

Etude du bouddhisme

André BAREAU, professeur

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

Nous avons terminé cette année l'examen des aspects du bouddhisme indien décrits par Hiuan-tsang et rassemblés dans les deux ouvrages où son long séjour en Inde est raconté.

De nombreux tumulus passaient pour accomplir des prodiges divers, qui étaient parfois attribués aux reliques conservées en eux mais, le plus souvent, aux monuments eux-mêmes. Ces derniers émettaient généralement une lumière brillante, d'autres émanaient de suaves parfums ou une musique mystérieuse, d'autres encore recevaient une douce pluie de fleurs célestes, quelques-uns enfin produisaient des prodiges très différents. Certains *stūpa* avaient une origine miraculeuse et plusieurs avaient le pouvoir d'exaucer les prières des dévots qui leur rendaient un culte, notamment de guérir leurs maladies.

Quelques tumulus renfermaient, croyait-t-on, de fabuleux trésors, dont l'un devait apparaître spontanément quand Maitreya renaîtra pour devenir le prochain bouddha. Celui qui se dressait là où s'était réuni le synode du Cachemire passait pour contenir, non pas des reliques, mais la totalité des textes canoniques des Sarvāstivādin et celui de leur *Mahāvibhāṣā*, gravés sur des plaques de cuivre.

Si considérables soient-elles parfois, les mesures attribuées aux *stūpa* pour leur hauteur ne dépassent pas tellement celles qu'ont pu établir les archéologues. Quant aux matériaux utilisés pour les construire, c'était très généralement ceux qu'on pouvait aisément se procurer dans leur région : la pierre dans les montagnes et les collines rocheuses, la brique dans le bassin du Gange. Toutefois, la brique était aussi couramment employée, en concurrence avec la pierre, dans le Dekkhan et dans l'extrême Nord-Ouest. Un *stūpa* du Kapiśa était entièrement recouvert de cuivre doré, et le même métal avait servi à fabriquer les parasols superposés au-dessus du gigantesque tumulus de Puruṣapura. L'or, l'argent et les pierres précieuses étaient utilisés à la confection des petits reliquaires portatifs, mais ils le furent aussi pour décorer le

soubassement du grand *stūpa* de Sārnāth. Un autre de ces monuments, beaucoup plus petit, avait, disait-on, été fait d'or et d'argent, mais, avec le temps, ces métaux s'étaient changés en pierre.

Hiuan-tsang parle souvent aussi d'images représentant le Bouddha ou d'autres saints personnages ; ce sont presque toujours des statues. Celles du Bienheureux sont de beaucoup les plus nombreuses, ce qui confirme la place immense tenue alors par le Bouddha historique dans la dévotion de ses fidèles indiens. Cependant, si elles abondent dans le bassin du Gange où il a vécu, on en trouve fort peu ailleurs. Il y avait aussi quelques statues figurant des *bodhisattva*, surtout Avalokiteśvara, si vénéré pour son infinie compassion, et deux de sa parèdre Tārā, que l'on trouvait au Bihar.

Des légendes diverses étaient attachées à certaines de ces images, à leur origine ou à leur disparition progressive dans le sol, qui annonçait le déclin du bouddhisme. Quelques statues, en particulier des *bodhisattva* Avalokiteśvara et Maitreya, avaient, croyait-on, le pouvoir prodigieux de se déplacer.

Beaucoup de ces statues dépassaient la taille humaine, et certaines étaient même gigantesques. La plus haute de toutes représentait Maitreya et se dressait dans l'Uḍḍiyāna. Celle-ci avait en outre la particularité rarissime d'être en bois, alors que la plupart étaient en pierre et les autres en métal, en alliage à base de cuivre ou recouvertes d'une fine couche d'or ou d'argent. Une seule était en argile, évidemment cuite : elle se trouvait à Bodh-Gāyā, dans le grand temple de l'Éveil.

Hiuan-tsang mentionne souvent la beauté et la riche décoration de ces images, mais il indique rarement l'attitude ou le geste (*mudrā*) du personnage représenté, ou la direction vers laquelle il est tourné. Quand elle est notée, celle-ci est toujours l'est, à une exception près : à Kuśinagara, la seule statue figurant le Bouddha couché fait face à l'ouest, conformément au récit du Parinirvāṇa, qui se produisit à cet endroit. La situation de ces images est généralement indiquée, d'où il ressort que la très grande majorité d'entre elles étaient abritées dans des temples, situés eux-mêmes à l'intérieur d'enceintes de monastères.

