

## Etude du bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

### 1. *Aspects du bouddhisme indien décrits par les pèlerins chinois* (suite)

Envoyé par l'impératrice douairière des Wei pour y chercher des livres bouddhistes, Song Yun parcourut l'extrême Nord-Ouest de l'Inde entre 518 et 522. Le récit de son voyage, perdu, nous est connu indirectement à travers un chapitre du *Rapport sur les monastères situés au nord de la ville de Lo-yang* (édition de Taishô Shinshû Daizôkyô [= T.] n° 2092), qui fut traduit en français par Edouard Chavannes sous le titre *Voyage de Song Yun dans l'Udyâna et le Gandhâra* (*B.E.F.E.O.*, 1903, fasc. 3, p. 28-51 pour la partie qui nous intéresse).

Ses informations confirment, et complètent sur certains points, celles qu'avaient laissées Fa-hien sur les mêmes régions, plus d'un siècle auparavant. En particulier, le Mahâyâna était apparemment tout aussi absent, à la seule exception du *bodhisattva* Avalokiteśvara, mentionné en un seul endroit à propos d'une légende locale. Au contraire, le *buddha* historique, Śākyamuni, avait laissé partout le souvenir de son passage ou de ses exploits, durant sa dernière existence ou dans l'une de ses nombreuses vies antérieures. Les légendes les plus diverses étaient attachées à ses traces de toutes sortes et à des tumulus élevés en son honneur. Un seul *buddha* du passé, Kāśyapa, son dernier prédécesseur, est en revanche signalé par Song Yun, à propos d'une certaine empreinte de pied.

Des informations beaucoup plus importantes, en nombre et en qualité, nous ont été conservées par le plus grand des pèlerins chinois, le célèbre Hiuan-tsang. Il voyagea et séjourna partout dans l'Inde, de 630 à 643, s'arrêtant longuement ici et là pour visiter des lieux sacrés, écouter les enseignements des grands maîtres du bouddhisme indien vivant à cette époque et étudier les œuvres de leurs prédécesseurs, dont il rapporta en Chine une énorme et précieuse moisson.

Doué d'une intelligence supérieure, Hiuan-tsang fut non seulement un savant de premier ordre, mais un excellent observateur, exact et précis, dont

le témoignage et les descriptions sont l'une de nos meilleures sources pour la connaissance de l'Inde du VII<sup>e</sup> siècle tout autant que pour celle du bouddhisme qui y prospérait encore.

Deux ouvrages, dont aucun n'est proprement de son pinceau, racontent en détail son voyage et dépeignent les lieux et les monuments qu'il a visités. Le *Si-yu-ki* ou « Mémoire sur les pays d'Occident » (T. n<sup>o</sup> 2087) fut rédigé par son disciple Pien-ki dès 646, quelques mois après son retour en Chine. L'autre, dont le long titre chinois peut se résumer en traduction par « Biographie de Hiuan-tsang » (T. n<sup>o</sup> 2053), fut commencé par un autre disciple, Houei-li, en 664, aussitôt après la mort du maître, et révisé en 688 par un autre encore, Yen-t's'ong. Le premier de ces deux ouvrages, le *Si-yu-ki*, est trois fois plus long et détaillé que l'autre pour ce qui touche au voyage à travers l'Inde, et c'est notre source principale, mais le second apporte d'intéressants compléments et variantes au texte du précédent.

Le *Si-yu-ki* fut traduit plusieurs fois, au siècle dernier, en français et en anglais, mais ces vénérables travaux ne sont plus utilisables aujourd'hui à cause des nombreuses erreurs qu'ils contiennent. La traduction anglaise de Thomas Watters (1904-1905), *On Yuan Chwang's travels in India*, est bien meilleure, quoique incomplète, et accompagnée d'un abondant et savant commentaire. Elle laisse encore à désirer cependant, en particulier parce que le texte du *Si-yu-ki* pose toujours de nombreux problèmes d'identification de sites et de monuments. Cela ne nous empêche pourtant nullement d'en tirer une très riche documentation concernant l'état du bouddhisme indien au VII<sup>e</sup> siècle.

