

Étude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

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

Trois autres chapitres du *Cūlavamsa* content longuement les exploits guerriers du roi Parakkamabāhu, soit à l'intérieur de Ceylan pour soumettre des princes rebelles (LXXV), soit à l'extérieur où le belliqueux souverain entra en conflit avec le roi de Birmanie, puis avec les Tamouls (LXXVI et LXXVII). Nous nous sommes bornés à résumer ces chapitres, en examinant seulement en détail les éléments touchant directement au bouddhisme et ceux qui éclairent d'une lumière singulière l'influence réelle exercée par l'enseignement du Bienheureux sur les Singhalais de cette époque.

Ainsi, l'auteur du *Cūlavamsa*, moine de haut rang, n'a pas un mot de compassion pour les victimes civiles ou militaires de ces combats. Au contraire, il loue hautement le roi et ses généraux pour leurs faits d'armes, même les plus atroces, et il approuve tacitement le cruel traitement infligé aux prisonniers de guerre. Ceux-ci, qu'ils soient des rebelles singhalais et bouddhistes comme lui ou des Tamouls hindous, sont pendus, empalés ou brûlés vifs.

Le fait que ses adversaires soient des bouddhistes comme lui, et même plus précisément des Theravādin, Singhalais rebelles ou Birmans, ne retient nullement Parakkamabāhu de lancer ses armées contre eux. L'orgueil et l'esprit belliqueux du roi saisissent le moindre prétexte pour entrer en guerre, que ce soit un traitement vexatoire infligé à ses envoyés par le roi de Birmanie ou l'appel à l'aide que lui adresse le roi des Paṇḍu assiégé dans sa capitale Madhurā, et il s'ensuit des mois ou des années de massacre, de pillage, de ruine et de misère, pour la plus grande gloire du souverain singhalais.

La Communauté monastique n'intervient qu'une seule fois pour mettre fin à ces conflits, encore est-ce à la prière des malheureuses populations birmanes, sans doute transmise par les doyens de leurs propres moines. Les représentants des trois sectes (*nikāyattavāsino*) bouddhiques de Ceylan vont

alors demander à Parakkamabāhu de faire la paix avec le roi de Birmanie et contribuent ainsi à rétablir les bonnes relations politiques et économiques entre les deux Etats où domine la foi theravādin. Dans la mesure où cette information est exacte, le rôle du Saṃgha, pour bénéfique qu'il soit, est cependant restreint et très tardif. Cela donne une idée des limites de l'influence que la Communauté monastique pouvait exercer sur le roi de Ceylan : malgré toutes les marques de vénération et la générosité que celui-ci prodiguait aux moines, la prudence, tout autant pour le moins que le détachement des affaires de ce monde, devait retenir les ascètes bouddhistes de s'opposer aux projets guerriers de l'irascible souverain. Le même passage du *Cūlavamsa* (LXXVI, 69-75) prouve en outre qu'à cette époque, plusieurs années après le fameux concile qui avait épuré et réorganisé le Saṃgha de l'île, les trois sectes, non seulement existaient encore, mais demeuraient sur un même plan d'égalité puisqu'elles pouvaient entreprendre une démarche commune et importante auprès du roi Parakkamabāhu.

Au cours de la longue guerre qui porta les armées singhalaises sur le sol indien pour secourir le roi des Paṇḍu, une importante partie des prisonniers tamouls fut épargnée, amenée à Ceylan et utilisée à réparer plusieurs des monuments bouddhiques de l'île. Le premier des sanctuaires auxquels ils travaillèrent fut le fameux Mahāthūpa d'Anurādhapura, et l'achèvement de sa restauration donna lieu à une fête splendide que le *Cūlavamsa* (LXXVI, 109-120) décrit en détail, en soulignant la dévotion du roi. On ne peut toutefois s'empêcher de penser que celle-ci n'était pas désintéressée et que Parakkamabāhu espérait voir les mérites de cette pieuse action fructifier sous forme de victoire totale dans la guerre qui l'opposait aux Tamouls.

