

Etude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

1. *Aspects du bouddhisme indien décrits par les pèlerins chinois*

Quelques-uns des moines bouddhistes chinois qui vinrent en Inde, du IV^e au VIII^e siècle de notre ère, visiter les lieux saints de leur religion, recueillir les enseignements des maîtres indiens et se procurer des copies des textes canoniques et autres nous ont laissé des rapports complets et détaillés de leurs voyages. Ces ouvrages sont pour nous des documents extrêmement précieux pour connaître le bouddhisme indien de cette époque, observé et décrit par leurs auteurs avec l'exactitude et la précision qui caractérisent les historiens chinois. Ces récits de voyage sont bien connus et ils ont tous été traduits en anglais et en français depuis longtemps, mais aucune étude systématique des innombrables informations fournies par eux n'avait encore été faite. Bien entendu, ce sont les textes chinois eux-mêmes, et non leurs traductions occidentales, qui ont servi de bases à notre examen.

Cette année, nous avons ainsi utilisé l'ouvrage de Fa-hien, intitulé *Fo-kouo-ki* ou « Mémoire sur les pays bouddhistes » (édition de Taishô Shinshû Daizôkyô n° 2085). Né vers 340 au Chan-si, Fa-hien quitta Tch'ang-ngan en 399 et, par l'Asie Centrale, il atteignit en 402 les confins nord-ouest de l'Inde. Il parcourut lentement le Penjab et le bassin du Gange jusqu'au Bengale, où il s'embarqua pour Ceylan. Après avoir séjourné deux ans dans cette île, il repartit par la voie maritime, s'arrêta cinq mois à Java et toucha enfin la côte chinoise en 412. Son récit de voyage, assez bref, est précieux à cause de sa date et de l'itinéraire qu'il a suivi.

A de très rares exceptions près, Fa-hien ne signale en Inde aucun élément proprement mahâyâniste. Cela est fort surprenant, puisque le Mahâyâna était alors en plein développement dans ce vaste pays et que le pèlerin chinois était lui-même un de ses adeptes, comme le prouvent ses ferventes prières au bodhisattva Avalokiteśvara lorsqu'il se trouve en péril dans des tempêtes.

S'il faut l'en croire, les personnages auxquels s'adresse la dévotion des bouddhistes indiens au début du V^e siècle sont presque exclusivement des

bouddhas connus des textes canoniques anciens dits *Tripitaka*, à savoir le bouddha historique, Gautama surnommé Śākyamuni, et ses trois derniers prédécesseurs. Ils forment tous les quatre un groupe bien défini, dont Fa-hien a trouvé les traces en divers endroits de l'Inde gangétique. Leur lointain précurseur Dīpaṅkara n'apparaît qu'une fois, près de l'actuelle Kaboul. Quant au prochain bouddha, Maitreya, notre voyageur ne paraît en avoir entendu parler que dans cette même région et à Ceylan, mais non dans l'Inde propre.

C'est le bouddha historique, Gautama, qui concentre sur sa personne la presque totalité de cette dévotion. Les bouddhistes indiens recherchent et trouvent alors partout des succédanés de sa présence sous la forme des traces qu'il y aurait laissées ou des monuments élevés en son souvenir et en mémoire des actions qu'il aurait accomplies en ces lieux. En multipliant ces endroits et ces objets regardés comme sacrés, en les répartissant dans toute l'Inde et les pays voisins, on offrait au plus grand nombre d'hommes des occasions de rendre un culte au Bouddha, donc d'acquérir des mérites très importants. De plus, on sacrailisait ainsi la plus grande partie du territoire de l'Inde et des régions proches, au bénéfice de la Communauté monastique et aussi des rois alliés à celle-ci.