Hiuan-tsang était mahāyāniste, comme près de la moitié des moines dont il signale la présence en Inde, comme aussi la plupart des maîtres qu'il y rencontra ou dont il conte les légendes. Malgré cela, le bouddhisme indien qu'il décrit est essentiellement de type hīnayāniste, ou du moins nous apparaît tel, et les éléments de dévotion proprement mahāyānistes notés par lui sur tout le territoire indien sont très rares, mais cependant moins que dans les récits de Fa-hien et de Song Yun, où ils sont pratiquement absents. Aucun *buddha* du Mahāyāna n'est mentionné par lui nulle part, même pas le célèbre Amitābha. Deux *bodhisattva* vénérés par les adeptes du Mahāyāna sont signalés cependant en quelques endroits : Avalokiteśvara et Maitreya, encore ce dernier est-il connu des fidèles du Hīnayāna. Deux autres seulement sont encore nommés : Mañjuśrī une seule fois, dans une liste, et Tārā deux fois mais honorée d'un culte. Les autres personnages auxquels le grand voyageur donne le titre de *bodhisattva* sont en fait des grands penseurs du Mahāyāna, Nāgārjuna, Deva, Asaṅga, Vasubandhu et quelques autres, dont il conte longuement la biographie plus ou moins légendaire.

L'être vers qui, dans toutes les régions de l'Inde, s'élève la dévotion bouddhique en sa presque totalité est le *buddha* historique, Gautama dit

Śākyamuni, soit en sa dernière existence, soit en l'une ou l'autre de ses vies antérieures contées par les fameux *Jātaka*. Partout, Hiuan-tsang trouve sa mémoire rappelée et vénérée par des traces et des monuments fort variés, auxquels sont liées d'innombrables légendes, en mille endroits de cette Inde que parcourt notre pèlerin, plus de mille ans après la mort, le Parinirvāṇa, du Bouddha.

Le souvenir des trois derniers prédécesseurs de celui-ci, auxquels il est souvent associé, n'est pas oublié non plus, puisqu'on le trouve attesté en plus de trente endroits, dispersés dans toute l'Inde et non plus seulement dans le bassin du Gange comme Fa-hien le faisait penser. Au contraire, le culte des *pratyekabuddha*, qui avaient renoncé à prêcher et restent toujours anonymes, paraît avoir diminué depuis le voyage de Fa-hien, deux siècles plus tôt.

Les grands disciples directs du Bouddha étaient toujours vénérés par les fidèles, en de fort nombreux endroits déterminés par leur biographie traditionnelle et là où l'on conservait leurs reliques dans des *stūpa*. Même Devadatta, dont les textes canoniques font le grand adversaire du Bienheureux au sein de la Communauté, avait été choisi pour maître et honoré comme tel par un groupe de moines habitant un certain couvent du Bengale. Fa-hien en avait trouvé un autre près de Śrāvastī, mais il semble avoir disparu au temps de Hiuan-tsang.

Plusieurs maîtres du Hīnayāna ayant vécu après l'époque du Bouddha étaient aussi les objets du respect des fidèles. Tels étaient Upagupta qui avait converti Aśoka au bouddhisme, Mahendra qui avait introduit ce dernier dans le Sud de l'Inde et à Ceylan, Madhyāntika l'apôtre du Cachemire, Saṃghabhadra le champion de l'orthodoxie des Sarvāstivādin. Sans être vénéré comme eux, l'empereur Aśoka avait laissé partout le souvenir de son zèle pieux par les innombrables monuments que la tradition lui attribuait. Cependant, ni Hiuan-tsang ni Fa-hien ne font la moindre allusion à un tumulus qui aurait été élevé sur les restes de ce grand souverain, modèle historique, s'il en fût, d'un roi universel (*cakravartin rājan*), alors que notre voyageur signale en divers lieux des *stūpa* censés contenir les reliques d'*arhant* anonymes.

Sauf exception, les dieux et les génies divers ne recevaient pas plus de culte des bouddhistes que les pieux fidèles laïcs auxquels ils étaient assimilés, mais ils sont très souvent mentionnés à cause de légendes locales qui les mettent en rapport avec le Bouddha ou l'un de ses saints disciples. À côté des grands dieux bien connus des textes canoniques, Śakra, Brahma et les quatre Grands Rois Divins, apparaît un nouveau venu, Śīva dit Maheśvara. Selon Hiuan-tsang, en deux endroits les conteurs bouddhistes n'avaient pas eu scrupule à faire de lui un zélé fidèle du Bienheureux comme ses prédécesseurs, mais partout ailleurs il apparaît comme le grand dieu hindou qu'il était en fait, sans relation avec le bouddhisme et recevant un culte fervent de ses nombreux

dévots. En revanche, Viṣṇu et même ses deux plus célèbres *avatāra*, Kṛṣṇa et Rāma, sont entièrement ignorés de notre pèlerin chinois, quoiqu'il décrive longuement les deux principaux lieux saints de ces incarnations divines, Mathurā et Ayodhyā.