Les deux chapitres suivants du *Cūlavamsa* (LXXVIII et LXIX) traitent des constructions aussi diverses que nombreuses accomplies sur les ordres de ce grand souverain, dont les talents de bâtisseur et d'administrateur étaient égaux à la valeur guerrière. Le premier de ces deux chapitres concerne exclusivement les monastères (*vihāra*) et les bâtiments de toutes sortes situés dans leur enceinte, qui sont l'objet de descriptions très détaillées et presque systématiques. Leur étude attentive, confrontée avec les nombreux résultats des travaux des archéologues, épigraphistes et historiens, s'est avérée d'un très grand intérêt. Il en fut de même de celle du chapitre suivant, qui décrit les parcs (*uyyāna*), plus spécialement ceux qui entouraient les monastères, mais qui s'étend aussi aux très nombreux petits établissements religieux divers dispersés dans toute l'île ainsi qu'au vaste système d'irrigation dont Parakkamabāhu avait doté le pays pour en assurer la prospérité économique. Une importante partie de ces réservoirs et de ces canaux appartenait du reste à la Communauté, qui devait à la générosité royale la possession de grandes étendues de terres cultivées, rizières, vergers, etc...

L'examen de ces deux chapitres est très instructif de ce qu'était l'organi-

sation des monastères et la vie des moines sous le règne de Parakkamabāhu. Nous avons souligné tout ce que cela impliquait touchant l'adaptation des antiques règles de discipline, définies par le *Vinaya-piṭaka* pāli, aux nouvelles conditions d'existence des *bhikkhu* de Ceylan, surtout de ceux qui habitaient près de la capitale.

Le trait le plus frappant est la richesse, le luxe même, des grands monastères de Polonnaruwa. Cela concernait non seulement les sanctuaires où étaient vénérées les reliques et les images du Buddha, mais aussi les résidences des moines, y compris de ceux qui s'astreignaient volontairement à pratiquer toutes les austérités permises aux disciples du Bienheureux (*sabba-dhutaṅga-dhara*). Les habitations de ces derniers étaient en effet « de grand prix » (*mahaggha*), « embellies » (*sobhita*) de toutes sortes de décorations, y compris d'ouvrages de peinture variés (*nānā-vicitta-kammanta*), et tout était fait, nous dit-on, pour rendre agréable le séjour (*sukha-vāsāya*) de ces « ascètes » (LXXVIII, 92-95).

La description de chacun des grands monastères de Polonnaruwa nous renseigne sur le nombre et souvent la structure ou la décoration des différentes sortes de bâtiments qui y étaient situés : résidences (*pāsāda*) à un ou deux étages réservées aux doyens et aux moines confirmés, dortoirs (*gabbhaghara*) pour les jeunes et les novices, réfectoires (*bhojanasālā*), cuisines (*aggisālā*), promenoirs (*caṅkama*), maisons de bains (*nahānakoṭṭhaka*), latrines (*vaccakuṭī*), salles de prédication (*dhammasālā*), bibliothèques (*potthakālaya*). Les temples (*patimāghara*) et les tumulus ou sanctuaires (*cetiya*, *dhātugabbha*) sont, bien entendu, décrits avec beaucoup plus de détails, à la fois pour leur architecture, leur ornementation et les objets sacrés, reliques ou statues, qu'ils offraient à la vénération des fidèles. Il est aussi question, dans ces deux chapitres, des bâtiments destinés à abriter les moines en voyage, pour un pèlerinage ou une autre raison, et dont le roi fit établir un réseau assez dense, le long des principales routes de l'île (LXXIX, 17).

Le *Cūlavamsa* ne manque pas de définir avec précision les limites (*simā*) des principaux monastères de la capitale (LXXVIII, 63-69), ce qui nous donne une bonne idée de leur étendue. A cette occasion, il décrit en détail l'intéressante cérémonie de la pose des bornes (*nimitta-pāsāna*) marquant ces limites : entouré de toute sa cour, le roi y participe en traçant un sillon avec une charrue d'or tirée par l'éléphant royal, pendant que les moines enlèvent les anciennes bornes et placent les nouvelles aux endroits définis (LXXVIII, 56-62).