Le grand voyageur signale aussi les fameux piliers dits d'Aśoka qu'il rencontra ici et là, mais toujours dans le bassin moyen du Gange où le Bienheureux avait vécu. Trois ou quatre seulement d'entre eux correspondent aux piliers découverts par nos archéologues, qui, en revanche, en ont retrouvé plusieurs autres qu'ignore Hiuan-tsang.

Presque tous sont attribués par lui à l'empereur Aśoka, explicitement ou non, et se dressent généralement près d'un *stūpa* construit par ce grand souverain. Tous sont faits de pierre, ce que confirme l'archéologie, mais leur taille est très variée et parfois exagérée. Nombre d'entre ces piliers étaient

surmontés d'un chapiteau portant la statue d'un animal, lion, cheval, taureau ou éléphant, ou encore d'une roue de pierre (*dharma-cakra*), comme le confirme aussi l'archéologie.

Conformément encore aux enseignements de celle-ci, plusieurs de ces monuments offraient des inscriptions, mais le grand pèlerin omet parfois de signaler celles qui y figuraient pourtant, à Lumbinī et à Sārnāth en particulier. Les traductions qu'il en donne ne correspondent en rien avec le contenu de celles qui nous ont été conservées, car il ne fait que noter les explications fournies par les guides locaux, lesquels étaient incapables de les déchiffrer et les interprétaient selon une tradition née de la pure imagination.

La plupart de ces piliers avaient été dressés pour rappeler un événement important de la vie du Bienheureux, mais d'autres commémoreraient ses prédécesseurs mythiques, ou se rapportaient à la vie de l'empereur Aśoka, et même à l'un des maîtres du futur Bouddha.

Les temples bouddhiques (*tsing-che*), dans lesquels des statues du Bienheureux recevaient un culte, étaient généralement construits hors des monastères proprement dits mais dans l'enceinte de ceux-ci, et plusieurs d'entre eux étaient tout près de *stūpa* ou d'arbres pippals symbolisant la Bodhi. Quelques-uns se trouvaient à l'intérieur de villes, voire à côté du palais royal. La plupart étaient bâtis en briques, surtout dans le bassin du Gange, mais quelques-uns avaient des soubassements de pierre. Les dimensions, en longueur et en hauteur, des plus grands sanctuaires, à Bodh-Gāyā, Nālandā et Kanauj ne paraissent guère exagérées. Hiuan-tsang donne aussi divers détails sur la splendide décoration des grands temples : files de niches contenant des statues, séries de bas-reliefs ou de peintures illustrant des *Jātaka* ou la vie légendaire du Bienheureux.

Plusieurs sanctuaires conservaient des reliques, corporelles ou autres, du Bouddha, chacune dans un reliquaire en forme de *stūpa*. Quoique tous aient certainement abrité des statues offertes au culte, le voyageur chinois mentionne seulement celles qui se distinguaient par leur taille, leur beauté ou quelque autre particularité. On trouvait naturellement des temples consacrés au Bienheureux sur les lieux ou la tradition situait les grands événements de sa vie. Nombre d'entre eux étaient liés à des légendes qui, dans leur extrême diversité, visaient toutes à glorifier le Bouddha.

Tous les monastères signalés par Hiuan-tsang étaient construits en dehors des agglomérations et à quelque distance de celles-ci, parfois même en pleine campagne, voire en des lieux très retirés et d'accès difficile. Si rien n'est dit de leurs dimensions, les indications touchant le nombre des moines résidant en certains monastères montrent qu'ils étaient parfois fort vastes. Les plus grands, ceux de Nālandā, de Sārnāth et de Bodh-Gāyā notamment, comprenaient plusieurs résidences rectangulaires bâties chacune autour d'une cour sur

laquelle s'ouvraient les files de cellules et qui avaient plus d'un étage. Leur décoration était splendide.

Hiuan-tsang signale la nature rupestre de plusieurs monastères, mais, pour surprenant que cela soit et malgré ce que l'on pensait autrefois, il ne semble pas avoir visité les plus célèbres de ces établissements, situés à Ajanta, à Ellora et ailleurs. Ceux qu'il mentionne ou décrit paraissent avoir disparu presque tous, détruits ou retaillés pour être utilisés à d'autres fins, ce qui rend fort difficile leur identification et leur localisation. Il en est particulièrement ainsi de ceux de Dhānyakaṭaka, dont il donne pourtant une description détaillée et précise : ils ne peuvent aucunement être situés à Amarāvati, car Hiuan-tsang ne signale aucun *stūpa* à cet endroit, contrairement à ce qu'on lit dans les vieilles traductions erronées de Julien et de Beal, et le site décrit par lui correspond exactement à celui de Vijayavada, si caractéristique et si différent de celui, tout plat, d'Amarāvati. Quant au monastère de Bhramara-giri, inaccessible pour lui comme il l'avait été pour Fa-hien, il garde tout son mystère : sa description évoque Ellora ou Ajanta par divers éléments, mais il était situé bien loin de là, à l'est de Nagpur.