Très nombreux sont les endroits où Hiuan-tsang recueillit des légendes se rapportant à des divinités inférieures, presque exclusivement des Yakṣa et des Nāga. Contrairement aux grands dieux, toujours présentés comme dévots envers le Bouddha et bienveillants pour les hommes, ces génies locaux étaient souvent malveillants, parfois cruels, en tout cas irascibles. Cependant, quand ils avaient été vaincus et convertis par le Bienheureux ou par l'un de ses disciples, ils cessaient de nuire et devenaient même souvent de puissants protecteurs des bouddhistes, voire de tous les hommes. Ces victoires du Bouddha sur ces redoutables démons étaient du reste le thème le plus fréquent des légendes locales entendues par Hiuan-tsang à leur sujet. Les Yakṣa, divinités arboricoles, abandonnaient alors leur anthropophagie naturelle, tandis que les Nāga, génies des eaux ayant aussi des relations avec le feu et le monde souterrain, cessaient alors de créer des inondations et des tempêtes pour assécher des lacs ou des marais et régulariser les pluies de mousson et le cours torrentueux des rivières.

La dévotion bouddhique s'adressait non seulement à des personnages divers, mais aussi à des objets aussi variés que nombreux, étroitement liés, il est vrai, au Bouddha ou à ses saints disciples. Les plus importants de ces objets étaient naturellement les reliques de toutes sortes, corporelles ou autres, et surtout celles du Bienheureux. Les minuscules fragments d'os calcinés recueillis après la crémation du cadavre du Bouddha avaient, croyait-on, été dispersés par l'empereur Aśoka en 84 000 lots sur chacun desquels avait été construit un tumulus (*stūpa*), et Hiuan-tsang signale très souvent, dans toute l'Inde, de tels monuments. D'autres *stūpa* contenaient, disait-on, des os entiers, des cheveux, des rognures d'ongles du Bienheureux, voire des morceaux de sa chair ou même la prunelle d'un de ses yeux. On conservait ailleurs son bol (*pātra*), son manteau (*saṅghātī*), son bâton (*khakkhara*), que le pèlerin chinois décrit avec précision. On lui montra aussi des arbres produits par les bâtonnets avec lesquels le Maître s'était nettoyé les dents et qu'il avait ensuite plantés dans le sol.

Il vit aussi quelques tumulus passant pour renfermer des reliques corporelles des derniers prédécesseurs du Bouddha ou de certains de ses principaux disciples directs.

Il visita également trois cavernes où le Bienheureux avait laissé son ombre, et il décrit avec soin cet étrange phénomène. Nombreuses et diverses étaient aussi les traces laissées par le Bouddha sur des rocs amollis par ses pouvoirs surnaturels, surtout des empreintes de pieds, et d'autres du même genre que les derniers *buddha* du passé avaient laissées ailleurs.

Hiuan-tsang décrit deux monuments célèbres qu'il ne put cependant voir car ils avaient disparu dans le sol, lui dit-on, à son époque : le « siège de diamant » (*vajrāsana*) sur lequel était assis le Bienheureux au moment de l'Eveil et l'immense escalier par lequel il était redescendu du ciel, à Saṃkāśya, après y être allé prêcher sa doctrine à sa mère, renée parmi les dieux Trāyastriṃśa. Ce dernier monument avait été remplacé par un imposant escalier de pierre construit par des rois dévots au même endroit. Nombreux sont les monastères ou autres bâtiments, souvent ruinés, où le Bouddha avait séjourné plus ou moins longtemps et que signale ou décrit notre voyageur. En divers endroits, on lui montra aussi des arbres qui, selon la tradition, avaient abrité le Bienheureux en telle ou telle occasion, notamment l'*aśoka* au pied duquel il était né, le pippal sous lequel il avait atteint l'Eveil et les deux *sāla* jumeaux entre lesquels il s'était éteint. Ailleurs, des étangs, des puits, des sources chaudes étaient mis en rapport avec la vie légendaire du Bienheureux.

Cependant, les plus nombreux monuments auxquels s'adressait la vénération des fidèles, laïcs et moines, étaient les tumulus (*stūpa*), caractéristiques de la religion et de l'art bouddhiques mais dont l'origine semble bien être antérieure au bouddhisme.

