

Etude du bouddhisme

André BAREAU, professeur

1. Aspects du bouddhisme indien décrits par I-tsing (suite)

Les moines indiens manifestaient leur vénération envers le Bouddha en observant strictement les règles de discipline qu'il leur avait données et dont I-tsing présente un intéressant résumé. Ils ne devaient saluer que les Trois Joyaux, à savoir le Bienheureux, sa Doctrine (*dharmā*) et sa Communauté monastique (*samgha*) en la personne des moines qui leur étaient supérieurs. L'Inde ignorait certaines pratiques de dévotion usitées en Chine et que notre auteur juge répréhensibles, comme de transporter des statues du Bienheureux sur les grandes routes et les offrir à la vénération des passants pour leur soutirer de l'argent, ou de se blesser de diverses façons pour attirer l'attention des bigots et exciter leur générosité (chap. XXXIII).

Quand on saluait l'image du Bouddha ou un vénérable moine, il fallait bien se garder d'être souillé, en son corps ou ses vêtements, par de la nourriture ou d'autres choses. Il fallait donc se purifier au préalable avec de l'eau et selon les règles. Le souci très indien de la pureté rituelle et matérielle avait donc complètement imprégné le bouddhisme à cette époque (chap. XVII).

I-tsing décrit minutieusement la manière dont les moines devaient se saluer mutuellement, car, en bon Chinois, il ne pouvait manquer d'accorder un très grand intérêt à ces rites de politesse (chap. XXIV).

Il en était de même des devoirs réciproques des maîtres et des disciples au sein de la Communauté monastique. Cela lui fournit l'occasion de décrire avec un grand luxe de détails les diverses occupations des uns et des autres au cours d'une journée, y compris des plus ordinaires, qui étaient toutes soumises à de strictes et nombreuses règles de discipline (*vinaya*). Spécialiste en cette matière, I-tsing insiste sur la valeur culturelle, religieuse, de ces pratiques et il en donne, ici comme ailleurs, des explications et des commentaires que seule une bonne connaissance des habitudes indiennes concernant l'hygiène, les repas, les vêtements, etc. permet de bien interpréter (chap. XXV). On com-

prend son insistance, puisque ces coutumes étaient fort différentes de celles des Chinois auxquels il destinait son ouvrage et devaient souvent leur sembler étranges, et aussi parce qu'il était convaincu de ce que les pratiques des moines bouddhistes indiens étaient la norme et devaient donc être adoptées par ses lointains compatriotes.

Il explique ensuite comment les moines résidents d'un monastère devaient se comporter envers ceux qui y faisaient halte au cours d'un voyage, ce qui était fréquent. Il donne ici d'intéressants détails sur les genres de boisson et leur préparation comme sur les règles de leur utilisation, mais il n'oublie pas de fournir de nouvelles précisions sur les gestes, attitudes et formules de salutation (chap. XXVI).

Le chapitre XIX est très important, car il concerne les règles de l'ordination mineure (*pravrajyā*) et de l'ordination majeure (*upasampadā*). Notre auteur décrit longuement celles que définit le *Vinayapiṭaka* des Mūlasarvāstivādin à ce sujet, et il y ajoute de nombreux détails pratiques auxquels il attache beaucoup d'importance, mais qui ont généralement peu d'intérêt à nos yeux, sauf exception. Il en est ainsi quand il explique comment on doit fixer le moment exact de l'ordination à l'aide d'un gnomon et en tenant compte de la saison, car cela servira dans l'avenir à déterminer l'ancienneté relative du moine en question par rapport à ceux qu'il rencontrera. Il en va de même quand il définit les divers grades de la hiérarchie monastique, leurs différentes fonctions et les égards qui leur sont dus, ou quand il parle longuement des laïcs qui étudient dans les monastères et y servent les moines, recevant en compensation les restes de nourriture de ceux-ci.