La plupart des premiers monastères, où le Bouddha avait séjourné selon la tradition, étaient en ruines et déserts quand notre voyageur les vit, à Śrāvastī, Vaiśālī, Kauśāmbī, Kapilavastu et ailleurs. Il omet étrangement de signaler ceux qui existaient pourtant à Lumbinī et à Kuśinagara quand il y passa. Au contraire, il décrit en détail ceux de Sārnāth, de Bodh-Gāyā, de Nālandā et de Saṃkāśya, dont il souligne l'ampleur, la beauté et l'activité.

Presque toutes les légendes qu'il conte au sujet des monastères visités par lui étaient déjà bien connues de la tradition. Il en va différemment de celle qu'il recueillit à Dhānyakaṭaka, touchant les établissements rupestres du Pūrvaśilā et de l'Aparaśilā, d'où il ressort que ceux-ci avaient été fort probablement des lieux de retraite et de méditation extrêmement efficaces à cause de leur solitude, donc bien différents du monastère d'Amarāvati, construit dans la plaine, à côté du célèbre et magnifique *stūpa* géant et tout près d'une importante agglomération. Ils étaient alors déserts depuis un siècle, retournés à la jungle et hantés par des fauves en qui l'on voyait des divinités gardiennes et redoutables.

Hiuan-tsang donne de nombreuses informations sur le culte bouddhique pratiqué dans l'Inde à son époque. Ce culte s'adressait presque toujours au Bouddha historique, mais aussi, en quelques endroits, aux *bodhisattva* Avalokiteśvara, Maitreya ou Mañjuśrī, ou à Tārā, et plus rarement encore aux bouddhas du passé ou aux principaux disciples du Bienheureux.

Beaucoup de souverains indiens, même de ceux qui n'étaient pas des dévots bouddhistes, avaient construit de nombreux *stūpa* et monastères, parfois vastes et splendides, et fait faire de belles statues offertes à la vénération des moines

et des fidèles. Les mêmes rois, et d'autres aussi, participaient très activement aux manifestations du culte bouddhique, par exemple en déposant des bijoux très précieux devant une statue du Bouddha, ou en arrosant l'arbre de l'Eveil à Bodh-Gāyā ou la dent du Bienheureux gardée à Anurādhapura.

Aux jours d'*uposatha*, les moines de Mathurā rivalisaient de dévotion envers leurs saints patrons, grands disciples du Bouddha ou *bodhisattva*, en offrant à leurs statues des fleurs et de l'encens, des parasols et des bannières richement ornés. Selon des légendes locales, les *bodhisattva* eux-mêmes vénéraient le Bienheureux : Maitreya était l'auteur d'une merveilleuse statue de celui-ci honorée à Bodh-Gāyā, et l'image sculptée d'Avalokiteśvara située à Nālandā s'animait parfois pour rendre hommage à celle du Bouddha. Les plus grands dieux agissaient de même. Brahma et Indra avaient construit eux-mêmes deux grands *stūpa* jumeaux à Puṣkaravatī, et le grand escalier de Saṃkāśya rappelait qu'ils avaient accompagné le Bienheureux lors de sa descente du ciel à cet endroit. Le grand temple de l'Eveil, à Bodh-Gāyā, était l'œuvre d'un brahmane qui l'avait élevé sur la recommandation de Maheśvara, alias Śiva. Le tumulus de Rāmagrāma était gardé par un Nāga qui, sous la forme d'un serpent, faisait la *pradakṣiṇā* en rampant autour de lui et qui avait refusé jadis de donner à l'empereur Aśoka les reliques contenues dans ce monument.

Le même *stūpa* de Rāmagrāma recevait sans cesse les offrandes de fleurs que les éléphants sauvages avaient recueillies dans la forêt. Au Cachemire, de grands singes entelles honoraient de même les tumulus contenant les cendres de plusieurs grands disciples. Près de Mathurā et à Vaiśālī, d'autres *stūpa* rappelaient les offrandes de miel apportées au Bienheureux par d'autres singes, et l'on montrait aussi à Vaiśālī l'étang que ces derniers y avaient creusé pour le bain du Bouddha.

