

Etude du bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

1. *Aspects du bouddhisme indien décrits par I-tsing*

Le moine bouddhiste chinois I-tsing alla en Inde et y séjourna un demi-siècle après Hiuan-tsang. Au contraire de celui-ci, il effectua son long voyage par la voie maritime à l'aller et au retour, et non par la voie terrestre de l'Asie Centrale. De plus, il ne visita qu'une petite partie de l'Inde au cours d'un pèlerinage de quelques mois, après quoi il demeura dix ans à Nālandā ; aussi ses informations sur les sites bouddhiques indiens sont-elles fort limitées. En revanche, il nous renseigne, quoique sommairement, sur l'état du bouddhisme en Asie du Sud-Est et en Indonésie, où il resta cinq ans. Enfin, si son récit de voyage est assez bref et rapporte surtout des faits biographiques, il nous a laissé, en plus de ses nombreuses et volumineuses traductions chinoises de textes bouddhiques sanskrits, deux ouvrages très différents de ceux de Hiuan-tsang. L'un raconte, en général brièvement, les voyages accomplis à son époque par une cinquantaine de moines chinois en Inde et dans les pays voisins pour y visiter les lieux saints et y étudier le bouddhisme. L'autre est une description détaillée et commentée des diverses activités pratiquées alors par les moines indiens.

Ce sont assurément des documents d'un très haut intérêt, qui permettent de pallier dans une large mesure le silence des sources indiennes. Malheureusement, I-tsing n'était pas, et d'assez loin même, aussi intelligent et savant que Hiuan-tsang. C'était un brave moine à l'esprit plutôt borné, un observateur fort inégal, très peu intéressé par les questions de doctrine et presque exclusivement par les rites et la vie monastique, s'attachant aux plus infimes détails (ce qui en fait certes un informateur précieux) mais en donnant des interprétations qui laissent souvent à désirer, quand elles ne prêtent pas à sourire par leur naïveté, le tout rédigé dans un style recherché aux dépens de la clarté et qui contraste par là singulièrement avec celui de son illustre prédécesseur. Malgré ces défauts, I-tsing complète utilement les informations fournies par Hiuan-tsang, qui ne paraît pas avoir attaché beaucoup d'importance aux particularités indiennes de la vie monastique.

Né en 635 près de Pékin et entré dans la vie monastique dès son adolescence, I-tsing s'intéressa d'abord et surtout à la discipline (*vinaya*). Venu à la capitale, Tch'ang-ngan, il y connut Hiuan-tsang, et la vive admiration qu'il éprouva pour lui le détermina à partir pour l'Inde afin d'y étudier le bouddhisme à ses sources. Il quitta donc Canton en 671 et, par les mers du Sud, il gagna d'abord Sumatra, où il demeura un an pour apprendre le sanskrit, puis Tāmraliptī, le grand port du Bengale, où il arriva en 673. Il y resta quelques mois pour y améliorer sa connaissance du sanskrit, puis il alla à Nālandā, la grande université bouddhique du Bihar, mais il y séjourna peu de temps avant d'entreprendre le pèlerinage aux lieux saints du bouddhisme qui le mena jusqu'à Bénarès. De retour à Nālandā dès 675, il y demeura dix ans, étudiant et collectionnant de nombreux manuscrits qu'il allait rapporter en Chine. Son voyage de retour, par l'itinéraire de l'aller, dura de 685 à 689, avec plusieurs longs séjours en divers centres bouddhiques de Sumatra. Il repartit peu après pour cette grande île, où il resta de nouveau pendant cinq ans. Rentré définitivement en Chine en 695, il traduisit une grande partie des manuscrits indiens qu'il avait rapportés, notamment de l'énorme *Vinayaṭīka* des Mūlasarvāstivādin, jusqu'à sa mort en 713.

Nous avons naturellement limité notre étude aux deux ouvrages dans lesquels I-tsing a rassemblé ses observations sur le bouddhisme indien de son époque. Bien que tous les deux aient été traduits, l'un en français et l'autre en anglais, par des savants éminents à la fin du XIX^e siècle, il nous a paru bon de les examiner à nouveau, en les commentant au moyen des connaissances accumulées par les importants progrès des études bouddhiques depuis cent ans. Cela a permis aussi d'améliorer ici et là ces anciennes traductions occidentales, si admirables fussent-elles à leur époque, et surtout leurs nombreuses notes explicatives.