D'autres sortes d'êtres sont encore proposés à la vénération des fidèles bouddhistes, quoiqu'ils soient bien pâles à côté du Bouddha. Il en est ainsi des *pratyekabuddha*, « bouddhas pour eux-mêmes », qui n'enseignent pas la doctrine découverte par eux, personnages anonymes dont notre pèlerin signale des traces en quelques rares endroits. Plus nombreux sont les lieux mis par lui en relation avec de grands disciples de Śākyamuni, devenus des saints complets (*arhant*).

Tous ces personnages vénérés étaient absents de ces endroits, car ils avaient disparu depuis longtemps dans le *parinirvāṇa*, à la seule exception de Maitreya qui séjourne au ciel des dieux Tuṣita. Ils étaient représentés par des objets divers auxquels s'adressait directement le culte des dévots, et dont les plus sacrés étaient les reliques. Fa-hien vit ainsi plusieurs de celles du Bienheureux : un os du crâne, des dents, des cheveux, des rognures d'ongles, son crachoir en pierre, son bâton, son manteau (*saṅghāṭi*), son bol à aumônes, un arbre né de sa brosse à dents, tous conservés loin du bassin du Gange où avait vécu le Bouddha. Celui-ci avait en outre laissé son ombre dans une caverne et des empreintes de ses pas ici et là, sans compter d'autres traces de son passage, inscrites sur des rochers, et le fameux escalier par lequel il était redescendu du ciel, escorté par les dieux. D'antiques vestiges de monuments et surtout des objets naturels remarquables, roc, torrent, stries ou trous dans la pierre, caverne, puits, étaient mis en rapport avec la légende du Maître disparu. Il en allait de même de plusieurs arbres sacrés, en particulier du célèbre *pippal* au pied duquel se serait produit l'Éveil.

Il y avait aussi de très nombreux monuments construits pour marquer les

endroits où le Bienheureux avait accompli telle action mémorable. Les plus importants et les plus nombreux étaient les tumulus (*stūpa*), dont certains étaient censés contenir les reliques du Bouddha ou, beaucoup plus rarement, de ses saints disciples, et les autres avaient simplement une fonction commémorative. De même que le christianisme a dressé des croix partout où il s'est répandu, le bouddhisme a élevé des *stūpa* dans tous les pays où il s'est implanté. Le tumulus et la croix sont liés évidemment à la mort des fondateurs de ces deux religions et rappellent l'élément principal de leur doctrine : la victoire sur la mort, au-delà de celle-ci.

Fa-hien n'attribue à l'empereur Aśoka qu'un seul des très nombreux *stūpa* qu'il a vus et il parle seulement par oui-dire du tumulus de Rāmagrāma, l'un des huit construits aussitôt après la crémation du Bouddha, les sept autres ayant été ouverts par Aśoka pour en disperser le contenu entre 84 000 nouveaux *stūpa* disséminés dans toute l'Inde. Or, notre pèlerin connaît bien les deux légendes relatives à ces monuments et il les rappelle du reste nettement.

La grande majorité des tumulus signalés par lui avaient apparemment pour fonction de marquer des endroits où le Bienheureux avait fait halte ou avait accompli quelque action mémorable, contée dans des textes antiques. C'est pourquoi la plupart d'entre eux se trouvaient dans le bassin du Gange, où le Bouddha avait vécu. Par contre, les *stūpa* élevés sur les lieux qui avaient servi de théâtre aux exploits narrés dans les *Jātaka* et dont le héros était le Bodhisattva étaient situés loin de là, sur les confins nord-ouest de l'Inde.

Quelques-uns de ces monuments se rapportaient à un prédécesseur du Bienheureux, ou à un *pratyekabuddha*, ou à l'un des grands disciples de Śākyamuni. En outre, dans la région de Mathurā, il y avait des *stūpa* construits en l'honneur de chacun des trois recueils de textes canoniques, *Sūtra*, *Vinaya* et *Abhidharma*, mais le voyageur chinois ne précise pas si ces tumulus renfermaient des manuscrits de ces ouvrages, selon une pratique attestée par l'archéologie.