Le culte de celui-ci apportait parfois la guérison aux malades. Au nord de Takṣaśilā, une pauvre lépreuse avait ainsi été débarrassée de son mal pour avoir nettoyé la cour d'un certain *stūpa*, mais quelques autres tumulus avaient aussi, croyait-on, des pouvoirs de thérapeutique miraculeuse.

Notre voyageur décrit en détail la grande procession par laquelle une foule de moines et de laïcs fêtaient à Bodh-Gāyā la fin de la retraite de la mousson. Au nord-est de Nālandā, des dévots jeûnaient une semaine et plus dans le temple d'Avalokiteśvara afin de voir leur apparaître le compatissant *bodhisattva*. Les pèlerins accourus pour vénérer la dent du Bienheureux conservée près de Kanauj devaient au préalable donner une pièce d'or aux gardiens qui la réclamaient à grands cris. Aux jours d'*uposatha*, on sortait cette relique et on la plaçait sur un trône élevé, au pied duquel la multitude déposait en masses épaisses des offrandes de fleurs et brûlait de l'encens.

Hiuan-tsang décrit longuement l'impressionnante fête quinquennale célébrée à Prayāga (Allahabad), au confluent sacré du Gange et de la Yamunā, par le

grand roi Śīlāditya. Plusieurs jours de suite, le souverain faisait don de richesses immenses accumulées pendant cinq ans à cet effet et offertes d'abord à une grande statue du Bouddha, puis successivement à diverses sortes de moines, aux ascètes non-bouddhistes et enfin aux orphelins et aux miséreux. Chacun recevait des cadeaux de grande valeur et des aliments exquis, jusqu'à ce que tout eût été distribué, y compris les bijoux du roi.

Le pèlerin chinois ne néglige pas ce qui concerne la vie monastique. Dans le bassin moyen de l'Indus, il était permis aux moines de porter en hiver une double série des trois vêtements. Trois monastères du Bengale abritaient encore des disciples de Devadatta, qui s'abstenaient de lait et de caillé par ascétisme. Dans le delta de l'Indus habitait une étrange population de vachers, rasés et vêtus comme des moines bien qu'ils fussent des laïcs et vécutent comme tels, ayant du reste une nature violente et des opinions blâmables. Jadis, un *arhant* compatissant les avait tous convertis, adoucissant et purifiant leurs mœurs, mais, après sa mort, ils étaient retombés dans leurs anciens errements et leurs mauvaises pratiques.

Les rois intervenaient parfois dans les affaires de la Communauté monastique. Le grand Śīlāditya de Kanauj réunissait ainsi chaque année tous les moines de son empire pour trois semaines. Leur ayant d'abord offert de quoi satisfaire leurs besoins matériels, il les faisait discuter entre eux devant lui pour mettre leurs capacités à l'épreuve, puis il les promouvait ou les dégradait selon leur valeur intellectuelle et morale, chassant même du royaume ceux dont la conduite portait atteinte à la bonne réputation du Saṃgha. Les bouddhistes, moines et laïcs, vivaient en bonne entente avec les fidèles des autres religions indiennes, à l'époque du voyage de Hiuan-tsang du moins car ils avaient dû parfois, dans le passé, souffrir d'une hostilité plus ou moins cruelle.

Bien que ce fût interdit par les règles de la discipline, les monastères possédaient souvent des esclaves qui les servaient et cultivaient leurs terres. Nombre de ceux-ci leur avaient été donnés ou avaient été achetés (*krīta*), d'où le nom d'une dynastie cachemirienne issue de tels hommes, mais les autres étaient des « hommes purs » (*tsing-jen*, peut-être *ācārin*), servant les moines de leur plein gré en observant strictement les commandements des laïcs et aussi quelques règles monastiques, en somme une sorte de tiers ordre analogue à celui des *ācār* du Cambodge moderne.

La richesse des monastères était bien connue et certains passaient pour conserver de véritables trésors, destinés à faire éventuellement face à de gros frais de réparation. Cela excitait parfois la convoitise de gens cupides et sans scrupules, mais leurs tentatives étaient mises en échec par les divinités gardiennes de ces biens du Saṃgha. Une tradition locale chiffrait à neuf *koṭi* (soit quatre-vingt-dix millions) de pièces d'or la dépense causée rien que par la nourriture des ouvriers qui avaient creusé dans une falaise rocheuse le

splendide monastère de Bhramaragiri, somptueux cadeau d'un roi Śātavāhana au grand maître Nāgārjuna ; pour exagérée que soit cette indication, elle donne cependant une idée des sommes considérables dépensées pour la construction des grands monastères, rupestres et autres, et aussi des libéralités royales.