Parakkamabāhu fit construire aussi deux grands ensembles de monuments, chacun d'eux ayant pour centre un tumulus (*cetiya*) de grandes dimensions, l'un à l'endroit où il était né, l'autre à celui où le corps de sa

mère avait été incinéré. Ces deux groupes d'édifices, dont la description souligne l'ampleur et la richesse (LXXIX, 61-65 et 71-75), révèlent l'intention de faire entrer les personnes du roi et de ses parents dans une catégorie analogue à celle où était située la personne sacrée du Buddha. Certes, le *Cūlavamsa* ni aucun autre document ne prétendent que Parakkamabāhu fût un *buddha*, ni même un *bodhisatta* comme cela avait été dit de certains de ses prédécesseurs, mais ce passage de la chronique laisse à entendre que ce roi devait être considéré comme appartenant à la classe des souverains universels (*cakkavatti-rājā*) et honoré comme tel.

Son long règne (1153-1186) fut probablement celui sous lequel Ceylan, et le bouddhisme singhalais par conséquent, connurent leur plus grande prospérité et leur plus grand éclat. Peu après sa mort, l'île retomba malheureusement sous la domination de ses vieux démons et elle subit une période d'instabilité de trente ans, qui mit fin à l'époque de Polonnaruwa. Seul, le règne de Nissanka Malla (1187-1196) se déroula en paix, et ce roi, auquel le *Cūlavamsa* n'accorde que quelques lignes (LXXX, 19-26), se révèle, dans les nombreuses inscriptions qu'il nous a laissées, un excellent souverain, ayant les qualités d'administrateur et de constructeur de Parakkamabāhu, dont il fit achever de nombreux travaux, sans en avoir le caractère belliqueux. Au contraire, Māgha, le dernier roi de Polonnaruwa, un usurpateur venu du Kaliṅga (Orissa), fut l'un des plus cruels souverains de Ceylan (1215-1236) (*Cūlavamsa*, LXXX, 54-79). Ennemi acharné du bouddhisme, il fit démolir de nombreux sanctuaires, il tourmenta les moines et les fidèles laïcs, il détruisit les livres des bibliothèques des *vihāra*, il fit disparaître les saintes reliques après avoir abattu les tumulus qui les contenaient, il s'empara des richesses appartenant au Buddha et au *Samgha*, et il distribua les bâtiments monastiques à ses guerriers, qui s'y installèrent.

2. Les séjours du Buddha à Kapilavastu d'après les textes canoniques anciens (suite).

Nous avons d'abord examiné les autres récits de la conversion des jeunes śākya, en commençant par celui de l'*Ekottara-āgama* (T. n° 125, p. 623c-624b).

Il fait immédiatement suite à la narration du premier retour du Buddha à Kapilavastu après l'Éveil, que nous avons étudiée l'année précédente. Il est très différent, à tous égards, des trois récits des Theravādin, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, ce qui renforce l'hypothèse de l'appartenance de l'*Ekottara-āgama* à une secte du groupe des Mahāsāṃghika. En particulier, le roi Śuddhodana y joue le rôle principal d'un bout à l'autre, alors qu'il est totalement absent des trois autres versions, et le barbier Upālī, dont celles-ci content en détail et louent le comportement édifiant,

est au contraire entièrement ignoré du récit de l'*āgama*. Cela correspond évidemment à d'importantes différences de structure : par exemple, l'ordination des jeunes Śākya n'est pas consécutive à la fuite de ceux-ci, mais elle est l'occasion d'une cérémonie splendide, à laquelle participent le roi et toute sa cour, notamment ses trois frères Droṇodana, Śuklodana et Amṛtodana. Autres détails intéressants : Devadatta est désigné comme étant le frère d'Ānanda et Anaruddha comme celui de Nanda, sans qu'on précise pourtant les relations familiales de ces quatre hommes avec le Buddha. Enfin, dans les louanges que celui-ci adresse à ses principaux disciples, Udāya est comblé d'éloges et il est associé à Ājñāta Kauṇḍinya, Mahānāman, Vāṣpa et Subāhu (?) pour former le groupe des cinq premiers moines, ordonnés à Bénarès.