Tout aussi important est le long chapitre IX, consacré à la cérémonie de l'*upavasatha*, mot que les Chinois traduisent par un caractère signifiant « jeûne ». I-tsing décrit principalement ici ce qu'il a observé en Inde et dont le détail est négligé dans le *Vinayapiṭaka*, ce qui rend son témoignage d'autant plus intéressant. On peut certes trouver étrange, et même assez plaisant, que, de cette cérémonie fondamentale du bouddhisme, célébrée plusieurs fois par mois et qui avait pour but d'inciter les fidèles à observer plus rigoureusement les règles de la morale bouddhique et à se soumettre volontairement au jeûne, notre auteur chinois retienne surtout le festin offert aux moines à cette occasion et qu'il décrit très longuement, avec un grand luxe de détails. Il semble ainsi qu'à ses yeux l'*upavasatha* avait pour principale fonction de permettre aux fidèles laïcs de manifester leur respect envers les moines par de généreuses offrandes de nourriture et d'acquérir en conséquence de substantiels mérites (*punya*) qui les protégeaient du malheur dans cette vie et les suivantes, et leur permettraient même d'obtenir ici-bas richesse, santé, considération et autres biens analogues. Il va sans dire que les anciens *Vinayapiṭaka* ne soufflent mot d'un tel repas dans les chapitres où ils définissent cette cérémonie austère et les règles qui s'y rapportent.

I-tsing commence par décrire très longuement le festin offert, un jour d'*upavasatha*, par un riche laïc aux moines demeurant dans le voisinage. Ce donateur doit d'abord préparer et disposer les sièges et la vaisselle dans le réfectoire du monastère. La vaisselle doit être en cuivre, mais soigneusement nettoyée en la frottant de cendres. Si elle est en terre cuite, elle doit être toute neuve car, en Inde, de tels récipients sont jetés après un seul usage à cause de la souillure due à ce dernier. Le sol du réfectoire est purifié avec de la bouse de vache, selon la coutume indienne, et on y place une grande jarre pleine d'eau.

Aussitôt arrivés, les moines se lavent les pieds en versant sur ceux-ci l'eau de leur cruche, puis ils s'asseyent sur des petits bancs alignés et selon leur ordre hiérarchique. Quand le moment du repas, midi juste, est venu, ils se nettoient les mains avec de la terre ou une certaine poudre, puis ils les rincent avec de l'eau, après quoi ils versent un peu d'eau sur le plateau (*sthāli*) placé devant chacun d'eux, sans prononcer aucune parole rituelle comme le font leurs confrères chinois. Après avoir lavé ses pieds et ses mains, le donateur dépose des offrandes devant les statues de saints ascètes, puis il distribue la nourriture aux moines, vraisemblablement en en mettant une certaine quantité sur le plateau de chacun d'eux et en suivant l'ordre hiérarchique.

Il dépose ensuite un peu de nourriture sur un autre plateau et l'offre à Hārītī, dont l'image est toujours présente dans les monastères bouddhiques, à la porte de la résidence ou à côté de la cuisine. I-tsing raconte la légende de cette démonsse dévoreuse d'enfants, que le Bouddha avait convertie en une pieuse fidèle protectrice en lui promettant qu'on lui offrirait quotidiennement, dans chaque monastère, de quoi nourrir ses cinq cents enfants.

On trouvait aussi, dans les grands monastères indiens, dans la cuisine ou à la porte du magasin aux vivres, une statue de bois représentant un roi des génies nommé Mahākāla, qui était en fait Vaiśravaṇa, alias Kubera, dieu indien des richesses. Selon une tradition rapportée par I-tsing, c'était un subordonné de Maheśvara, c'est-à-dire Śiva, et cela montrait que ce grand dieu hindou avait déjà été introduit, à cette époque, dans le très riche panthéon bouddhique. Protecteur des cinq groupes composant la Communauté monastique, Mahākāla veillait à ce que ceux-ci ne subissent ni dommages ni pertes, et il exauçait leurs prières ; aussi déposait-on devant sa statue, à chaque repas, des offrandes de parfum, de lumière, de boisson et de nourriture. Pour prouver l'efficacité de ce culte, I-tsing raconte un prodige ayant eu pour théâtre un grand monastère de Kuśinagara qu'il avait visité : une grande troupe de moines en voyage y étant arrivée juste avant midi, les cuisiniers furent affolés, mais une vieille femme pria alors Mahākāla de leur venir en aide et déposa devant son image toutes les offrandes habituelles, en conséquence de quoi tous les moines présents, visiteurs et résidents, furent largement rassasiés et il resta même de la nourriture en abondance. Selon I-tsing,

le fameux Nāga Mucalinda du monastère de la Mahābodhi possédait un pouvoir semblable. Notons-le, ces deux établissements étaient situés en deux des principaux lieux de pèlerinage, celui du Parinirvāṇa et celui de l'Éveil, où l'afflux soudain de nombreux moines voyageurs devait souvent poser de sérieux problèmes de ravitaillement.