Fa-hien signale et décrit quelques rares statues représentant le Bouddha mais aucune peinture. Il vit aussi une gigantesque statue de bois figurant Maitreya, le prochain bouddha, dans les montagnes du Nord-Ouest. Curieusement, il ne mentionne nulle part de temple bouddhiste, alors qu'il parle assez souvent des monastères rencontrés sur sa route et qui devaient normalement comprendre de tels sanctuaires à cette époque. En revanche, il décrit divers piliers dressés par l'empereur Aśoka, surmontés de statues de lion, de taureau ou de roue du Dharma et portant des inscriptions, mais les traductions qu'il donne de celles-ci sont hautement fantaisistes.

Comme les autres pèlerins chinois, Fa-hien a recueilli de nombreuses légendes durant son voyage. Ce sont autant de documents qui nous renseignent

sur la mentalité religieuse des Indiens de son temps. Presque toutes sont liées à l'endroit précis où le pèlerin les a entendues conter et qui passait pour avoir servi de théâtre à leur action. Beaucoup sont bien connues par ailleurs et notre voyageur se contente souvent d'y faire une simple allusion.

Les épisodes de la vie du Bouddha sont fort nombreux et répartis dans toute l'Inde visitée par Fa-hien et aussi à Ceylan. La plupart ont été recueillis par lui dans le bassin moyen du Gange où le Bienheureux avait vécu, et tout particulièrement aux huit principaux lieux saints du bouddhisme indien. Tous les autres épisodes, localisés hors de cette région, sont ignorés des textes antiques.

Sous la forme où elles sont contées par Fa-hien, ces légendes révèlent l'idée que les bouddhistes indiens du début du v^e siècle se faisaient du Bouddha : d'une part, un homme comme les autres, vivant comme eux ; de l'autre, un être extraordinaire, supérieur aux dieux comme aux hommes. Beaucoup de ces récits racontent des prodiges, dont nous avons fait une étude détaillée.

Le pèlerin chinois exprime parfois ses propres sentiments religieux, notamment sa vive émotion en visitant les lieux des principaux événements de la vie du Bienheureux, et sa foi profonde en le bodhisattva Avalokitesvara quand il se sent en péril.

En de nombreux endroits, il mentionne ou décrit des actes culturels très variés. Il donne des relations très détaillées des cérémonies qu'il a jugées remarquables, en particulier celles qui ont pour objets les reliques du Bouddha, son bol à aumônes, sa dent, son os crânien, et qui donnent lieu, ici et là, à des processions solennelles. Il décrit également longuement la fête de *kathina* près de Mathurā et la cérémonie de définition des limites (*simā*) d'un grand monastère à Ceylan. Il note le rôle important joué par les rois dans nombre de ces cérémonies.

Les moines bouddhistes étaient eux-mêmes les objets d'une profonde vénération, dont Fa-hien donne plusieurs exemples significatifs. Ainsi relate-t-il les funérailles d'un ascète singhalais ayant une réputation d'*arhant* et auxquelles participe le roi de Ceylan.

Bien qu'il mentionne fréquemment des monastères bouddhistes, le voyageur chinois fournit rarement quelques informations détaillées sur ces établissements. Curieusement, la seule description assez complète qu'il fait de l'un d'eux est par oui-dire, comme il le reconnaît : il s'agit d'un mystérieux monastère rupestre situé dans la jungle du nord du Dekkhan et qui ne correspond à aucun de ceux que les archéologues ont découverts et étudiés, mais qui combine des éléments de plusieurs d'entre eux.