Un autre *sūtra* du même recueil (T. n° 125, pp. 802b-806a) raconte l'histoire de Devadatta selon une tradition inconnue des Theravādin. Le Bienheureux refuse d'accepter ce Śākya parmi ses ascètes, ce qui suscite chez Devadatta une haine tenace envers le Buddha. Il réussit à se faire passer pour moine et à apprendre d'un ascète savant, qu'il dupe, des méthodes de méditation permettant d'acquérir des pouvoirs surnaturels. Il utilise ensuite ces derniers pour conquérir la faveur du prince Ajātaśatru et faire de celui-ci son complice dans les crimes que la tradition lui attribue.

Le récit du *Mahāvastu* (éd. Senart, t. III, pp. 170-182) diffère à la fois des trois versions apparentées des Theravādin, Mahīśāsaka et Dharmaguptaka, et de celle de l'*Ekottara-āgama*. Comme dans cette dernière, le roi Śuddhodana y joue un rôle important et il participe, avec ses trois frères, Śuklodana, Śukrodana (!) et Amṛtodana, à la brillante cérémonie de l'ordination des jeunes śākya. Ānanda, Anuruddha, Devadatta, Nandana et Nandika sont ici désignés comme étant les fils des trois frères du roi Śuddhodana, et par conséquent les cousins germains du Bienheureux. Au contraire du *sūtra* de l'*Ekottara-āgama*, le *Mahāvastu* fait d'Upāli un personnage de premier plan, qui éclipse les neveux du roi et est hautement loué par le Buddha, lequel lui consacre même tout un *jātaka* (*Ibid.* pp. 182-197).

Il semble bien que nous soyons ici en présence de deux traditions indépendantes, l'une représentée par les trois récits des Theravādin, Mahīśāsaka et Dharmaguptaka, l'autre par la version de l'*Ekottara-āgama*, fixée toutefois nettement plus tard que les trois autres narrations. La première de ces deux traditions paraît remonter à une époque très ancienne, par sa vraisemblance, l'absence totale du roi Śuddhodana et celle de toute précision sur les liens familiaux entre les jeunes śākya qui y sont nommés comme entre ceux-ci et le Buddha. Quant au récit du *Mahāvastu*, au moins aussi tardif et surchargé de détails glorificateurs que celui de l'*āgama*, ses auteurs ont manifestement puisé aux deux traditions et y ont ajouté des éléments nouveaux avec la liberté et l'imagination des auteurs bouddhistes.

La valeur historique de ces narrations se réduit à peu de choses. On peut regarder comme hautement vraisemblable qu'un certain nombre des moines qui suivaient le Bienheureux aient appartenu à sa propre tribu, celle des śākya, et que tel fut notamment le cas des grands disciples nommés Anuruddha, Ānanda et Devadatta ainsi que du barbier Upāli.

Nous avons ensuite étudié l'épisode célèbre de l'ordination de Rāhula, dont la tradition unanime fait le fils du Buddha. Il présente pour nous l'intérêt de mettre en scène d'autres personnages de la proche famille du Bienheureux, d'abord la mère de l'enfant, donc l'ex-épouse du Buddha, puis le père de celui-ci, Śuddhodana. Ayant primitivement pour but de justifier une importante règle de discipline touchant l'ordination des enfants, il n'est pas surprenant d'en trouver la narration exclusivement dans les *Vinaya-piṭaka*, à savoir ceux des Theravādin, des Mahīśāsaka, des Dharmaguptaka et des Lokottaravādin (*Mahāvastu*), ainsi que dans l'abrégé intitulé *Vinaya-mātrkā*, qui doit appartenir aux Dharmaguptaka. Cet épisode est absent des recueils disciplinaires des Mahāsāṃghika et des Sarvāstivādin, mais il était connu de ces deux sectes, puisque ces deux ouvrages y font chacun une rapide allusion (T. 1425, p. 365b ; T. 1435, p. 152c). En outre, l'un et l'autre utilisent en l'adaptant la scène de la démarche de Śuddhodana auprès du Buddha pour justifier la même règle par un autre épisode, comme nous le verrons.