La plupart des *stūpa* mentionnés par Hiuan-tsang avaient été construits pour indiquer avec précision des endroits où s'étaient produits des événements mémorables de la vie du Bouddha. Ils avaient en somme pour but d'attester l'existence du Bienheureux en tel lieu dans le passé, d'établir une sorte de lien mystique, dans l'espace à défaut de pouvoir l'être dans le temps, entre le Bouddha et ses fidèles, un lien mystique analogue à celui que crée la vision (*darśana*) du dieu dans les religions indiennes.

Bien entendu, les *stūpa* de ce genre étaient particulièrement nombreux dans le bassin moyen du Gange où le Maître avait réellement vécu, mais on en trouvait aussi dans bien d'autres régions, même fort éloignées de la première. Ils servaient à localiser des légendes tardives, dont certaines étaient cependant devenues célèbres, ou plus généralement à témoigner simplement du passage du Bienheureux en ces lieux, où il avait opéré, disait-on, d'importantes conversions.

Quelques autres tumulus marquaient les endroits où le futur Bouddha avait accompli un acte admirable lors d'une de ses vies antérieures, comme le contaient les *Jātaka*. Si l'on s'en rapporte à Hiuan-tsang, les monuments de ce type se trouvaient exclusivement dans le bassin moyen du Gange et dans la région fort éloignée qui s'étend entre les villes actuelles de Kaboul et de Rawalpindi.

Les *stūpa* élevés en l'honneur des trois derniers prédécesseurs du Bienheureux étaient, au contraire, dispersés sur une aire incomparablement plus étendue, puisque seuls les pays dravidiens n'en possédaient pas. Toutefois, les

principaux de ces tumulus se dressaient tous dans la région où Śākyamuni avait lui-même vécu, beaucoup plus tard : près de Śrāvastī pour le *buddha* Kāśyapa, le plus récent, aux environs de Kapilavastu pour Krakucchanda et Koṇākamuni.

En quatre endroits seulement, trois dans le bassin moyen du Gange et un au Kaliṅga (Orissa), le pèlerin chinois vit des *stūpa* construits là où, prétendait-on, des *pratyekabuddha* anonymes s'étaient éteints.

Les tumulus consacrés à des *bodhisattva* étaient encore plus rares, puisque Hiuan-tsang en signale seulement un groupe à Mathurā, sans indiquer à quels événements ils se rapportaient, et un autre à Sārnāth, à l'endroit où Maitreya avait reçu du Bienheureux la prédiction de son futur Eveil, qui fera de lui le prochain *buddha*. Guère plus nombreux étaient les *stūpa* destinés à rappeler le souvenir de quelques grands maîtres du Mahāyāna, regardés par leurs fidèles comme étant des *bodhisattva* : Vasubandhu à Ayodhyā, Nāgārjuna près de Nagpur et Diñnāga en Andhra.

Notre voyageur mentionne beaucoup plus souvent des tumulus élevés à la mémoire de divers *arhant*, en particulier des principaux disciples directs du Bouddha : Śāriputra, Maudgalyāyana, Ānanda, Upāli, Rāhula et quelques autres. Ils se trouvaient presque tous en des lieux où, selon la tradition, s'étaient produits des événements importants de leur vie, donc dans le bassin moyen du Gange, mais quelques autres se dressaient ailleurs, notamment à Mathurā où l'on en avait groupé plusieurs pour y conserver une part des reliques corporelles de chacun de ces saints personnages. Il est surprenant que le pèlerin chinois ne vit aucun *stūpa* consacré à d'autres grands disciples, tout particulièrement à Mahākāśyapa qui prit la tête de la Communauté après le Parinirvāṇa et dont le souvenir était gardé et marqué par diverses traces en plusieurs endroits. En revanche, on lui montra des tumulus construits en l'honneur de plusieurs grands maîtres plus tardifs du Hīnayāna, comme Upagupta et Saṃghabhadra, et de nombreux autres en relation avec des *arhant* dont le nom s'était perdu.

Hiuan-tsang signale plusieurs des tumulus élevés aussitôt après la crémation du corps du Bouddha pour y conserver les huit parts de ses ossements. Il en vit un à Vaiśālī et un autre à Rājagrha, et il conte en outre longuement les légendes relatives à celui de Rāmagrāma, qui paraît avoir été inaccessible. Il vit aussi deux autres de ces monuments primitifs, l'un contenant les cendres du bûcher funéraire, l'autre renfermant l'urne qui avait servi au partage des reliques. On lui montra, au Penjab, un *stūpa* construit, lui dit-on, par un roi de la région sur la part des restes du Bienheureux qu'il avait obtenue.