Le *Ta t'ang si yu k'ieou fa kao seng tchouan* (édition de Taishō Issaikyō Shinshū Daizōkyō n° 2066, 2 k'iuān) a été traduit en français par Edouard Chavannes en 1894 sous le titre *Mémoire sur les religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les contrées occidentales sous la grande dynastie des T'ang*. Il raconte, avec plus ou moins de détails, les voyages effectués par cinquante-deux moines chinois, dont I-tsing lui-même, au milieu et à la fin du VII^e siècle en Inde ou en direction de celle-ci pour aller y étudier la doctrine bouddhique et en rapporter des manuscrits sanskrits.

Ces récits permettent d'estimer l'importance des lieux saints visités et des centres d'études bouddhiques fréquentés par ces pèlerins chinois. C'est Bodh-Gāyā, plus précisément le temple de la Mahābodhi élevé à l'endroit où s'était accompli le Grand Eveil du Bouddha, qui est le but principal de leurs voyages. Aussitôt après vient Nālandā, le plus prestigieux lieu d'enseignement bouddhiste. Ainsi donc, ces pieux voyageurs visaient essentiellement à rendre un culte fervent au Bouddha historique et à obtenir une connaissance plus vaste et meilleure de sa doctrine.

Loin derrière par l'importance de la fréquentation, viennent, en ordre décroissant, les lieux saints suivants : Ceylan, à cause de la relique de la dent du Bouddha ; Rājagṛha et ses environs, en particulier le Pic des Vautours où le Bienheureux avait prononcé tant de sermons devenus célèbres ; Kuśinagara, où il était mort, entré dans les Parinirvāṇa. Bénarès, Śrāvastī, Vaiśālī, Sāṃkāśya ne sont visités chacun que par un ou deux moines seulement, et les autres antiques lieux de pèlerinage sont délaissés à cette époque. En plus de Nālandā mais à un degré moindre, deux autres centres importants d'études sanskrites et bouddhiques retiennent ces pieux voyageurs : Tāmraliptī, principal port de débarquement en Inde pour ceux qui viennent par la mer, Jālandhara au Penjab pour ceux qui ont choisi la voie terrestre de l'Asie Centrale.

Dans les récits d'I-tsing comme dans ceux de Fa-hien et de Hiuan-tsang, le culte bouddhique indien s'adresse essentiellement et presque exclusivement au Bouddha historique, aux lieux où il a vécu et à ses reliques, dispersées dans l'extrême Nord-Ouest de l'Inde mais dont la plus vénérée est conservée à Ceylan. Cela oblige du reste plusieurs pèlerins chinois à faire un long détour pour se rendre aussi dans cette île, et I-tsing donne de nombreux et intéressants détails sur sa relique de la dent et sur le culte qui lui est rendu.

Plusieurs de ces moines manifestent une dévotion particulière envers le bodhisattva Maitreya, le prochain bouddha, alors qu'Avalokiteśvara et le bouddha mythique Amitābha ne sont nommés chacun qu'une seule fois. Comme nous l'avons constaté avec surprise en étudiant les récits des deux grands prédécesseurs d'I-tsing, la religion bouddhique en Inde paraît donc bien avoir été incomparablement plus inspirée par le bouddhisme antique dit Hīnayāna que par le Mahāyāna jusqu'à la fin du VII^e siècle au moins.

Les quelques précisions données par I-tsing dans cet ouvrage sur les formes matérielles du culte ne diffèrent guère de ce que de nombreuses autres sources nous apprennent abondamment par ailleurs. Il faut cependant noter la confection, par divers moines chinois dont I-tsing lui-même, de vêtements de soie dont ils revêtent ensuite une statue du Bouddha, ou l'exécution de peintures et de statues du Bienheureux, y compris de minuscules statuettes en terre moulée comme cela se fait encore aujourd'hui en divers pays bouddhistes.

Notre auteur fournit aussi des informations intéressantes sur la vie monastique en Inde. Il y avait notamment plusieurs monastères construits pour accueillir les moines pèlerins venus d'une certaine région éloignée ou d'un pays étranger déterminé, en particulier de Chine. C'étaient généralement des fondations royales, dont la plupart se trouvaient dans la région de Bodh-Gāyā. I-tsing souligne à maintes reprises la dévotion des rois indiens envers le bouddhisme et l'aide aussi généreuse que respectueuse qu'ils accordent à ses moines, y compris à ceux venus de Chine.