Le récit des Theravādin est bien connu (*Mahāvagga*, éd. P.T.S., t. II, pp. 82 sq.). Il fait immédiatement suite à celui, très court, du premier retour du Bienheureux à Kapilavastu, qui lui sert d'introduction. Etant entré chez Śuddhodana pour mendier, le Buddha est reconnu par la « mère de Rāhula » (*Rāhula-mātā*), qui dit à son fils : « C'est ton père. Va lui demander ton héritage ». L'enfant obéit et suit le Maître, qui le mène auprès de Sāriputta, auquel il enjoint de donner l'ordination mineure (*pabbajjā*) à Rāhula. Peu après, Śuddhodana vient prier le Bienheureux d'interdire aux moines d'ordonner désormais des enfants sans le consentement de leurs parents, en justifiant sa demande par la douleur que lui ont causée les départs successifs, pour la vie ascétique, de ses deux fils puis de son petit-fils Rāhula. Le Buddha énonce alors devant ses disciples une nouvelle règle conforme au souhait de Śuddhodana.

Parmi les nombreux détails de cette narration qui ont retenu notre attention, notons les deux principaux. D'abord, Śuddhodana n'est nulle part désigné comme étant roi, mais sa prière indique clairement qu'il est le père du Buddha et de Nanda, et le grand-père de Rāhula. Cela conduit à supposer que cette paternité fut attribuée avant la royauté à ce personnage par la tradition. En revanche, la « mère de Rāhula », dont le nom personnel est tu, reçoit ici le titre de reine (*devī*), mais il s'agit là très certainement d'une addition tardive, car ce détail manque dans les deux versions des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka.

Celles-ci (T. 1421, pp. 116c-117a pour la première et T. 1428, pp. 809c-810a pour la seconde) sont en effet, une fois de plus, très proches du récit des Theravādin. Elles en diffèrent surtout par la royauté attribuée nettement par elles à Śuddhodana, royauté qu'elles refusent au contraire à la mère de Rāhula, dont elles ignorent le nom personnel comme le texte pāli. Notons aussi que la narration des Mahīśāsaka est immédiatement précédée d'un paragraphe dans lequel des moines donnent à des enfants des śākya l'ordination sans y être autorisés par leurs parents, ce qui provoque l'indignation de ceux-ci, et qu'elle se termine par le blâme infligé par le Bienheureux à ses disciples coupables de cette faute ; nous retrouvons là deux des principales scènes de l'épisode par lequel les Mahāsāṃghika (T. 1425, p. 421a-b) et les Sarvāstivādin (T. 1435, p. 152c) justifient la même règle sans conter l'ordination de Rāhula.

Le court récit de la *Vinaya-mātrkā* (T. 1463, p. 816b), nettement plus proche de celui des Dharmaguptaka que des deux autres, en diffère sur un point important : il donne le nom de la mère de Rāhula, qu'il appelle Gopī, nom que lui donneront aussi le *Lalitavistara* et le *Suvarṇaprabhāsottama-sūtra*.