Le repas d'*upavasatha* est ensuite décrit minutieusement, ce qui nous renseigne en grand détail sur les règles quasiment rituelles qui s'y appliquaient et sur les diverses sortes d'aliments et de boissons qui étaient offertes aux moines. Dès le début, quand on présente un peu de sel et de gingembre sur une feuille au doyen (*sthavira*), celui-ci déclare alors que le moment du repas est « bien arrivé (*samprāgatam*) », mot qui, nous dit I-tsing, est une « formule secrète » ayant le pouvoir de changer une nourriture mauvaise ou même empoisonnée en aliments exquis et sains. Le serveur doit présenter ceux-ci dans des pots tenus des deux mains et avec une attitude respectueuse soigneusement décrite, sinon les moines ne doivent pas accepter ces offrandes. Comme tous les Indiens, les moines utilisent uniquement leur main droite pour manger. On leur sert d'abord des galettes, certainement analogues aux actuelles *chapati*, *nan*, *puri* et autres (et non pas des « gâteaux ») et des fruits, puis du lait caillé (*dadhi*) (et non du « ghee », beurre fondu) et du sucre candi, certainement de canne. Les moines boivent seulement de l'eau froide, en toutes saisons. L'essentiel du repas est formé de riz bouilli accompagné d'un bouillon gras et épais de lentilles, le *dal* de nos jours (et non pas des « haricots », soja ou autres), arrosé de beurre fondu (*ghrta*, « ghee » cette fois) et l'on mélange le tout avec la main, droite cela va sans dire.

Tous ces aliments sont offerts en si grande quantité qu'il en reste beaucoup après que les moines se sont rassasiés. Peu après son arrivée en Inde, à Tāmraliptī, I-tsing offrit à ses confrères indiens un repas de « jeûne » (*upavasatha*) et crut bien faire en leur préparant un menu très frugal, conforme au sens du mot et donc à ce qu'il pensait être la règle. Or, on s'étonna fort de la médiocrité de ses offrandes, que l'on voulut bien attribuer à son ignorance d'étranger, et on lui conseilla vivement de se montrer au contraire très généreux, car, « selon une ancienne tradition, il faut qu'il y ait abondance et, s'il y a seulement assez de nourriture pour remplir le ventre, il est à craindre que les gens en viennent à rire ». Notre voyageur suivit alors ce conseil en pensant que, plus le don était important, plus la rémunération (*vipāka*) de cet acte généreux serait abondante ; par conséquent, « il n'y avait rien là qui fût contraire à la raison », ajoute-t-il pour justifier cet usage.

Dès que le moine a fini de manger, il se brosse les dents avec une baguette (*dantakāṣṭha*) distribuée à cet effet, il se rince la bouche, verse de l'eau sur sa main droite pour la laver, puis il se lève aussitôt, sans attendre que les autres aient terminé leur repas. En se levant, il prend de sa main droite une pleine poignée de nourriture pour l'offrir aux esprits des morts, plus précisément aux

revenants affamés (*preta*). Il va d'abord la présenter sur un plateau au doyen, qui y verse un peu d'eau en signe de don et récite deux stances exprimant le vœu que les mérites (*puṇya*) de ce don soient transmis à ces revenants, soulagent leurs souffrances en apaisant leur faim et leur permettent de renaître dans d'heureuses conditions. Le moine se rend ensuite en un endroit écarté, dans un coin de forêt, une rivière ou un lac, et il y jette cette offrande destinée aux morts. Ainsi, cette vieille coutume indienne avait été adoptée par les ascètes bouddhistes après l'avoir été, depuis longtemps, par les fidèles laïcs ; elle était justifiée par la pratique de la grande vertu de compassion (*karuṇā*) prêchée par le Mahāyāna, qui engageait tous les disciples du Bouddha à imiter en cela les *bodhisattva*, ces héros sauveurs, comme l'indique très clairement l'une des deux stances récitée par le doyen.

Dès que les moines quittent le réfectoire, ils récitent cette formule : « Tous les actes méritoires qui ont été cultivés ainsi (par les laïcs), je les approuve (*anumodāmi*) », ce rite ayant pour but de rendre accompli ce don de nourriture et de déclencher le phénomène de maturation (*vipāka*) qui permettra au donateur d'en cueillir plus tard les agréables fruits. Les restes de nourriture sont donnés à des enfants, vraisemblablement ceux qui demeurent au monastère pour y étudier et pour servir les moines conformément aux devoirs des élèves envers leurs maîtres, ou bien ces restes sont donnés aux pauvres. Cependant, en période de disette ou si l'on craint que le donateur, étant avare, se montrera moins généreux par la suite, les moines peuvent emporter ces restes après en avoir demandé la permission, mais il est impensable qu'un laïc puisse avoir l'audace de le leur refuser.