Enfin, il décrit très longuement et avec une foule de détails le fameux centre bouddhique de Nālandā. La traduction de ce passage par Chavannes et les notes abondantes qu'il y avait jointes ont pu être améliorées grâce aux résultats des travaux archéologiques accomplis sur ce vaste site au cours de notre siècle et aussi par ce que nous avons pu y observer lors de deux longues visites en cet endroit.

L'autre ouvrage d'I-tsing est intitulé *Nan hai ki kouei nei fa tchouan* (édition de Taishō Issaikyō Shinshū Daizōkyō n° 2125, 4 k'iuān). Il fut traduit en anglais par Junjiro Takakusu en 1896 sous le titre *A record of the buddhist religion as practised in India and the Malay Archipelago*. Quoique assez court, il est divisé en quarante chapitres de longueur très inégale et précédé d'une longue introduction. Aux défauts que nous avons déjà signalés à propos de son auteur, il faut ajouter l'ordre très confus, non seulement de la série des chapitres, mais aussi et surtout du contenu de chacun de ceux-ci, où abondent les digressions, et la difficulté évidente qu'éprouvait I-tsing à dominer le sujet traité, à distinguer entre le détail souvent infime et ce qui était vraiment important.

Hanté par l'orthopraxie de la discipline monastique indienne, il note sans cesse les différences constatées entre les prescriptions de celle-ci et les habitudes de comportement des moines chinois, qu'il critique vivement, même pour des broutilles, en les accusant de laxisme et d'hérésie. Persuadé de ce que les textes canoniques indiens sont tous parfaitement fidèles aux enseignements du Bouddha, son intime conviction ne semble en rien troublée par les nombreuses différences distinguant les règles disciplinaires des diverses sectes et qu'il n'omet cependant pas de signaler ici et là. Obnubilé par les questions de *vinaya* et se souciant apparemment fort peu de la doctrine, il attribue même uniquement la division de la Communauté en dix-huit sectes ou écoles à des divergences sur des détails de la vie monastique touchant à l'usage d'un certain vêtement, d'une partie d'un monastère ou de la nourriture. Il en conclut que chaque moine doit observer rigoureusement les règles de sa propre secte, sans condamner pour autant celles des autres, mais il s'appuie uniquement, en ce qui le concerne, sur le *Vinaya-piṭaka* des Mūlasarvāstivādin.

Pour étrange que cela puisse paraître, ceux-ci ne nous sont connus que par cet immense recueil de leurs prescriptions disciplinaires, de beaucoup le plus volumineux et le plus tardivement fixé par écrit des divers *Vinaya-piṭaka* parvenus jusqu'à nous. Il nous a été conservé dans sa traduction tibétaine intégrale, dans la traduction chinoise d'I-tsing, inachevée, et aussi dans un ensemble considérable de manuscrits sanskrits retrouvés au cours de notre siècle. Notre auteur est le premier à en signaler l'existence ainsi que celle de la secte à laquelle il appartenait, et il est aussi le premier et presque le seul à nous donner quelques informations, au reste fort douteuses, sur celle-ci, de sorte que les Mūlasarvāstivādin gardent pratiquement tout leur mystère.

En examinant les renseignements fournis par I-tsing, nous n'avons tenu aucun compte de l'ordre très fantaisiste qu'il a suivi et nous n'avons eu aucun scrupule à laisser de côté de nombreux passages dont l'intérêt nous a paru fort mineur.

Nous avons donc commencé par les marques de respect adressées au Bouddha et qui sont une partie importante du culte qui lui est rendu à travers ses statues et les *stūpa* censés contenir ses reliques ou le symboliser. Il faut s'en approcher pieds nus, tête nue et l'épaule droite découverte (chap. II), et tourner autour en les gardant à sa droite (*pradakṣiṇā*) (chap. XXX). Toutes ces formes de vénération étaient bien connues des bouddhistes indiens, mais les Chinois éprouvaient quelque peine à les comprendre, à interpréter correctement les expressions qui les désignaient dans les textes, et donc parfois à les mettre en pratique comme il convenait.

Outre les offrandes habituelles de fleurs et de parfums, c'est-à-dire d'encens, le culte comprenait aussi les pensées pieuses qui devaient les accompagner afin de purifier son propre esprit et celui des autres êtres encore plongés dans les ténèbres de l'ignorance, afin de les sauver. De plus, les moines arrosaient et lavaient, à la fin de chaque matinée, les statues du Bienheureux, celles dressées dans le temple et les statuettes conservées dans chaque cellule, au cours de cérémonies qu'I-tsing décrit avec minutie (chap. XXXI).