La narration des Lokottaravādin (*Mahāvastu*, éd. Senart, t. III, pp. 254-272) est beaucoup plus longue que les quatre autres et elle en est aussi fort différente dans sa complexité. Le Buddha vient déjeuner avec ses moines chez la reine Mahāprajāpatī Gautamī, et l'enfant Rāhula, qui est présent, se sent vivement ému par la personne de l'illustre visiteur, dont il devine confusément l'identité. Il interroge avec insistance sa mère Yaśodharā sur l'absence mystérieuse de son père, mais la princesse tente de l'égarer par ses réponses, car les śākya ont menacé de mort quiconque dirait que Rāhula est le fils du Bienheureux. Elle finit quand même par révéler la vérité à son fils, et celui-ci va aussitôt saisir un coin de la tige du Buddha, ce qui fait hurler les femmes présentes. Alerté par leurs cris dont il comprend la signification, le roi Śuddhodana accourt auprès du Bienheureux et le supplie d'empêcher l'enfant de quitter sa famille, pour que la lignée royale ne s'éteigne pas. Le Buddha refuse, car il sait que Rāhula est parvenu à sa dernière existence. Le roi obtient cependant un délai de sept jours, dont Yaśodharā profite pour essayer de dissuader son fils de devenir moine en lui dépeignant la vie ascétique sous les couleurs les plus sombres, mais en vain. L'ordination du jeune prince donne lieu à une cérémonie digne de son rang, qui est décrite en détail. Un peu plus tard, le Bienheureux vient déjeuner chez Yaśodharā, qui tente alors de ramener à elle, à la vie laïque et conjugale, son ancien époux, mais celui-ci demeure insensible à ses efforts de séduction utilisant les talents gastronomiques et les toilettes somptueuses.

Outre de nombreux détails prodigieux et autres destinés à glorifier le Buddha et plusieurs scènes nouvelles qui font rebondir l'action, la version

du *Mahāvastu* se distingue des autres par certains éléments importants. Tout d'abord, il n'est plus du tout question de la règle interdisant d'ordonner moine un enfant sans le consentement de ses parents, qui était le but de tout l'épisode dans les autres textes. Cela donne un sens nouveau à la prière de Śuddhodana, qui intervient avant l'ordination de Rāhula, en visant à empêcher celle-ci, et non quand elle a déjà eu lieu. De plus, la mère de Rāhula, restée anonyme et disparaissant aussitôt après avoir indiqué son père à son enfant, est devenue un personnage considérable, nommé Yaśodharā, princesse et épouse autant que mère, dont le caractère et l'action sont décrits en détail avec beaucoup de sensibilité, voire de vraisemblance. Cependant, il n'y a rien là qui ait la moindre valeur historique, tout y est œuvre de pure imagination, et les auteurs ont considérablement remanié un récit qui devait être, à l'origine, assez proche de ceux des Theravādin, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka.

Le noyau de ces derniers textes est très probablement composé de la scène de l'intervention de Śuddhodana et de celle où le Buddha énonce la nouvelle règle. Ce noyau, on le retrouve dans les narrations des Mahāsāṃghika et des Sarvāstivādin qui justifient cette règle, non pas par l'ordination précédente de Rāhula, mais par celle d'un certain nombre de jeunes śākya par des moines, ce que rappelle aussi, nous l'avons vu, la version des Mahīśāsaka, laquelle combine assez maladroitement les deux traditions. Ce noyau, donc connu des Mahāsāṃghika et des Sarvāstivādin comme des trois autres sectes, remonte vraisemblablement à une époque antérieure au schisme qui sépara les seconds des trois derniers, peut-être même au premier schisme, qui donna naissance aux Mahāsāṃghika et aux Sthaviravādin. Ce sont les Sthaviravādin non-sarvāstivādin qui, vers la fin du III^e siècle avant notre ère, auraient construit l'épisode de l'ordination de Rāhula autour de ce noyau plus ancien.

Cela nous a conduit à étudier de plus près le personnage de Śuddhodana et le rôle qui lui est attribué dans les différentes versions de la scène où il intervient auprès du Bienheureux, y compris dans celles des Mahāsāṃghika et des Sarvāstivādin. Contrairement à ce que l'on pense généralement, Śuddhodana n'apparaît guère, dans les textes canoniques anciens, que dans les récits du premier retour du Buddha à Kapilavastu et de l'ordination de Rāhula ou des jeunes śākya, et il est aussi mentionné dans un ou deux *sūtra* qui donnent la généalogie du Buddha, dont le *Mahāpadāna-sūtra*. Il est assez clair que, de ces très rares textes, celui dont la version primitive est la plus ancienne est précisément la scène où Śuddhodana vient demander au Bienheureux de modifier la règle touchant l'ordination des mineurs.