Une tradition rapportée par Hiuan-tsang nous donne un exemple du contrôle que les pieux laïcs pouvaient exercer sur les moines. Les *bhikṣu* de Bhramaragiri s'étant violemment disputés et ayant fait appel à la justice royale, les « hommes purs » de l'endroit, indignés de leur conduite et craignant que des hommes malintentionnés ne vissent détruire le magnifique monastère, en chassèrent les moines et en fermèrent les portes avec de lourdes barres de fer. C'est pourquoi le *saṃghārāma* était désert depuis longtemps et personne n'en connaissait même plus le chemin d'accès.

2. *La querelle de Kauśāmbī et ses suites*

D'après une tradition conservée par une dizaine de textes antiques, de genre et d'origine fort divers, une vive querelle aurait surgi au sein de la communauté monastique de Kauśāmbī (à 60 km à l'ouest d'Allahabad) et tous les efforts faits par le Bouddha pour l'apaiser auraient été vains, si bien que le Maître, découragé et pratiquement chassé par les moines, serait parti chercher au loin le calme de la solitude. Ainsi donc, le Bienheureux aurait dû s'avouer vaincu par de mauvais disciples, son action bienfaitrice aurait abouti à un échec et, par conséquent, aucune solution n'aurait été donnée par cet exemple pour venir à bout de difficultés semblables qui pouvaient survenir à l'avenir dans la Communauté.

Cela est tout à fait contraire au souci d'édification et d'enseignement qui est à l'origine de tous les autres récits innombrables contés dans les textes canoniques. Quelle pouvait bien être la raison de ce fait si insolite et surprenant ? Qu'est-ce qui avait empêché les auteurs et les transmetteurs de cette tradition de montrer ici, comme partout ailleurs, le Bouddha résolvant sagement et aisément le problème posé, et imposant sa volonté à ses moines grâce à son autorité indiscutée ? On était ainsi amené à penser que cet obstacle était un fait historique, que le souvenir d'un événement de cette nature avait si bien frappé l'esprit des disciples qu'ils n'avaient pu en transformer le récit pour lui donner le caractère édifiant habituel. Autrement dit, il semblait possible d'atteindre ici un point d'histoire dans la vie du Bouddha, si bien cachée généralement sous les voiles épais de la légende. Il était donc fort intéressant d'essayer de dégager la réalité des faits conservés au sein de la tradition.

Pour atteindre ce but, il fallait rassembler tous les documents anciens parvenus jusqu'à nous, les comparer et les étudier. L'histoire est racontée, plus ou moins complètement, avec des variantes très diverses et souvent importantes, par dix textes canoniques, six *sūtra* et quatre *Vinaya-piṭaka* :

A) *Kosambīya-sutta*, sutta n° 48 du *Majjhima-nikāya*, édition de la Pali Text Society (= P.T.S.) vol. I, p. 320-325.

B) *Udāna*, IV, 5, P.T.S. p. 41-42.

C) *Pārileyyaka-sutta*, *Samyutta-nikāya*, XXII, 81, P.T.S. p. 94-99.

D) *Skandhamūla-sūtra*, *Samyukta-āgama* en traduction chinoise, édition de Taishō Shinshū Daizōkyō (= T.) n° 99, p. 13c-14b.

E) *Dirghāyurjātaka-sūtra*, *Madhyama-āgama* en traduction chinoise, T. n° 26, p. 532c-536b.

F) *Dirghāyuh-sūtra*, *Ekottara-āgama* en traduction chinoise, T. n° 125, p. 626b-630a.

G) *Vinaya-piṭaka* des Theravādin, *Mahāvagga*, P.T.S. vol. I, p. 337-357.

H) *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka, en traduction chinoise, T. n° 1421, p. 158c-161a.

I) *Vinaya-piṭaka* des Dharmaguptaka, en traduction chinoise, T. n° 1428, p. 879b-885a.

J) *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin, en traduction chinoise, T. n° 1435, p. 214a-217c.

On constate vite qu'il y a un grand accord sur les éléments essentiels entre les quatre *vinaya*, qui donnent aussi les récits les plus longs, et qu'au contraire les six *sūtra* diffèrent grandement les uns des autres, même s'ils appartiennent à une même secte comme les textes A, B et C, tous trois theravādin. Ceux-ci diffèrent du reste bien davantage du *vinaya* theravādin que celui-ci ne le fait des trois autres *vinaya*.