Quand un donateur invite les moines à prendre chez lui leur repas d'*upava-satha*, les règles ne diffèrent guère des précédentes que par certains détails. Ainsi, le maître de maison commence-t-il par disposer des statues dans la salle du festin, sans doute celles du Bouddha, de saints ascètes et peut-être aussi de Hārītī. Il fait offrande de lampes allumées et de fleurs à l'image du Bienheureux, il enduit les pieds des moines d'onguents parfumés et il brûle de l'encens ; il peut offrir aussi un concert de tambour, de musique à cordes et de chants.

I-tsing donne ensuite d'abondants renseignements sur la nourriture indienne, si différente de celle que connaissent les moines chinois auxquels il s'adresse, et il s'appuie essentiellement sur les règles du *Vinayapiṭaka* pour justifier ces usages étranges. Ici comme ailleurs, il fournit nombre de détails dus à son expérience personnelle de la vie indienne, et une bonne connaissance directe de celle-ci est utile, voire nécessaire, pour interpréter correctement son texte. Il note ainsi les importantes différences régionales concernant les bases de l'alimentation en Inde. Dans le nord, on utilise surtout la farine, probablement de blé et d'espèces voisines, qui y abonde, et la région occidentale est riche en grains, que l'on consomme grillés nous dit-il. Au contraire, le

Magadha, en fait tout le bassin du Gange, l'est et le sud sont des terres à riz, et celui-ci y est donc la nourriture de base. Partout, on trouve du beurre, de l'huile, du lait et du caillé ; les galettes, au sens donné plus haut (et non les « gâteaux »), et les fruits divers sont en abondance dans toutes les régions. Il en est de même des melons doux, des racines comestibles et de la canne à sucre, mais on y manque de légumes verts et les Indiens ne mangent nulle part d'oignons ni de légumes crus, ce qui est effectivement une sage précaution, à laquelle I-tsing attribue le fait que les troubles du système digestif sont inconnus dans ce vaste pays ; laissons-lui la responsabilité de cette surprenante remarque. La viande et la graisse sont rarement consommées par les gens du commun, et cela laisse à penser que les Indiens de cette époque étaient déjà essentiellement végétariens, soit par obligation religieuse, soit pour d'autres raisons.

2. Les chapitres relatifs au schisme (*saṃghabheda*) dans les divers *Vinayapiṭaka*

Le schisme, *saṃghabheda*, littéralement « rupture de la Communauté », fait l'objet, dans chacun des *Vinayapiṭaka*, corpus des règles de la discipline monastique, qui nous ont été conservés, d'un chapitre spécial inclus dans la partie dite *Skandhaka* (pali *Khandhaka*) et aussi d'une section particulière du *Bhikṣuvibhaṅga*, celle qui traite des dixième et onzième *saṃghāvaśeṣa* (pāli *saṃghādiseṣa*), fautes graves punies par la mise à l'écart temporaire du moine coupable. Il en est aussi question dans la section du *Bhikṣuṇīvibhaṅga* relative aux quatorzième et quinzième *saṃghāvaśeṣa* des nonnes (*bhikṣuṇī*), mais nous avons négligé ces deux derniers passages, car ils ne nous apprennent rien de plus que les précédents.

Voici les références au chapitre des *Skandhaka* sur le *saṃghabheda*, ce qui constitue notre première série de textes :

Theravādin : *Cullavagga*, édition de la Pāli Texts Society (= P.T.S.), vol. II, p. 180-206.

Mahāsāṃghika : édition de Taishō Shinshū Daizōkyō (= T.) n° 1425, p. 489c.

Mahīśāsaka : T. n° 1421, p. 164a-166b.

Dharmaguptaka : T. n° 1428, p. 909b-913c.

Sarvāstivādin : T. n° 1435, p. 257a-267a.

Mūlasarvāstivādin : T. n° 1450 tout entier.

Voici maintenant les passages concernant les 10^e et 11^e *saṃghāvaśeṣa* qui constituent notre seconde série de textes :

Theravādin : *Suttavibhaṅga*, P.T.S., vol. I, p. 170-176.