Bien que Hiuan-tsang ne le précise pas toujours, les autres tumulus censés conserver des reliques corporelles du Bouddha passaient très probablement pour avoir été élevés par l'empereur Aśoka après le nouveau partage qu'il

avait effectué de ces restes, selon une tradition à laquelle le pèlerin chinois ajoutait foi comme tous les dévots.

Une dizaine de tumulus contenaient, disait-on, des cheveux et des rognures d'ongles du Bienheureux. Comme presque tous étaient situés dans la partie occidentale du bassin du Gange, il semble que le culte de ce genre de reliques ait été particulièrement développé dans cette région. Au contraire, les trois *stūpa* renfermant des dents du Bouddha se trouvaient très loin du pays où celui-ci avait vécu, deux dans l'extrême Nord-Ouest et un à Ceylan.

Pour une douzaine de tumulus seulement, Hiuan-tsang signale qu'ils contenaient des reliques corporelles (*śarīra*) du Bienheureux sans donner plus de précisions sur celles-ci. Cependant, si l'on se fie à la célèbre tradition qu'il rappelle lui-même, tous les autres *stūpa* désignés par lui comme ayant été construits par Aśoka devaient, eux aussi, conserver de telles reliques. Le voyageur chinois mentionne partout des « *stūpa* d'Aśoka », y compris en des régions qui avaient échappé à l'autorité de ce grand souverain, comme l'extrême Sud du Dekkhan, et leur nombre considérable contraste étrangement avec celui, fort minime, que Fa-hien leur attribue. Il faut penser que ce silence presque complet de son prédécesseur à ce sujet est dû à sa négligence, car il est difficile de croire que la dévotion des bouddhistes ait eu pour effet de multiplier dans de telles proportions le nombre des tumulus attribués à Aśoka dans les deux siècles séparant les voyages de ces deux pèlerins chinois. Par ailleurs, tout porte à croire que cette attribution au pieux empereur était le fait des traditions locales concernant chacun de ces monuments et non pas celui de Hiuan-tsang lui-même.

Notre voyageur vit aussi deux tumulus construits, lui dit-on, sur l'ordre du roi Kaniška, le « Clovis du bouddhisme », et qui passaient pour contenir, eux aussi, des reliques du Bouddha. Il se dressaient, l'un au nord de l'actuelle Kaboul et l'autre près de Peshawer, ce dernier étant un énorme monument qu'il décrit en détail et dont il rapporte la légende, comme l'avait déjà fait Fa-hien.

D'autres rois avaient élevé de très nombreux tumulus bouddhiques, nous dit Hiuan-tsang, et notamment son contemporain et ami Harṣavardhana sur les rives du Gange. Il signale aussi la multitude de *stūpa* qui se pressaient autour de l'arbre de l'Éveil, à Bodh-Gaya, où les avaient érigés des rois, des ministres et des nobles de l'Inde entière.

En toutes régions, nombre de ces monuments étaient plus ou moins ruinés, même parmi les plus grands d'entre eux ou ceux qui avaient renfermé des reliques très vénérables. Selon le grand pèlerin, l'invasion des Huns Hephtalites, un siècle auparavant, dans le Nord-Ouest de l'Inde, avait causé d'immenses dommages, détruisant des centaines de sanctuaires et de monastères. Par ailleurs, des causes plus naturelles de la ruine de ces monuments ne

manquaient pas, et c'est ainsi que le grand *stūpa* construit près de Peshawar par le roi Kaniṣka avait déjà brûlé trois fois et était en cours de restauration quand Hiuan-tsang le vit.

Un phénomène étrange est rapporté par lui au sujet de deux tumulus situés entre Patna et Bénarès : ces *stūpa* « sombraient » peu à peu dans le sol et leurs parties inférieures y avaient déjà disparu. On peut sans doute expliquer cela, qui paraissait prodigieux, par un exhaussement progressif du sol environnant sous l'accumulation des débris tombés de ces monuments, comme on le constate souvent en archéologie.

Plusieurs tumulus avaient, disait-on, été construits par des dieux en diverses régions. D'autres étaient gardés et vénérés par des divinités. Ainsi, le grand *stūpa* élevé au Cachemire par le roi Kaniṣka pour y conserver le *Tripitaka* et la *Mahāvibhāṣā* des Sarvāstivādin était-il protégé par une troupe de redoutables Yakṣa. Celui de Rāmagrāma, le seul des huit tumulus primitifs que l'empereur Aśoka avait renoncé à ouvrir, était non seulement gardé mais aussi vénéré par un Nāga habitant l'étang voisin et qui faisait chaque jour la circumambulation rituelle autour de ce monument. En outre, des hardes d'éléphants sauvages venaient régulièrement et assidûment répandre sur ce *stūpa* des fleurs cueillies par eux. Dans la même région, deux autres tumulus recevaient des hommages semblables des animaux sauvages.