L'examen des différentes versions de cette scène, y compris celles des Mahāsāṃghika et des Sarvāstivādin, permet de comprendre, semble-t-il, comment s'est constituée, par étapes, la personnalité prêtée à cet homme.

Dans le récit primitif, qui devait remonter au IV^e siècle avant notre ère, il n'était que le père du Bienheureux, et le nom qu'on lui donnait et qui restera le sien, ce « śuddhodana » surprenant à maints égards, n'était sans doute tout d'abord qu'un surnom indiquant son appartenance, et par conséquent celle de son fils le Buddha, à une haute caste où l'on consommait exclusivement du « riz bouilli pur ». On lui confia cette démarche auprès du grand ascète parce que l'on pensait à juste titre que le père de celui-ci était l'homme ayant le plus d'influence, sinon d'autorité, sur le Bienheureux pour obtenir de ce dernier la modification désirée de la règle. Plus tard, quand on eut oublié que les śākya formaient une république aristocratique et non pas une monarchie, on fit de ce śuddhodana, déjà père du Buddha, le roi des śākya, régnant à Kapilavastu. Il ressort de tout cela que les premières générations de disciples, celles du V^e siècle, n'avaient conservé aucun souvenir précis du père de leur Maître, probablement même pas son nom personnel.

Nous avons examiné ailleurs le problème posé par la « mère de Rāhula » dans un article intitulé « Un personnage bien mystérieux : l'épouse du Buddha » (*Indological and buddhist Studies*, Canberra, 1982, pp. 31-59). Quant à Rāhula, une étude complète de l'ensemble des textes canoniques où il figure reste encore à faire, et l'on ne peut ici que présenter quelques hypothèses. L'existence d'un moine nommé Rāhula dans la Communauté primitive est fort probable, et l'on peut aussi admettre qu'il était né chez les śākya et qu'il était nettement plus jeune que le Bienheureux. La principale question est de savoir s'il était vraiment le fils de celui-ci, comme la tradition le croira unanimement, et, s'il ne l'était pas, de deviner pourquoi et quand s'est formée cette croyance.

Les derniers cours ont été consacrés à l'étude d'un autre épisode célèbre, celui de l'ordination de Mahāprajāpatī Gautamī et de la création de l'ordre des nonnes (*bhikṣuṇī*). Nous nous sommes contentés d'examiner les premières scènes, les seules qui sont localisées à Kapilavastu, et de résumer le reste en concentrant cependant notre attention sur la partie du plaidoyer d'Ānanda qui définit les relations existant entre Gautamī et le Bienheureux.

Cet épisode est conté dans les *Vinaya-piṭaka* des Theravādin (*Cullavagga*, éd. P.T.S., t. II, p. 253), des Mahīśāsaka (T. 1421, p. 185b-c), des Dharmaguptaka (T. 1428, p. 922c) et des Mahāsāṃghika (T. 1425, pp. 365b, 471a, 514a-b), dans la *Vinaya-mātrkā* (T. 1463, p. 803a), dans le *Gotamisutta* pāli (*Āṅguttara-nikāya*, éd. P.T.S., t. IV, p. 274), presque identique au texte du *Vinaya-piṭaka* des Theravādin, et dans le *Madhyama-āgama* des Sarvāstivādin (T. 26, p. 605a-b ; T. 60, p. 856a-b, autre traduction chinoise du même texte). Il est au contraire absent de l'*Ekottara-āgama* et du *Mahāvastu* comme du *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin, mais ces derniers nous en donnent leur propre version dans leur *Madhyama-āgama*. Les trois

passages du *Vinaya-piṭaka* des Mahāsāṃghika se réduisent malheureusement à une simple allusion (T. 1425, p. 365b) et aux premières phrases du récit (*Ibid.*, pp. 471a et 514a-b), de sorte que nous ignorons presque tout des narrations composées par cette secte et celles qui en sont issues, notamment les détails si intéressants touchant aux relations de parenté entre Gautamī et le Buddha.