Mahāsāṃghika : T. n° 1425, p. 281c-284c.

- Mahīśāsaka : T. n° 1421, p. 16c-21b.
 Dharmaguptaka : T. n° 1428, p. 590b-596c.
 Sarvāstivādin : T. n° 1435, p. 24b-26b.
 Mūlasarvāstivādin : T. n° 1442, p. 700b-705a.

Après avoir examiné de près les textes des Mūlasarvāstivādin dans les deux séries, nous les avons cependant laissés de côté en raison de leur caractère très tardif, extrêmement long et touffu, qui n'apportait rien d'intéressant à l'étude des autres textes, beaucoup plus anciennement fixés par écrit. Notre but principal était en effet, comme toujours, de chercher à restituer les premières phases de la formation d'une tradition pour essayer de retrouver les faits historiques d'où elle tire son origine.

Conformément à notre méthode habituelle, nous avons d'abord fait une analyse très détaillée de chacun des documents de la première série, puis nous les avons comparés les uns aux autres. Nous avons ensuite procédé de même avec ceux de la seconde série, et nous avons enfin comparé les seconds aux premiers.

Il nous est ainsi clairement apparu que le noyau de la première série, celle des *Skandhaka*, est une très brève conversation tenue à Śrāvastī et dans laquelle le Bouddha définit le *saṃghabheda* à la demande d'Upāli, celui de ses grands disciples qui était le mieux versé dans la connaissance de la discipline monastique (*vinaya*). En effet, ce très court passage forme, dans le texte des Mahāsāṃghika, la totalité de ce chapitre, mais on le retrouve dans toutes les autres versions, plus ou moins développé et toujours placé tout à la fin en guise de conclusion. De plus, dans ces autres textes, cette scène est située à Śrāvastī par les Sarvāstivādin comme par les Mahāsāṃghika, ou bien elle n'a aucune localisation définie. Par conséquent, la tradition concernant le *saṃghabheda* dans les *Vinayaṭīka* en formation s'est réduite, pendant un premier temps dont la durée est difficile à préciser, à cette unique scène. Tout le reste fut ajouté plus tard, très probablement plusieurs décennies après la mort ou Parinirvāṇa du Bouddha.

Ce reste, très développé dans tous les autres documents de cette première série mais donc absent de celui des Mahāsāṃghika, est constitué de trois sortes d'éléments combinés entre eux très diversement selon les textes et qui sont : des sermons du Bouddha ou des conversations entre celui-ci et ses disciples ; des contes appartenant au genre des *Jātaka* ; le récit d'événements dont le héros principal est le moine Devadatta, auteur du premier schisme.

Cette année, nous avons laissé provisoirement de côté les deux premières sortes d'éléments après les avoir dûment signalés cependant dans l'analyse détaillée des documents, et nous avons étudié de près tout ce qui se rapporte à Devadatta, car nous espérions trouver derrière ces récits les souvenirs plus ou moins déformés de faits historiques.

Ce personnage est en effet célèbre dans la tradition bouddhique, qui l'accuse non seulement d'avoir créé le premier schisme, mais aussi d'avoir commis d'autres crimes particulièrement odieux. Or, les textes de nos deux séries sont indubitablement les documents les plus anciens que nous possédions sur sa personne et sur ses activités, ce qui justifie l'étude que nous en avons entreprise. On rencontre certainement, en d'autres parties de l'immense littérature canonique bouddhiste qui nous est parvenue, d'autres passages concernant Devadatta, mais ou bien ils ne font que reprendre certaines des informations qui nous sont données ici, ou bien il s'agit d'éléments beaucoup plus tardifs et purement imaginaires, comme le prouvent leurs contradictions ou leurs invraisemblances.

Il est donc surprenant que le très court texte des Mahāsāṃghika garde un total silence sur ce personnage que la tradition dépeint unanimement par ailleurs comme un odieux criminel et le plus grand adversaire humain du Bouddha. Cela laisse à penser que le portrait traditionnel de Devadatta est sensiblement postérieur aux faits qu'on lui reproche ailleurs et qu'il est donc d'une fidélité douteuse, autrement dit que la tradition a peu à peu noirci les traits de ce moine au cours des premiers temps qui ont suivi le Parinirvāṇa. Ce silence des Mahāsāṃghika aiguillait donc notre curiosité et nous encourageait vivement à poursuivre notre enquête.