## 2. La légende l'Anḡulimāla dans les anciens textes canoniques

Cette légende célèbre d'un terrible bandit devenu moine bouddhiste puis *arhant*, saint arrivé au *nirvāṇa*, nous a été conservée par six *sūtra* appartenant à diverses écoles antiques, à quoi il faut en ajouter un septième, ayant encore une autre origine et qui fut en outre remanié et surtout considérablement augmenté dans un esprit mahāyāniste. Ces sept récits présentent entre eux des différences importantes, qui permettent de retracer l'évolution de la légende et de deviner ses transformations successives et leurs raisons. En effet, si la conversion d'un cruel brigand, se complaisant dans l'assassinat, ne pouvait guère faire naître de doutes en l'esprit des anciens bouddhistes, son accession rapide à la sainteté suprême posait au contraire un problème des plus difficiles à résoudre : comment admettre qu'un si horrible assassin soit parvenu à la béatitude définitive du *nirvāṇa* sans avoir subi auparavant le juste châtement de ses crimes par un séjour extrêmement long en enfer, conformément à la loi de la maturation automatique des actes qui est l'un des fondements de la Doctrine bouddhique ? A travers les sept versions que nous en possédons, l'évolution de la légende montre clairement qu'elle s'est faite précisément pour proposer des réponses diverses à cette grave question sans pour autant rejeter ni transformer l'essentiel de la version originelle, jugée indubitable car regardée comme étant la parole même du Bouddha.



Des sept *sūtra* qui nous content cette histoire, un seul est en pāli, les six autres en version chinoise. Le premier est l'*Aṅgulimālasutta* du *Majjhima-nikāya* des Theravādin (éd. Pali Text Society, t. II, p. 97-105). Les autres sont deux textes appartenant respectivement au *Samyukta-āgama* des Sarvāstivādin (T. n° 99, p. 280c-281c) et à celui des Kāśyapiya (T. n° 100, p. 378b-379a), un *sūtra* de l'*Ekottara-āgama* (T. n° 125, p. 719b-722c) d'une secte du groupe des Mahāsāṃghika et trois *sūtra* isolés d'origine inconnue mais différente (T. n° 118, p. 508 b-510b ; T. n° 119, p. 510b-512a ; T. n° 120, p. 512b-544b). Le dernier de ceux-ci est le texte mahāyāniste signalé plus haut.

Les *sūtra* des Kāśyapiya (T. n° 100) et des Sarvāstivādin (T. n° 99) sont manifestement restés très proches de la version primitive, le premier apparemment un peu plus encore que le second, et les trois épisodes qui les composent seront conservés dans tous les autres textes. Un bandit de grand chemin, surnommé Aṅgulimāla parce qu'il se fait une « guirlande de doigts » avec ceux de ses victimes, sème la terreur dans une certaine région. Bien qu'averti du danger par des paysans, le Bouddha continue sa route et est bientôt attaqué par ce brigand, mais il use alors d'un prodige par lequel Aṅgulimāla, courant de toutes ses forces à sa poursuite, ne peut atteindre le Bienheureux qui marche tranquillement. A la suite d'un échange de stances (*gāthā*) entre les deux hommes, le bandit se convertit et demande à devenir moine, ce que le Bouddha lui accorde aussitôt. Peu après, Aṅgulimāla parvient au *nirvāṇa* grâce aux efforts qu'il accomplit dans la solitude et il exprime le bonheur de la Délivrance en un certain nombre de stances édifiantes. Les deux textes ne diffèrent que par des détails littéraires, dont les plus importants concernent la localisation du récit : le Maghada septentrional selon les Kāśyapiya, le Nord du pays des Aṅga, région toute voisine à l'est de la précédente, d'après les Sarvāstivādin, dans les deux cas le Bihar, non loin du Gange.

