Bienheureux, ce qui contribue également à rehausser le prestige du Bouddha par l'éclat d'une illustre naissance. Cependant, aucun de ces récits ne repose sur le souvenir de l'événement qu'il raconte, ce premier retour du Bienheureux à Kapilavastu après l'Éveil, tous sont des reconstitutions imaginées par des disciples vivant à des époques et dans des sectes différentes, en utilisant des états non moins différents de la tradition.

Nous avons ensuite commencé à examiner les versions de l'épisode contant l'ordination des jeunes Śākya, en étudiant trois de ces cinq textes, à savoir ceux qui sont contenus dans les *Vinaya-piṭaka* des Theravādin (*Cullavagga*, éd. P.T.S. II, pp. 180-184), des Mahīśāsaka (T. 1421, pp. 16c-17c) et des Dharmaguptaka (T. 1428, pp. 590b-591c). Ces trois récits sont très proches les uns des autres, surtout les deux premiers, et ils se distinguent nettement par leur structure et leurs détails des versions données par l'*Ekottara-āgama* (T. 125, pp. 623c-624b) et par le *Mahāvastu* (éd. Senart, III, pp. 170-178), ces deux dernières présentant entre elles des ressemblances remarquables indiquant la parenté des deux sectes dont elles proviennent.

Le récit des Theravādin peut donc servir de base à l'étude des trois premiers textes. Le Bouddha séjourne à Anupiya, chez les Malla, voisins des Śākya. Chez ces derniers, de nombreux jeunes gens de bonne famille sont devenus

moines bouddhistes. Deux autres, des frères nommés Mahānāman et Anuruddha, discutent pour choisir lequel d'entre eux suivra leur exemple, et le premier réussit à convaincre le second de se faire ascète. Anuruddha va demander à sa mère la permission de quitter le monde, mais cette femme refuse, puis promet son consentement si un grand ami de son fils, Bhaddiya, accepte de se faire moine en même temps. Bhaddiya refuse d'abord, car il est roi des Śākya et ne peut abandonner tout soudain les devoirs qui lui incombent, mais Anuruddha insiste et finit par le faire céder. Peu après, les deux jeunes gens, accompagnés par quelques amis nommément désignés et par leur barbier Upāli, se rendent auprès du Bienheureux. Celui-ci leur donne l'ordination monastique, en commençant par le barbier, sur leur demande car ils entendent lutter ainsi contre leur orgueil, qui est le défaut principal des Śākya. Dans les mois qui suivent, chacun d'eux accomplit des progrès différents en direction de la Délivrance finale. Bhaddiya vient en tête et pratique la méditation en s'exclamant : « Oh bonheur ! », ce qui intrigue les autres moines. Interrogé par le Bouddha, il donne de son comportement une explication telle que le Maître fait son éloge public.

La version des Mahīśāsaka ne diffère guère de celle des Theravādin que par quelques détails. Ainsi, Anupiya est le nom d'une forêt et non pas celui d'une ville, la liste des amis qui accompagnent Anuruddha et l'ex-roi Bhadrīka auprès du Bienheureux est un peu différente, le Bouddha et ses nouveaux disciples vont ensuite à une ville nommée curieusement Bhadrīkā, où il leur prêche sa doctrine, les progrès accomplis par les nouveaux moines diffèrent un peu de ceux que décrits le texte pāli, certaines scènes sont plus développées ou racontées avec d'autres détails sans que cela change vraiment leur signification principale. Dans l'ensemble, les deux versions sont d'accord sur le plan général et sur tous les points essentiels, quoique celle des Mahīśāsaka soit sensiblement plus longue que celle des Theravādin.

On trouve des différences plus grandes dans le récit des Dharmaguptaka, bien que la structure demeure en gros la même. Anupiya est ici le nom d'une région, Bhadrīka n'est plus roi mais un Śākya comme les autres, ce qui oblige l'auteur à transformer assez maladroitement la scène où Anuruddha tente de décider son ami à se faire moine, Bhadrīka allant demander à sa propre mère l'autorisation de quitter le monde, les noms des amis qui accompagnent Anuruddha et Bhadrīka est encore légèrement différente, de même que les progrès attribués ensuite à chacun d'eux.

Deux éléments de ces trois récits ont retenu plus particulièrement notre attention, car ils touchent de très près à divers personnages dont la tradition postérieure fera des proches parents du Bienheureux. Tout d'abord, la présence d'un roi des Śākya, nommé Bhadrīka et qui est encore jeune puisque ami intime d'Anuruddha, d'Ānanda, de Devadatta, dont la tradition fait des cousins du Bouddha, donc des hommes de la même génération que celui-ci.

Or, si ce jeune Bhadrīka est roi des Śākya vers l'époque où le Bienheureux revient à Kapilavastu et convertit une foule de Śākya dont il fait autant de moines de sa Communauté, c'est que Śuddhodana, qui appartient à la génération précédente, n'occupe pas, ou plus, ce trône. Nous savons en fait que les Śākya vivaient sous un régime de république aristocratique et non de monarchie, si bien que ces deux versions de l'épisode ont gardé le souvenir d'un milieu et d'une époque où l'on avait déjà oublié cette réalité mais où l'on n'avait pas encore fait de Śuddhodana, père du Bouddha ou non, le roi des Śākya.

En outre, et c'est là aussi un signe d'ancienneté, dans aucun de ces trois textes, Anuruddha, Ānanda, ni Devadatta ne sont nulle part désignés comme étant des cousins germains du Bienheureux, comme l'admettra la tradition postérieure unanime, et si Nanda est nommé par les Dharmaguptaka parmi les compagnons des précédents, rien ne permet de voir en lui le demi-frère du Bouddha.

Comme on le voit par les exemples donnés par ces trois versions du récit de l'ordination des jeunes Śākya comme par les quatre qui racontent le premier retour du Bienheureux à Kapilavastu, l'étude détaillée et comparée de ces textes canoniques réserve des surprises aux lecteurs dont l'esprit n'est pas obnubilé par une croyance aveugle en la biographie traditionnelle du Bouddha.

A. B.

#### PUBLICATIONS

« Un personnage bien mystérieux : l'épouse du Buddha », *Indological and buddhist Studies*, Faculty of Asian Studies, Canberra, 1982, p. 31-59.

« Légende bouddhique », *Corps Ecrit*, n° 3, Paris, 1982, p. 19-24.

#### AUTRES ACTIVITÉS

« La vie au-delà de la mort dans le bouddhisme », entretien à Radio-Canada, Paris, 24 mai 1983.

« Le bouddhisme antique », série de cinq conférences suivies d'une table ronde, séminaire sur les philosophies indiennes, Scuola di Studi superiori in Napoli, Naples, 30 mai - 4 juin 1983.