Tous les récits dont Devadatta est le héros s'accordent pour faire de lui le responsable de la première tentative de schisme qui ait déchiré la Communauté monastique et aussi pour situer tous les événements majeurs de cette grave faute à Rājagṛha et dans ses environs immédiats, quelques épisodes mineurs, relatés seulement par certains de nos documents et par conséquent inventés plus tard, étant localisés ailleurs, à Kauśāmbī, à Vaiśālī, chez les Śākya ou les Cedi. Il est donc bien clair que très tôt, dans la tradition rapportée par l'ensemble des écoles du groupe des Sthaviravādin, auquel appartenaient les Theravādin, les Mahīśāsaka, les Dharmaguptaka et les Sarvāstivādin, Devadatta était bien l'auteur de cette première division du Saṃgha et qu'il avait accompli celle-ci à Rājagṛha, capitale des Magadha, au sud-est de l'actuelle Patna, lors d'un séjour du Bienheureux dans cette ville.

Les textes diffèrent cependant sur les fautes reprochées à ce mauvais moine. Les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka s'accordent en contant trois épisodes importants. D'abord, Devadatta veut imposer à toute la Communauté cinq règles d'austérité (*dhutāṅga*), mais le Bouddha laisse à ses disciples la liberté de les pratiquer ou non ; cinq cents moines acceptent les propositions du premier et quittent avec lui l'assemblée, ce qui consomme le schisme. Peu après, les deux plus grands disciples du Bienheureux, Śāriputra et Maudgalyāyana, les rejoignent mais ils profitent de ce que Devadatta, croyant qu'ils l'approuvent, fait la sieste, pour convertir ces cinq cents moines aux idées du Bouddha et les ramener auprès de celui-ci ; à son réveil, Devadatta meurt de

dépit. Au retour de la troupe des schismatiques repentis, le Bienheureux définit la manière, indulgente, dont ils doivent être traités par leurs confrères.

Ces trois épisodes se retrouvent dans le texte des Theravādin, mais celui-ci en ajoute beaucoup d'autres, dont la plupart ont pour but évident de noircir le portrait de Devadatta. La première partie raconte très longuement les circonstances qui ont conduit sept jeunes Śākya et leur barbier Upāli à devenir moines bouddhistes, puis à acquérir divers avantages spirituels, mais Devadatta n'est ici qu'un personnage très secondaire, à peine nommé et qui obtient à la fin un certain pouvoir prodigieux (*iddhi*). Il utilise ensuite ce dernier pour gagner la faveur du prince Ajātasattu, qu'il pousse alors à tuer son père, le roi Bimbisāra, pour s'emparer du trône des Magadha. Désireux de remplacer le Bouddha à la tête de la Communauté, Devadatta le lui propose hardiment devant l'assemblée des moines, en prétextant que leur maître est devenu vieux et fatigué. Devant le refus insultant du Bienheureux, il décide alors de tuer celui-ci. Il essaie d'abord de le faire assassiner par des tueurs, puis de l'écraser en faisant rouler sur lui un gros rocher du haut du Pic des Vautours, enfin de le faire piétiner par un éléphant furieux, mais il échoue à chaque fois. Les trois épisodes déjà contés par les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka viennent ensuite, dans l'ordre où ils étaient placés dans les deux textes précédents, de telle sorte que Devadatta meurt tout à la fin du long récit des Theravādin, ce qui est logique.

Celui des Sarvāstivādin contient la plupart des épisodes relatés par les Theravādin, mais rangés dans un ordre un peu différent et avec des variantes. Il y manque la scène dans laquelle le Bouddha explique aux moines comment ils doivent traiter les cinq cents disciples repentis de Devadatta, et surtout la longue série d'épisodes contant les circonstances de l'ordination des sept jeunes Śākya. Les Sarvāstivādin la remplacent par une autre, beaucoup plus brève et très différente, relatant l'ordination solennelle de Devadatta, sa conduite exemplaire pendant douze ans, son acquisition d'une parfaite connaissance de la Doctrine, puis ses démarches vaines auprès du Bouddha et de nombreux grands disciples pour apprendre comment obtenir des pouvoirs prodigieux ; prévoyant le mauvais usage qu'il en ferait, tous refusent, sauf Ānanda qui lui accorde l'enseignement désiré. Comblé d'offrandes par le prince Ajātaśatru, Devadatta fait grandir en lui la convoitise, puis l'orgueil et l'ambition de succéder au Bouddha à la tête du Saṃgha, mais ses pouvoirs prodigieux diminuent en conséquence. Séjournant chez les Cedi, Maudgalyāyana est informé de ce déclin par une divinité amié et il va en informer le Bienheureux à Rājagṛha. Les moines vertueux se plaignent de recevoir de moins en moins d'aumônes dans cette ville, dont les habitants sont engoués de Devadatta comme leur prince ; le Bouddha énonce alors une règle de répartition équitable des aumônes, puis il accomplit divers prodiges pour ramener à lui les laïcs de Rājagṛha. Notons enfin un détail qui a son importance : Devadatta ne meurt pas, bien qu'étant dépité de ce que ses cinq cents