Fa-hien est malheureusement aussi discret en ce qui touche aux communautés monastiques elles-mêmes et leur mode de vie. Il nous apprend ce-

pendant des choses fort intéressantes, mais souvent trop brièvement. Il en est ainsi de l'existence, près de Śrāvastī, d'une communauté de disciples de Devadatta, le principal adversaire du Bienheureux au sein du Saṃgha, et et qui rendaient un culte aux trois derniers prédécesseurs du Bouddha, mais non pas à celui-ci. Il a noté la tradition selon laquelle le mystérieux monastère du Dekkhan aurait été fondé par le bouddha antérieur Kāśyapa. Il précise que la communauté établie près du fameux *stūpa* de Rāmagrāma avait toujours un novice (*śrāmaṇera*) pour supérieur. Enfin, il décrit en détail la façon dont un moine en voyage était reçu par ses confrères dans la région de Mathurā.

A travers le récit de voyage de Fa-hien, le bouddhisme indien des environs de l'an 400 nous apparaît donc comme exclusivement hīnayāniste et aussi comme devenu à tous égards une vraie religion, concentrant presque toute sa dévotion sur la personne du Bouddha historique, Gautama dit Śākyamuni. On peut se demander dans quelle mesure cela correspond à la réalité et si cela n'est pas le résultat d'un défaut d'observation de Fa-hien, bien que celui-ci fût mahāyāniste.

2. *Les séjours du Bouddha à Kapilavastu d'après les textes canoniques anciens* (suite et fin)

Pour terminer cette série, nous avons étudié les récits de deux épisodes qui ne nous apprennent rien sur la famille du Bouddha mais qui se distinguent par leur longueur et surtout par le nombre de leurs versions, preuve de l'intérêt qu'on y attachait.

Le premier concerne l'inauguration de la nouvelle maison d'assemblée des Śākya par le Bienheureux. Il est raconté par deux textes pālis, le *Sekha-sutta* et l'*Avassuta-sutta*, et par quatre versions chinoises conservées dans les traductions du *Samyukta-āgama* des Sarvāstivādin, des *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka et dans celle d'un *Vinaya-piṭaka* abrégé dont l'origine est inconnue.

Les deux textes pālis, le *Sekha-sutta* (*Majjhima-nikāya*, éd. Pali Text Society = P.T.S., vol. I, p. 353-359) et l'*Avassuta-sutta* (*Samyutta-nikāya*, éd. P.T.S., vol. IV, p. 182-188), ont un début commun. Venant de construire une nouvelle maison d'assemblée (*santhāgāra*), les Śākya de Kapilavatthu invitent le Bienheureux à l'utiliser le premier. Accompagné de ses moines, le Bouddha y vient un soir et prononce un sermon devant les Śākya réunis. Il s'agit là d'un rite d'inauguration, ayant pour origine de vieilles croyances et pratiques religieuses adaptées ici au contexte bouddhique et servant ainsi d'exemple à suivre quand des circonstances analogues se présenteront.

Les deux récits divergent ensuite. Dans l'*Avassuta-sutta*, le Bienheureux congédie les Śākya puis, fatigué, il demande à Mahāmoggallāna d'expliquer aux moines une certaine méthode visant à se débarrasser des désirs venant des six domaines sensoriels. Selon le *Sekha-sutta*, le Buddha charge Ānanda de montrer clairement aux Śākya, restés présents, le chemin (*paṭipadā*) des « étudiants » (*sekha*), c'est-à-dire des disciples aspirant au *nibbāna* ; en fait, Ānanda s'adresse à un seul Śākya, nommé Mahānāman et bien connu pour sa sagesse.

La première partie, commune à ces deux *sutta*, a donc servi d'introduction, « d'occasion » (*nidāna*) à deux sermons différents, distincts par la personne du prédicateur et par l'objet de son discours. Ceux-ci étaient certainement indépendants de tout contexte à l'origine, ce qui est fréquent dans les *sutta* pālis, car ils n'ont aucun rapport logique avec l'inauguration contée dans l'introduction. On a donc ici trois textes primitivement séparés, dont l'un a été utilisé deux fois pour servir de *nidāna* aux deux autres.