Il parle ensuite, avec beaucoup de détails, de la construction des tumulus (*stūpa*) et des statues du Bouddha, que ce fussent des ouvrages importants ou, au contraire, des objets minuscules, faits de terre humidifiée et souvent moulée, mais auxquels on ne manquait pas de prouver sa vénération selon les formes habituelles. Celles-ci procuraient divers mérites dont notre auteur souligne l'intérêt (chap. XXXI, fin).

Les chants de louanges au Bouddha étaient une partie importante du culte, notamment dans la cérémonie à laquelle participaient tous les moines d'une même communauté, chaque jour, en fin d'après-midi. Un « maître de *sūtra* » montait sur une chaire à prêcher et récitait un texte d'Aśvagoṣa, puis les moines, selon leur ordre hiérarchique, saluaient les sièges censés occupés par de saints ascètes, avant de se disperser au coucher du soleil. Dans l'immense monastère de Nālandā, la cérémonie était plus compliquée et comprenait une procession circulant à travers tout le vaste ensemble de bâtiments en suivant un « maître chantre » qui récitait ici et là les stances d'éloges. On pouvait aussi louer individuellement le Bouddha en pensée dans un temple en se prosternant devant sa statue. Il existait en Inde beaucoup d'hymnes de louanges au Bienheureux, dont les plus célèbres et les plus souvent récités étaient ceux dont Mātṛceta était l'auteur. Deux de ces derniers étaient du reste appris par cœur par les novices dans toute l'Inde bouddhiste, en même

temps que les préceptes fondamentaux, car on prêtait à leur récitation des vertus diverses et importantes (chap. XXXII). I-tsing signale ensuite d'autres textes dont il loue hautement la valeur et qui étaient par conséquent enseignés aussi aux jeunes moines : le *Suhrllekha*, « Lettre à un (roi) ami », de Nāgārjuna tout d'abord, puis la *Jātakamālā*, « Guirlande des (légendes des) naissances (antérieures du Bouddha) ».

2. La querelle de Kauśāmbī et ses suites (fin)

Pour terminer l'étude des textes contant la fameuse querelle des moines de Kauśāmbī, nous avons examiné et comparé entre elles en détail les différentes versions de la légende contée par le Bouddha à ses disciples pour les exhorter à mettre fin à cette grave dispute. Elle ne figure que dans six des dix récits que nous avons utilisés l'an dernier, à savoir dans ceux des quatre *Vinaya-piṭaka*, dans celui du *Madhyama-āgama* et dans celui de l'*Ekottara-āgama* ; encore le *Vinaya-piṭaka* des Sarvāstivādin n'y fait-il qu'une simple allusion (Taishō n° 1435, p. 215c), ses auteurs jugeant apparemment que cette légende était suffisamment connue de leurs lecteurs pour valoir la peine d'être citée tout du long, ce que font au contraire ceux des cinq autres ouvrages. Il est vrai qu'elle était et est restée célèbre en donnant une excellente illustration du pardon des offenses selon les conceptions bouddhiques. Oldenberg l'a du reste contée entièrement dans son fameux livre, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, et Chavannes en a résumé quelques versions dans ses *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*.

Voici donc les références des cinq versions que nous avons étudiées et comparées :

- 1) *Vinaya-piṭaka* des Theravādin, *Mahāvagga*, édition P.T.S. vol. I, pp.342-349, celle qu'avait traduite Oldenberg.
- 2) *Vinaya-piṭaka* des Mahīśāsaka, Taishō n° 1421, pp. 159a-160a.
- 3) *Vinaya-piṭaka* des Dharmaguptaka, Taishō n° 1428, pp. 880b-882b.
- 4) *Dirghāyur-jātaka-sūtra*, in *Madhyama-āgama* des Sarvāstivādin, Taishō n° 26, pp. 532c-535b.
- 5) *Dirghāyuh-sūtra*, in *Ekottara-āgama* des Mahāsāṃghika, Taishō n° 125, pp. 626c-629a.

Comme l'indiquent leurs titres, la légende en question est la pièce maîtresse de ces deux *sūtra*, dont elle occupe significativement plus de la moitié. Ces deux textes diffèrent beaucoup pour le reste, notamment pour la partie finale, mais ils se distinguent cependant bien davantage des quatre autres *sūtra* examinés l'an dernier et dont aucun ne fait la moindre allusion à cette légende, dont nous donnons ci-après le résumé.