Lors d'un séjour de celui-ci à Kapilavastu, Mahāprajāpatī Gautamī vient lui demander de permettre aux femmes d'obtenir l'ordination monastique, mais le Buddha refuse résolument. Plus tard, quand le Bienheureux est loin du pays des śākya, Gautamī le rejoint et sa prière est transmise au Maître par Ānanda. Celui-ci plaide si bien la cause de la femme que le Buddha consent enfin à fonder l'ordre des nonnes, mais en soumettant celles-ci à des règles sévères. Tel est, en substance, le récit de cet épisode, dont les différentes versions ne se distinguent guère que par des variantes peu importantes. Il est donc aisé de restituer la version primitive, au moins celle du groupe des Sthaviravādin, et de rechercher les raisons qui lui ont donné naissance, le but évident de l'épisode étant la fondation de l'ordre des nonnes. Comme on ne peut douter que celle-ci remonte au Bienheureux lui-même, lui seul ayant l'autorité nécessaire pour cela, on est conduit à attribuer le triple refus que lui prêtent les scènes initiales à la misogynie de disciples vivant un ou deux siècles après sa mort.

C'est naturellement le personnage de Mahāprajāpatī Gautamī qui a surtout attiré et retenu notre attention. Si la seconde partie de son nom, Gautamī, prouve sa parenté avec le Buddha, lui-même appelé Gautama, la première partie, Mahāprajāpatī, pose des questions. Si l'on accepte l'explication traditionnelle qui en fait le synonyme de « reine », plus précisément « épouse principale du roi », en l'occurrence de śuddhodana, on peut se demander si, à l'origine la plus lointaine de cet épisode, cette femme n'était pas tout simplement la propre mère du Bienheureux. Cela justifierait pleinement sa démarche auprès de celui-ci, car, de toutes les femmes, elle était alors la mieux placée pour faire aboutir sa demande au résultat espéré. La majeure partie des arguments utilisés par Ānanda pour fléchir le Buddha s'accorde entièrement avec cette hypothèse, et cela dans toutes les versions. Plus tard, quand se fut imposée la croyance en la mort prématurée de la mère du Bodhisattva peu après la naissance de celui-ci, on aurait fait de Gautamī la tante adoptive et la nourrice du futur Buddha, en ajoutant au plaidoyer d'Ānanda quelques nouveaux arguments adaptés à cette transformation du personnage de Gautamī.

Les traductions de la première partie du nom de celle-ci données par le *Madhyama-āgama* des Sarvāstivādin et par le *Vinaya-piṭaka* des Mahāsāṃghika sont intéressantes mais elles ne permettent malheureusement pas d'en apprendre plus sur cette femme. Ta-ngaī, « Grande affection » et

Ta-ngaī-tao, « Voie de la grande affection », ne font en effet que confirmer la qualité principale de Gautamī, qualité qui est justement à la base de l'argumentation d'Ānanda. Ces deux formes supposent une forme sanskrite *Mahā-preman ou *Mahā-prema-pathin, qui ressemble curieusement à Mahā-prajā-patī mais qui a un sens bien différent et qu'il est impossible d'interpréter comme signifiant « épouse principale du roi ». D'ailleurs, śuddhodana est totalement absent de tout l'épisode, dans toutes ses versions, et aucune allusion n'y est faite non plus au rang royal de Gautamī, si ce n'est l'interprétation traditionnelle de Mahāprajāpatī. Cela semble montrer que la parenté étroite de cette femme par rapport au Buddha est antérieure, dans la formation de la tradition, à la royauté qu'on lui attribua sans doute par simple déduction, quand on eut fait monter śuddhodana, père du Bienheureux, sur le trône des śākya.

A. B.

PUBLICATION

« Le bouddhisme et la demeure », *Corps Ecrit*, n° 9, Paris, 1984, p. 95-102.