Le récit du *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka (éd. T. n° 1421, p. 141 a-b) est très différent des précédents. Les Śākya décident de faire des offrandes au Bouddha et à ses moines avant d'habiter le grand hall qu'ils viennent de bâtir. Le jeune prince Virūḍhaka entre alors dans celui-ci avec sa suite pour s'y divertir. Cela irrite les Śākya, qui le traitent de « fils d'esclave ». Virūḍhaka se jure de tirer plus tard vengeance de cette insulte et il part. Les Śākya creusent et renouvellent la terre servant de base au hall, puis ils invitent le Bienheureux et ses moines à y venir déjeuner et prêcher la Doctrine. Cette cérémonie est toutefois passée sous silence et on nous conte longuement le massacre des Śākya, par lequel Virūḍhaka se venge.

Ici, l'inauguration du hall par le Bouddha sert d'introduction, non pas à un sermon auquel il n'est fait qu'une brève allusion, mais au fameux épisode du massacre des Śākya. Cependant, à la différence de ce qu'il en était dans les deux *sutta* pālis, cette introduction n'est pas intrinsèquement étrangère à la suite du récit, mais au contraire elle explique celle-ci en faisant connaître, brièvement mais clairement, les causes de la tragédie. Cette cause est d'ailleurs d'ordre religieux, les Śākya s'indignant de ce qu'ils considèrent comme une souillure, une profanation, qui les oblige à purifier le sol du hall avant d'y inviter le Bouddha.

Le *Vinaya-piṭaka* des Dharmaguptaka (T. n° 1428, p. 860 b) se réfère à la même tradition, mais son récit diffère du précédent sur de nombreux points secondaires. Les Śākya ayant construit un nouveau hall où personne n'est encore entré, le prince Virūḍhaka s'y assied. Les Śākya s'indignent de ce que ce « fils d'esclave » ait agi ainsi avant que le Bouddha ne l'ait fait. Un brahmane de la suite du prince incite ce dernier à se venger et Virūḍhaka lui demande de l'en faire souvenir quand il sera devenu roi. La suite raconte

le massacre des Śākya en omettant complètement l'inauguration du nouveau hall par le Bienheureux. L'allusion qui y est faite dans les paroles indignées des Śākya est encore plus brève que dans le texte des Mahīśāsaka, et pourtant, c'est bien le fait que le Bouddha ne s'est pas encore assis le premier dans le nouveau bâtiment qui provoque la colère des Śākya.

Le récit du *Vinaya-piṭaka* anonyme (T. n° 1464, p. 865 b - 866 c) est beaucoup plus long que tous les précédents. C'est un développement de l'*Avassuta-sutta* pāli, ou plutôt d'un texte parallèle, et tout particulièrement de son introduction ; la préparation de l'inauguration et cette cérémonie elle-même sont racontées avec beaucoup de détails, dont la plupart sont cependant des ornements littéraires, puis Ānanda adresse son sermon aux Śākya à la demande du Bouddha, fatigué.

Il en va de même du *sūtra* contenu dans le *Samyukta-āgama* des Sarvāstivādin (T. n° 99, p. 316 a-c), quoique de nombreux détails distinguent ce texte du précédent, qui est dans l'ensemble un peu plus développé que ce *sūtra*.

La première partie des deux *sutta* pālis est probablement le texte le plus antique de tous ces récits. Elle a d'abord servi de *nidāna* à l'*Avassuta-sutta*, dont nous avons trois versions, la plus ancienne étant également celle des Theravādin, puis, sans changement aucun, à introduire le *Sekha-sutta* pāli. Avec l'addition de nombreux détails sans grand intérêt mais sans modification importante, elle fut ensuite utilisée comme introduction aux deux autres versions de l'*Avassuta-sutta*, en premier lieu celle des Sarvāstivādin, puis celle du *Vinaya* de provenance inconnue. Les Mahīśāsaka d'une part, les Dharmaguptaka de l'autre, le remanièrent plus tard profondément, sans pour autant la surcharger de détails purement littéraires, et s'en servirent pour raconter l'origine du massacre des Śākya, légende dont nous avons montré ailleurs le caractère tardif.