De plus, la plupart de ces dix textes traitent de deux thèmes principaux à la fois : les inconvénients des querelles et les avantages de la solitude. Ces deux thèmes sont naturellement liés entre eux et l'on pourrait croire que le premier fut utilisé dans une première étape pour introduire le second dans le récit, avant de prendre un grand développement dans deux *sūtra*, puis et plus encore dans les quatre *vinaya*.

En fait, l'examen des quatre autres documents paraît bien prouver que chacun de ces deux thèmes fut traité isolément dans ce qu'on peut considérer comme les premières phases de la formation de cette tradition. Le *sūtra* A (theravādin) ne souffle mot de la solitude et de ses bienfaits : apprenant que les moines de Kosambī se disputent, le Bouddha les réunit et leur adresse un long sermon sur les dangers de la discorde et les avantages de la concorde, puis sur les moyens d'assurer celle-ci, nécessaire au salut de chacun.

Au contraire, les *sūtra* D (sarvāstivādin), C (theravādin) et B (theravādin) ignorent tout de cette querelle et traitent exclusivement des bienfaits de l'isolement. Dans le premier, le Bouddha quitte sans raison donnée Śrāvastī

où il séjournait et il va tout seul au bois de Rakṣita du village de Bhadra, chez les Pañcāla ; un peu plus tard, les moines l'y rejoignent et il leur prêche l'essentiel de sa doctrine, sans pour autant faire la moindre allusion à la solitude. Le *sūtra* C ne diffère guère du précédent que par quelques détails : le Bienheureux part de Kosambī et non pas de Śrāvastī, et il se retire au pied du *sāla* Bhadda, à Pārileyaka. Apparemment, ces deux textes ont pour origine un même récit, dont ils sont restés très proches et qui contenait une seule indication de lieu, à savoir Bhadra/Bhadda, les autres localisations, Śrāvastī ou Kosambī, les Pañcāla ou Pārileyaka, et le bois de Rakṣita, ayant été ajoutées séparément par les auteurs de ces deux versions. Le *sūtra* B est assez différent des deux précédents, quoiqu'on y trouve des éléments semblables : importuné par la foule des moines et des laïcs qui l'entoure à Kosambī, le Bouddha part, tout seul, et se retire à Pārileyaka, dans le bois de Rakṣita, au pied du *sāla* Bhadda ; il y est rejoint par un éléphant qui, lui-même importuné par sa harde, recherche lui aussi la solitude ; tous les deux vantent les avantages de celle-ci, et le Bienheureux prononce une stance terminale qui sera reprise par plusieurs autres textes. Seulement suggéré dans les deux *sūtra* D et C, le thème des bienfaits de la retraite solitaire est ici l'élément capital du récit et il est développé en conséquence.

Les deux derniers *sūtra*, E (sarvāstivādin) et F (mahāsāṃghika), combinent enfin les deux thèmes, celui de la dispute des moines et celui des avantages de la solitude. Le traitement du premier est en gros le même dans les deux textes, dont la première partie a une origine commune évidente : les moines de Kauśāmbī se querellant souvent, le Bienheureux tente de les calmer en leur prêchant la concorde et en leur contant la belle légende de Dirghāyus, mais ses auditeurs lui conseillent fermement de ne pas se mêler de leurs affaires ; comprenant la vanité de ses efforts, le Bouddha quitte la ville. Les deux récits divergent alors complètement, bien qu'ils s'accordent pour traiter le thème des bienfaits de l'isolement. Selon le *sūtra* E, le Bienheureux se rend, en volant dans l'espace, au village de Balavalavanaka, où le moine Bhṛgu vit tout seul en méditant, pleinement satisfait comme il le dit à son hôte ; celui-ci va ensuite au bois de Rakṣita, où le rejoint un éléphant ayant quitté sa harde importune, et le Bouddha prononce la stance finale du *sūtra* B ; il se rend après cela au bois de Prācīnavamśadāya, où vivent en bonne entente les moines Anuruddha, Nandin et Kimbila, qui expliquent à leur Maître leur mode de vie et reçoivent de lui louanges et sermon. Dans le *sūtra* F, le Bienheureux va tout de suite au pays des Vṛjji, où demeurent Anuruddha, Nandin et Kimbila, qui se comportent en gros comme dans le texte précédent ; enfin, le général Dirghāyus (!) arrive à cet endroit et déclare au Bouddha que la présence de ces trois moines est de grand profit spirituel pour le pays des Vṛjji, ce que confirme le Bienheureux.