Toutes les autres versions situent l'histoire bien loin de là au nord-ouest, près de Śrāvastī (pāli Sāvattī), lieu de séjour préféré du Bouddha. Le *sutta* pāli se place à l'étape suivante de l'évolution de la légende, surtout parce qu'il insère trois épisodes nouveaux et importants, mais les remaniements de détail et les additions sont nombreux et parfois intéressants. Peu après qu'Aṅgulimāla soit devenu moine, le roi Pasenadi (sanskrit Prasenajit) part à la recherche de celui qu'il croit être encore un bandit et qu'il veut châtier avec l'aide de son armée. Cet épisode est lié sans conteste à la localisation de la légende à Sāvattī, où règne Pasenadi. Celui-ci arrive au parc du Jetavana où séjourne le Bouddha, qui l'interroge sur la raison de sa sortie, puis sur la façon dont il veut traiter Aṅgulimāla. Le Bienheureux cache ce dernier aux yeux du roi jusqu'à ce que Pasenadi admette que l'ancien bandit, devenu moine, mérite maintenant respect et offrandes. Un peu plus tard, le nouvel ascète, mendiant dans les rues de Sāvattī, voit une femme souffrant d'un

accouchement difficile et, comprenant soudain ce qu'est la douleur, il en parle à son retour au Bienheureux. Celui-ci lui ordonne d'aller soulager cette femme en prononçant une « parole de vérité » affirmant qu'il n'a jamais tué aucun être vivant. Voyant en cela un mensonge, Aṅgulimāla refuse d'abord, puis obéit à son Maître et accomplit le prodige prédit par ce dernier. Le miracle vient de ce que la « parole de vérité » prononcée par l'ancien bandit joue sur le sens de la nouvelle naissance donné à son ordination monastique. A la suite de cet événement qui a frappé son esprit, Aṅgulimāla médite si profondément qu'il obtient le *nibbāna*, mais, un matin où il circule en ville pour y mendier, il est frappé de coups divers par des gens voulant se venger sur le moine des crimes commis par le bandit qu'il fut jadis. Quand il revient, blessé et couvert de sang, près du Bienheureux, celui-ci l'exhorte à la patience en lui faisant observer que ses souffrances ne sont rien en comparaison des supplices qu'il devrait normalement subir en enfer pendant des milliers d'années. Aisément convaincu, Aṅgulimāla se retire dans la solitude et chante les louanges du bonheur de la Délivrance.

Les trois nouveaux épisodes résumés ci-dessus sont racontés aussi dans les trois autres *sūtra* du Hinayāna (T. n° 118, 119 et 125), mais deux de ceux-ci en ajoutent d'autres encore, qui transforment bien davantage le récit. L'un des trois *sūtra* isolés (T. n° 119) ne diffère guère du texte pâli que par trois scènes en lesquelles il faut voir surtout des ornements littéraires. Tout au début, en faisant leur tournée d'aumônes à Śrāvastī, les moines voient une foule de gens se lamentant devant la porte du palais et demandant au roi d'aller châtier le bandit Aṅgulimāla. De retour auprès de leur Maître, les moines lui racontent ce qu'il ont vu et entendu. Aussitôt, le Bienheureux se lève et va à l'endroit où se tient le brigand, apparemment pour convertir celui-ci. A ce moment, le bandit veut tuer sa mère, sur la foi d'une croyance lui assurant qu'ainsi il renaîtrait au ciel. Le Bouddha veut empêcher ce crime horrible et détourne l'attention de cet homme cruel par un prodige lumineux. Tout à la fin du récit, après qu'Aṅgulimāla ait exprimé par une longue suite de stances le bonheur d'être délivré des renaissances et de la douleur, le Bouddha fait son éloge devant les moines et déclare que ce nouveau saint est le premier de ses disciples pour ce qui est de la compréhension rapide de la Doctrine.

Le *sūtra* de l'*Ekottara-āgama* (T. n° 125) contient aussi ces trois nouvelles scènes, avec toutefois des variantes de détail, mais il y ajoute, juste avant la dernière et aussitôt après les stances de joie d'Aṅgulimāla, une longue scène où le Bouddha décrit aux moines, à leur demande, les actions méritoires accomplies dans ses vies antérieures par le nouvel *arhant* et qui expliquent les étrangetés de sa présente existence. Né jadis prince héritier d'un roi puissant, il avait mené une vie parfaitement pure, résistant à toutes les tentations, mais il avait été mis à mort dans les supplices par des gens irrités par sa vertu. Avant de mourir, il avait exprimé deux vœux : dans une existence future, être

vengé et rencontrer un *arhant* qui lui permettrait d'atteindre rapidement le *nirvāṇa*. Ainsi donc, en tuant ses victimes, réincarnations de ses anciens meurtriers, Aṅgulimāla n'avait été que l'instrument de leur châtement, de cette justice immanente qu'est la rétribution automatique des actes, et c'est pourquoi il n'avait pas eu à subir la punition de ses crimes présents. En somme, il avait payé sa dette par anticipation, dans un lointain passé, ses bourreaux d'alors étant condamnés à devenir ses victimes en sa dernière existence.