A part quelques éléments fort secondaires insérés dans les versions les plus récentes, tous ces récits sont très vraisemblables, mais cela ne signifie pas qu'on doive regarder comme historique l'inauguration du nouveau hall d'assemblée des Śākya par le Bouddha. En revanche, on peut être assuré de ce que, bien avant notre ère déjà, des moines vénérables ont joué un rôle important dans des cérémonies analogues, comme cela s'est souvent fait par la suite jusqu'à nos jours dans les pays bouddhistes. Il est en effet plus que probable que cet épisode fut imaginé pour approuver leur participation à ce genre de cérémonies en en rapportant l'origine au temps du Bienheureux, autorité suprême. C'est un exemple de l'adaptation au bouddhisme antique de pratiques proprement religieuses, rituelles même, bien antérieures au Bouddha et auxquelles tenaient les laïcs. En tout cas, la vraisemblance de l'épisode n'a nullement entravé l'extrême liberté que les auteurs des textes canoniques prenaient avec la tradition, fondée à leurs yeux sur un événement historique.

Tout différent est le second épisode que nous avons étudié. Racontant la visite faite au Bouddha par une foule de dieux, il est, lui, purement légendaire, et pourtant les six versions canoniques conservées présentent un accord remarquable aussi bien dans tous les éléments importants que dans le plan général, montrant par là une surprenante fidélité au texte originel.

Ces récits se répartissent en trois *sūtra* courts et trois *sūtra* longs, chacun de ces derniers se composant d'une version de *sūtra* court, servant alors de partie initiale, et d'un long développement. Les trois textes brefs sont le *Samaya-sutta* pāli (*Samyutta-nikāya*, éd. P.T.S., vol. I, p. 26-27) et les traductions chinoises d'un *sūtra* du *Samyukta-āgama* des Sarvāstivādin (T. n° 99, p. 323 a-b) et d'un *sūtra* appartenant au recueil similaire attribué aux Kāśyapīya (T. n° 100, p. 411 a). Les trois textes longs sont le *Mahāsamaya-sutta* pāli (*Dighanikāya*, éd. P.T.S., vol. II, p. 253-262) et les traductions chinoises d'un *sūtra* du *Dirgha-āgama* des Dharmaguptaka (T. n° 1, p. 79 b - 81 c) et d'un *sūtra* isolé d'origine inconnue (T. n° 19). Le texte de la première partie du *Mahāsamaya-sutta* pāli est identique à celui du *Samaya-sutta* pāli, ce qui est normal. Il n'en va pas de même des quatre autres *sūtra*, qui appartiennent tous à des sectes différentes, sans pour autant que les éléments par lesquels ils se distinguent les uns des autres soient nombreux et surtout importants.

Les trois textes brefs et la première partie des trois textes longs peuvent se résumer ainsi : un jour où le Bouddha séjournait dans un bois près de Kapilavastu avec cinq cents moines, tous *arhant*, une foule de dieux venus des dix éléments de monde (*lokadhātu*) vint s'y réunir pour voir le Bienheureux et ses disciples ; alors, quatre dieux descendirent d'un certain ciel et prononcèrent chacun une strophe de louanges envers ces saints moines.

Les deux *sutta* pālis précisent que le bois en question est le Mahāvana ou « Grande Forêt », et le *sūtra* anonyme (T. n° 19) que la multitude des dieux vient des dix directions et est composée de dieux Śakra et Brahma. Quant aux quatre dieux qui font l'éloge de la communauté présente, ce sont des Śuddhāvāsa selon les deux *sutta* pālis et le *sūtra* des Dharmaguptaka, des Brahma d'après les trois autres textes. Les différences sont plus nombreuses et sensibles dans les quatre strophes (*gāthā*), mais cela est sans doute dû aux difficultés d'exprimer en vers des idées analogues dans des dialectes indiens différents, et de plus de les traduire en vers chinois. Compte tenu de cela, les six versions s'accordent de façon tout à fait remarquable.