Au contraire des six *sūtra*, les quatre *vinaya* présentent une structure fondamentale commune, à laquelle certains ont ajouté des scènes, voire des

épisodes, secondaires. Cela prouve bien qu'ils dérivent tous d'une même tradition. Ils comprennent deux parties principales, dont la première est, pour l'essentiel, semblable à celle des *sūtra* E et F, avec toutefois un développement important des scènes initiales, qui content la querelle des moines de Kauśāmbī et les efforts tentés par leur Maître pour l'apaiser. Le point de départ est partout la mesure de suspension (*utkṣepaṇa*) appliquée à tort à un certain moine, ce qui entraîne toute une série de disputes ; les textes G et J y ajoutent ensuite d'autres querelles indépendantes. Ne pouvant ramener la concorde dans la communauté, le Bienheureux conte à ses disciples l'histoire de Dirghāyus, puis, ayant été prié par un ou plusieurs moines de ne pas s'occuper de leurs disputes, il quitte seul Kauśāmbī.

La seconde partie n'a rien de commun avec aucun des *sūtra*. Irrités par la conduite des moines, les laïcs de Kauśāmbī les privent des honneurs et des aumônes habituels, ce qui contraint les mauvais *bhikṣu* à partir pour Śrāvastī, où le Bouddha est arrivé entre temps. Apprenant cela, Śāriputra, Mahāprajāpatī Gautamī, Anāthapiṇḍada et Viśākhā viennent successivement demander au Bienheureux comment les moines, les nonnes, les fidèles laïcs hommes et femmes devront se conduire envers ces mauvais disciples. Peu après leur arrivée à Śrāvastī, ces derniers se repentent de leurs fautes auprès de leur Maître, qui les réconcilie et leur enseigne comment apaiser une querelle.

Les textes G et H se distinguent des deux autres en contant une ou plusieurs haltes faites par le Bouddha pendant son voyage entre Kauśāmbī et Śrāvastī. Ils s'accordent pour le faire s'arrêter au pied du *sāla* Bhadra, que le premier situe à Pārileyyaka, dans le bois de Rakṣita, et le second au village de Pala (?) ; lors de cette halte, le Bienheureux reçoit la visite d'un éléphant venu, lui aussi, chercher le bonheur de la solitude, et l'épisode se termine par la stance déjà citée par les *sūtra* B et E. Il y a ici un emprunt évident à la tradition représentée par ces deux derniers textes et aussi, plus lointainement, par les *sūtra* C et D, où la scène de l'éléphant est remplacée par un sermon aux moines qui ont rejoint le Bouddha au pied du *sāla* Bhadra. On constate une fois de plus les effets de l'étroite parenté qui existait entre les Theravādin et les Mahīśāsaka. Les premiers ajoutent encore deux autres épisodes au voyage du Bienheureux : l'un au village de Bālakaloṇakāra, où il rencontre l'ermite Bhagu, et l'autre au Pacīnavaṃsadāya, où il trouve Anuruddha, Nandin et Kimbila. Le texte pāli emprunte ici à la tradition suivie par le *sūtra* E et, dans une moindre mesure, aussi par le *sūtra* F, bien qu'ils appartiennent tous les deux à des sectes très différentes de la sienne. Ainsi donc, les récits de *vinaya* G et H sont les seuls de ce groupe qui traitent vraiment du bonheur de la solitude, alors que ce thème était l'élément majeur de cinq des six *sūtra*, et même le seul de trois d'entre eux.

Il n'est pas surprenant que le thème de la querelle des moines se soit ainsi développé au détriment de l'autre dans les quatre *vinaya*, au point de

l'éclipser complètement dans deux de ceux-ci, les textes I et J, car la discorde survenue dans la communauté de Kauśāmbī était d'un intérêt capital pour la discipline monastique à cause de la menace de schisme (*saṃgha-bheda*) qu'elle faisait planer sur tout le Saṃgha, tandis que les avantages de la solitude ne pouvaient guère toucher que les ascètes pris isolément, dans leurs efforts personnels visant à atteindre le *nirvāna* dans les meilleures conditions. En somme, le thème de la querelle des moines était par essence un sujet de discipline (*vinaya*) et celui des bienfaits de la vie érémitique un sujet de doctrine, donc de *sūtra*. Dans les trois *sūtra* où l'on trouve le premier (A, E et F), il n'est qu'une introduction plus ou moins développée, une « occasion » (*nidāna*), au second thème, alors qu'il a, au contraire, éliminé celui-ci en grande partie dans deux *vinaya* et presque entièrement dans les deux autres.