Le second *sūtra* hīnayāniste isolé (T. n° 118) contient la même série de scènes initiales que les deux textes précédents, les moines apprenant des gens de la ville les crimes du bandit et en informant ensuite le Bouddha. Il dit aussi qu'Aṅgulimāla voulait tuer sa mère, mais ici le Bienheureux intervient par un moyen beaucoup plus naturel. La grande différence est une longue suite d'épisodes placée tout au début et visant à expliquer pourquoi le héros en est venu à tuer une centaine de personnes sans pour autant en être responsable. En somme, l'auteur de ce *sūtra* a le même désir que celui de l'*Ekottara-āgama*, mais il utilise une argumentation tout à fait différente puisqu'il la puise dans certains événements de la vie présente du personnage et non pas dans ceux de ses existences antérieures, sur lesquelles il reste entièrement muet. Or donc, Aṅgulimāla est un jeune ascète brahmanique très savant et d'une vertu parfaite, doué en outre de qualités athlétiques extraordinaires et d'une extrême beauté. La femme de son maître s'éprend de lui et tente de le séduire, mais, blessée par son refus résolu, elle l'accuse auprès de son mari d'avoir voulu la violer. Ne pouvant le châtier en le frappant car Aṅgulimāla est beaucoup plus fort que lui, son maître se venge en lui ordonnant de tuer cent personnes en une seule journée, en prétendant que c'est une méthode infaillible pour obtenir rapidement la perfection suprême. En fait, il espère que le jeune homme sera exécuté comme bandit en subissant de terribles supplices et qu'il tombera ensuite dans les enfers où il sera soumis pendant très longtemps à de cruels tourments. Ecartelé entre sa vertu naturelle et son devoir d'obéissance à son maître, Aṅgulimāla finit par céder à celui-ci et va commettre la centaine de meurtres qu'on lui a ordonnés.

On retrouve ce récit, avec des variantes secondaires, dans le très long *sūtra* mahāyāniste (T. n° 120), ainsi que l'intention prêtée au jeune bandit de tuer sa propre mère et aussi la visite du roi Prasenajit au Bouddha, mais ce dernier épisode est démesurément allongé par des scènes de prodiges et de conversation pieuse. Aṅgulimāla reçoit en outre les visites successives de divers dieux, de grands disciples du Bienheureux et de *bodhisattva*, ce qui donne à chaque fois lieu à des scènes fort édifiantes où la doctrine du Mahāyāna est très longuement exposée en vers et en prose, au point que la légende est comme « diluée » dans ces flots de prédication. En revanche, cette version assurément tardive ignore le prodige de l'accouchement facilité par la

« parole de vérité » d'Āṅgulimāla et les mauvais traitements subis par celui-ci devenu moine de la part des habitants de Śrāvastī. Enfin, l'ancien bandit dédaigne évidemment la carrière de l'*arhant* pour celle du *bodhisattva*.

A. B.

#### PUBLICATIONS

« Sainteté : 4) le bouddhisme », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, vol. 15, p. 370c-371c.

« Eaux du ciel et de la terre dans l'Inde », *Corps Ecrit*, Paris, 1985, n° 16, p. 35-42.

« Le retour du Buddha à Kapilavastu dans les textes canoniques », *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, I.S.M.E.O., Rome, 1986, p. 41-56.

« L'allégorie de la Mort dans le bouddhisme ancien », *Corps Ecrit*, Paris, 1986, n° 18, p. 39-45.

#### MISSION

En Inde et au Népal, du 14 au 31 octobre 1985, pour étudier sur place diverses questions d'archéologie bouddhique, à Śrāvastī, Kapilavastu, Lumbinī, Kuśinagara, Lauriya-Nandangarh, Vaiśālī, Bodh-Gaya, Rājagṛha, Nālandā, Patna, Bénarès et Saṃkāśya.

#### CONFÉRENCES ET ENTRETIENS

Présidence de la 7<sup>e</sup> Conférence internationale de l'International Association for Buddhist Studies, Bologne, 7-13 juillet 1985.

Entretien sur le bouddhisme à la Radio Suisse Romande, 18 septembre 1985.

Deux entretiens à Lausanne sur la vie du Buddha avec des journalistes suisses, 3 décembre 1985.

Participation à l'émission télévisée « Dis-moi ce que tu lis », Radio-télévision Suisse Romande, Lausanne, 3 décembre 1985.