La seconde partie des trois *sūtra* longs n'est qu'un sermon adressé par le Bouddha à ses moines, en vers dans le texte pāli, en prose dans les deux traductions chinoises. Le Bienheureux déclare d'abord à ses disciples que tous les bouddhas, ceux du passé et ceux de l'avenir, reçoivent chacun une semblable visite des dieux, puis il présente à ses moines les nombreux groupes

de divinités réunis autour d'eux, le dernier étant celui de Māra et de ses démons, contre lesquels il les met en garde. Les incertitudes des traductions et translittérations de ces multiples noms divins en chinois rendent très difficile d'établir un parallèle précis entre les listes de ces trois textes, d'autant plus que leur ordre varie beaucoup de l'une à l'autre et que la plupart de ces noms sont inconnus par ailleurs. L'examen du *sutta* pāli montre en effet que le panthéon ainsi décrit par le Bouddha ne correspond que très partiellement à celui qui sera constitué et fixé dans les *Abhidharma-piṭaka* : non seulement il y manque plusieurs groupes figurant dans ce dernier, mais beaucoup d'autres y sont au contraire nommés qui seront oubliés plus tard. Nous trouvons ici, semble-t-il bien, une étape de la formation du panthéon bouddhique ancien, qui comprend encore de nombreuses divinités purement locales, dont beaucoup ont dû être ajoutées à la version originelle du *sūtra* par les auteurs theravādin, dharmaguptaka et autres. Il est dommage que les incertitudes signalées plus haut empêchent de restituer la version primitive de ce texte, et par conséquent la liste de dieux qu'elle contenait, avec toute la précision souhaitable.

La nature évidemment légendaire de tout l'épisode rend superflue la question de son historicité. On imagina cette légende pour montrer que les dieux, tous les dieux, vénéraient le Bienheureux et ses saints moines. D'un côté, on enrôlait les divinités dans les rangs des fidèles du Bouddha, et de l'autre on les montrait aux hommes comme des exemples de piété.

La version primitive des trois *sūtra* courts peut remonter au début du III^e siècle avant notre ère, avant que les Sarvāstivādin ne se soient séparés des futurs Theravādin. Celle des trois *sūtra* longs, plus exactement de leur seconde partie très développée, pourrait dater de la fin du même siècle, avant que les Dharmaguptaka et les Theravādin n'aient formé des écoles distinctes.

A. B.

PUBLICATIONS

« Bouddha », *Dictionnaire des philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, vol. I, p. 367-373.

« Bouddhisme : A. Le Bouddha », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, vol. 3, p. 851-856.

« Bouddhisme : C. Littératures et écoles bouddhiques », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, vol. 3, p. 858-862.

« Célibat religieux : 2. Le bouddhisme », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, vol. 4, p. 448.

« Nirvāṇa et saṃsāra », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, vol. 11, p. 39-41.

En suivant Bouddha, Philippe Lebaud, Paris, 1985, 308 p.

« The Empire of King Reṇu and the Date of the Mahāgovinda-sutta », *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhatissa*, Colombo, 1984, p. 34-40.

« Méditations, la nuit, jadis, dans la plaine du Gange », *Corps Ecrit*, n° 14, Paris, 1985, p. 37-43.

CONFÉRENCES ET ENTRETIENS

« Regards des bouddhistes sur Jésus », Centre culturel luthérien, Paris, 11 décembre 1984.

« Le Bouddha et le bouddhisme », entretien radiophonique, Fréquence protestante, Paris, 2 février 1985.

« La vie du Bouddha » et « La doctrine du Bouddha », deux entretiens radiophoniques, France Inter, Paris, 13 juin 1985.

« Les bases de la doctrine bouddhique », entretien à France-culture, 19 juin 1985.