Peut-on retrouver l'origine et l'histoire de cette tradition, ou du moins émettre des hypothèses vraisemblables en ce qui les concerne ? En examinant les relations existant entre les dix documents dont nous disposons, on constate d'abord que les six *sūtra* semblent antérieurs aux quatre textes de *vinaya*, puis que, parmi les six premiers textes, les récits E et F, étant nettement plus proches des quatre *vinaya* mais plus simples, paraissent plus récents que les quatre autres *sūtra*. On peut donc supposer que les étapes du développement de la tradition sont en gros les suivantes :

1) *Sūtra* A et D, indépendants l'un de l'autre, le premier situé à Kauśāmbī et contant la querelle des moines, le second localisé à Śrāvastī et traitant du bonheur de la solitude.

2) *Sūtra* B et C, exposant ce dernier thème, mais situés tous les deux à Kauśāmbī comme tous les textes suivants, et comprenant en outre l'épisode du *sāla* Bhadra comme le *sūtra* D.

3) *Sūtra* E et F, qui combinent les deux thèmes, mais en utilisant celui de la querelle comme introduction à celui des avantages de la retraite, et qui ajoutent, soit l'épisode du *sāla* Bhadra et deux nouveaux, localisés à Balavalavanaka et au Prācīnavamśadāya, soit ce dernier seulement, mais situé chez les Vṛjji.

4) Les quatre récits de *vinaya*, qui reprennent la première partie des deux *sūtra* E et F, mais en la développant nettement, et content ensuite en détail la venue des moines de Kauśāmbī à Śrāvastī, la conduite des moines et des laïcs de cette ville à leur égard et enfin l'apaisement de la querelle, l'ensemble ne traitant que le thème de la dispute ; cependant, les textes H et surtout G insèrent entre les deux parties principales et communes aux quatre versions de *vinaya* un ou trois épisodes localisés au *sāla* Bhadra, à Balavalavanaka et au Prācīnavamśadāya, qui vantent tous les trois les bienfaits de la vie érémitique, épisodes empruntés aux *sūtra* B et E, voire C et D, ou du moins à des textes parallèles de ceux-ci.

On peut, semble-t-il, dater approximativement la version commune dont dérivent les quatre récits de *vinaya*, car le *Vinaya-piṭaka* des Mahāsāṃghika

(T. n° 1425) ne fait pas la moindre allusion à la querelle de Kauśāmbī. Il en résulte que cette version s'est formée ou fut reconnue comme canonique après le schisme qui sépara les Mahāsāṃghika des Sthavira, d'où sortirent plus tard les Theravādin, les Mahīśāsaka, les Dharmaguptaka et les Sarvāstivādin, dont les *Vinaya-piṭaka* nous racontent longuement cette histoire. Cependant, elle était connue de certaines sectes issues des Mahāsāṃghika, puisque le *sūtra* F appartient à l'une d'elles. Il est donc permis de supposer que le récit primitif de cette dispute, dont dérivent les *sūtra* E et F comme les quatre *vinaya*, s'est formé au plus tôt à la fin du IV^e siècle avant notre ère, sous le règne de Candragupta Maurya ou peu avant. Il en résulte que cette tradition n'a aucune origine historique, puisqu'à cette époque le Bouddha avait disparu depuis longtemps. Il se peut toutefois que, un siècle ou plus après le Parinirvāṇa, les moines de Kauśāmbī se soient faits remarquer par leur nature querelleuse et que cela ait suggéré une telle histoire, qui fut reportée au temps du Bienheureux comme c'est presque toujours le cas dans les textes canoniques. On l'aurait d'abord contée sous la forme simple du *sūtra* A, puis on aurait utilisé pour l'étoffer les *sūtra* B, C et D, ou des textes parallèles, ce qui, combiné avec de nouveaux éléments, aurait formé les *sūtra* E et F, que les maîtres de *vinaya* auraient enfin employés à leurs fins propres en y ajoutant d'autres développements.

A.B.

PUBLICATIONS

« La double idée de faute dans le bouddhisme indien », *Corps Ecrit*, Paris, 1986, n° 19, p. 57-64.

« Buddhism, schools of : Hīnayāna Buddhism », *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, vol. 2, p. 444-457.

« Le bouddhisme et l'argent », *Corps Ecrit*, Paris, 1987, n° 22, p. 49-58.

CONFÉRENCES

« La vie et la légende du Bouddha », Centre National d'Enseignement par Correspondance, Paris, 19 Juin 1986.

« Le bouddhisme et les origines de l'art bouddhique », musée Guimet, Paris, 6 décembre 1986.

« Les origines de la pensée bouddhique », Eglise bouddhique du Viet-Nam, Villebon-sur-Yvette, 24 mai 1987.