Le vertueux et pacifique roi des Kosala est attaqué et vaincu par le roi des Kāśi, qui s'empare de son royaume et de tous ses biens. Réduit à la misère et contraint à se cacher avec sa femme, le premier a en exil un fils, qu'il élève avec soin, mais il est finalement reconnu et fait prisonnier par son adversaire, qui le condamne à mort. Sur le chemin du supplice, il conseille à son jeune fils, rencontré par hasard, de renoncer à se venger, car il faut faire cesser la haine séparant les deux familles. Resté seul, l'enfant vit incognito et apprend divers métiers. Devenu adolescent, il réussit à s'introduire à la cour du roi des Kāśi sans être reconnu et à devenir bientôt le favori de celui-ci. Au cours d'une partie de chasse, il fait en sorte de rester seul avec son ennemi, qui s'endort confiant dans ses bras. Jugeant l'instant propice à sa vengeance, le jeune homme tire son sabre, mais il se souvient alors des dernières paroles de son père et renonce à frapper. Le roi s'éveille à cet instant, s'effraie du danger qu'il découvre et supplie son compagnon de l'épargner. Le jeune prince se fait alors reconnaître, explique son geste et la raison qui l'a retenu de tuer son ennemi. Celui-ci comprend la leçon, rend à son possesseur légitime le royaume des Kosala et tous les biens arrachés à son père, lui donne en outre sa fille en mariage et les deux anciens adversaires font serment d'amitié et de paix.

Cette trame est fidèlement respectée par les cinq versions, qui diffèrent cependant par de nombreuses variantes de détail et des scènes secondaires. Le *Vinaya* des Dharmaguptaka se distingue en outre par l'insertion d'une série d'épisodes supplémentaires visant apparemment à exalter l'habileté du jeune prince et à expliquer la confiance que lui accorde le roi des Kāśi.

Aucune des cinq versions, il faut le noter, ne se termine par une fin typique de *jātaka*, où le Bouddha identifie chacun des principaux personnages du conte avec lui-même et avec plusieurs de ses disciples ou de ses parents ou amis, cela malgré le titre du *sūtra* des Sarvāstivādin et bien que les légendes insérées comme celle-ci dans les *Vinaya-piṭaka* reçoivent souvent une fin de ce type en guise de conclusion. Au contraire une telle fin est naturellement ajoutée dans les versions de cette même légende appartenant à des recueils de *jātaka* en pāli ou en traduction chinoise, mais que nous avons laissées de côté car elles appartiennent à un autre contexte. On peut donc supposer que cette belle histoire fut utilisée dans le récit de la querelle de Kauśāmbī avant d'être considérée comme un *jātaka* et incorporée dans les recueils des contes de ce genre particulier.

Cependant, l'étude des différentes versions n'a pas permis d'établir entre elles un ordre chronologique plausible et de tenter en conséquence une restitution de l'élaboration progressive de la légende. En effet, chacune d'elles contient de nombreuses variantes de détail, y compris des scènes entières et l'addition de personnages variés, qui semblent bien avoir été ajoutés au fond commun en brochant séparément, librement et assez largement sur celui-ci. A

part le texte des Dharmaguptaka, dont l'insertion de toute une série d'épisodes nouveaux révèle le caractère tardif, les quatre autres paraissent appartenir à une même étape de l'évolution de la légende, ce qui ne signifie pourtant pas qu'ils aient été fixés par écrit à la même époque. En particulier, on ne peut clairement distinguer si les deux versions des *sūtra* sont, dans ce sens, antérieures ou postérieures à celles des deux *Vinaya-piṭaka* des Theravādin et des Mahīśāsaka.

A.B.

PUBLICATIONS

« La fin de la vie du Buddha selon l'*Ekottara-āgama* », *Hinduism und Buddhismus*, Freiburg-im-Brisgau, 1987, pp. 13-37.

« Les métamorphoses dans le bouddhisme ancien », *Corps Ecrit*, n° 26, pp. 3-9.

CONFÉRENCES

Interview à Radio-Canada sur le bouddhisme indien, 22 octobre 1987.

« La personne (*pudgala*) et sa transmigration dans les sectes du bouddhisme ancien », Collège international de Philosophie, Paris, 8 mars 1988.

« Quelques considérations sur le problème posé par la date du Parinirvāṇa du Buddha », communication au Symposium sur la date du Buddha historique, tenu à Hedemünden du 11 au 18 avril 1988 sous la direction de l'Université de Göttingen.

« Le bouddhisme en Inde », Ecole normale d'Antony, 27 mai 1988.

« Bouddhisme et pouvoir », Ecole normale d'Antony, 3 juin 1988.