disciples se soient repentis et soient revenus auprès du Bienheureux, mais il se déclare résolu à ne plus suivre l'enseignement de celui-ci et à continuer dans la voie qu'il a choisie.

L'analyse précédente permet de distinguer trois étapes dans la formation de la légende de Devadatta :

1) Celui-ci n'est pas nommé (Mahāsāṃghika) et sa responsabilité dans la tentative de schisme est ignorée ou négligée.

2) Il provoque la division de la Communauté, parce qu'il juge la conduite des moines trop peu austère, mais le Bouddha le désavoue ; il est quand même suivi par de nombreux disciples, mais ces derniers sont ramenés peu après auprès du Bienheureux par Śāriputra et Maudgalyāyana, ce qui cause la mort de Devadatta (Mahīśāsaka, Dharmaguptaka, Theravādin) ou non (Sarvāstivādin). La seule faute de ce personnage est d'avoir causé cette rupture temporaire du Saṃgha en se montrant plus rigoriste que le Bouddha, mais rien ne fait douter de sa sincérité ni ne permet de lui prêter de mauvaises pensées.

3) Devadatta est au contraire plein d'avidité, d'orgueil et d'ambition, quoique, reconnaissent les Sarvāstivādin, il ait été un ascète de conduite exemplaire et de grand savoir pendant douze ans. Il prétend prendre la direction de la Communauté à la place du Bienheureux ; il devient l'âme damnée du prince Ajātaśatru, qu'il pousse à détrôner et tuer son père le roi Bimbisāra ; il essaie par trois fois de tuer ou faire tuer le Bouddha, dont il fait du moins couler le sang (Theravādin, Sarvāstivādin). Il commet donc deux des cinq crimes à rétribution immédiate (*ānantarya*), à savoir le schisme et la blessure du Bienheureux, et il est même responsable d'un troisième, le parricide auquel il incite Ajātaśatru. Le désir d'accuser Devadatta et de le rendre parfaitement odieux est trop évident pour qu'on puisse faire confiance à ce nouveau portrait, qui n'est que pure calomnie.

L'étude des textes de la seconde série, celle des passages relatifs aux 10^e et 11^e *saṃghāvaśeṣa*, permet de faire de très utiles comparaisons avec ce qui précède et d'y apporter d'intéressants compléments. Toutes les versions de cette seconde série s'accordent sur la responsabilité majeure de Devadatta dans la division de la Communauté, mais elles diffèrent plus ou moins entre elles sur les détails.

D'après les Mahāsāṃghika, Devadatta veut briser la Communauté par tous les moyens, en bouleversant entièrement toutes les règles de la discipline monastique et tous les enseignements doctrinaux, et en donnant aux sermons du Bienheureux des significations nouvelles. On fait ici de lui le portrait du schismatique type et complet, mais on ne donne aucune précision sur les raisons qui l'ont poussé à agir ainsi ni sur les moyens qu'il utilise, ni sur ses actes ni sur leurs circonstances, à part le seul fait que sa coupable activité a pour théâtre Rājagṛha. Il repousse tous les conseils et avertissements des

moines vertueux, et ceux du Bouddha lui-même, puis il convertit sans peine les mauvais moines du fameux « groupe des six (*ṣaḍvārgika*) », qui l'aident à recruter de nombreux disciples, aussi obstinés que lui dans leur conduite fautive. Enfin, le Bienheureux explique à la Communauté restée fidèle à sa personne comment elle doit se comporter envers tous ces coupables.

Les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka reprennent ici tout au long, bien qu'avec de nombreuses variantes de détail, le récit donné par les Theravādin dans la première série, à commencer par la relation des événements qui ont abouti à l'ordination des sept jeunes Śākya, Devadatta y compris. Ils content ensuite comment ce dernier devint le favori du prince Ajātaśatru et le poussa à tuer son père, puis la revendication de la direction du Saṃgha par Devadatta et sa prétention à imposer les cinq pratiques austères (*dhutāṅga*) à tous les moines, enfin ses tentatives de faire tuer le Bouddha par un éléphant enivré (les Dharmaguptaka ignorent cet épisode), par des assassins à ses ordres et par un rocher. La version des Mahīśāsaka se termine par deux scènes où le Bouddha essaie en vain de ramener Devadatta à la raison, puis explique aux moines comment ils doivent traiter les schismatiques. Les Dharmaguptaka insèrent dans la leur une légende contant la naissance du prince Ajātaśatru. Il est donc bien clair que ces deux écoles ont puisé au même fonds de traditions que celui d'où les Theravādin avaient tiré leur long récit de la première série, et cela prouve, une fois de plus, l'étroite parenté qui existait entre ces trois écoles issues du tronc des Sthaviravādin.

La version des Theravādin est ici beaucoup plus courte que celle qu'ils avaient donnée dans la première série, au contraire donc de ce qu'ont fait les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka. La partie concernant Devadatta se réduit aux épisodes suivants : ce moine veut imposer les cinq règles d'austérité à toute la Communauté ; il rejette les conseils et les avertissements des disciples vertueux, puis ceux du Bouddha ; celui-ci enseigne aux moines comment ils doivent se conduire envers Devadatta et les autres schismatiques.

Le récit des Sarvāstivādin est, lui aussi, beaucoup plus court ici que dans la première série, et apparemment pour les mêmes raisons. Jaloux du Bienheureux, Devadatta veut briser la Communauté et il en informe ses amis ; il veut imposer les cinq règles d'austérité à tout le Saṃgha et prendre la tête de celui-ci à la place du Bouddha, en alléguant la vieillesse du maître ; il repousse les objurgations des bons moines, puis celles du Bienheureux.

Ni dans le texte des Theravādin, ni dans celui des Sarvāstivādin, il n'est fait ici la moindre allusion aux intrigues de Devadatta auprès du prince Ajātaśatru, ni à ses tentatives d'assassinat du Bouddha. Ces deux versions sont donc restées ici fidèles à la deuxième étape de la formation de la légende dont ce personnage est le héros, exactement comme l'étaient les récits des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka dans la première série. Elles demeurent même en deçà, puisqu'il n'y est aucunement question de la mort de Devadatta, que les

Sarvāstivādin ignoraient du reste aussi dans la première série, de même que les Mahāsāṃghika dans la seconde. Il est donc clair que cet élément fut ajouté lors de la constitution de la tradition commune aux trois autres écoles, celles des Mahīśāsaka, des Dharmaguptaka et des Theravādin, ces derniers ne l'ayant, en outre, utilisé que dans leur version de la première série, ce qui montre bien son caractère tardif.

En somme, les seuls éléments sur lesquels s'accordent tous ces textes sont que le premier schisme fut accompli par un certain moine nommé Devadatta, à Rājagṛha, pendant la vie du Bouddha et son séjour dans cette ville. S'agit-il là du souvenir d'un événement réel ou du pur produit de l'imagination de disciples ayant vécu plusieurs décennies après le Parinirvāṇa ?

Les deux grands pèlerins chinois Fa-hien et Hiuan-tsang, qui visitèrent l'Inde bouddhique bien des siècles plus tard, nous apportent ici de précieux témoignages, brefs mais précis et complémentaires entre eux, qui nous inclinent fort à croire à l'historicité du schisme de Devadatta. Le premier trouva, près de Śrāvastī, une communauté de disciples lointains de Devadatta, qui rendaient un culte aux trois derniers prédécesseurs du bouddha Gautama, mais non pas à celui-ci. En manifestant ainsi leur mépris pour le Bouddha de l'histoire, ils confirmaient indirectement la réalité de la querelle qui avait opposé leur ancien maître au Bienheureux et l'avait conduit à se séparer de la Communauté de ce dernier en emmenant sa propre troupe (*Kao seng fa hien tchouan*, T. n° 2085, p. 861a ; traduction anglaise de Samuel BEAL : *Travels of Fah-hian and Sung-yun*, London, 1869, p. 82). Quant à Hiuan-tsang, il atteste l'existence, deux cent trente ans plus tard, au VII^e siècle de notre ère, de disciples de Devadatta demeurant dans trois monastères du Bengale, où ils vivaient en s'abstenant de lait et de caillé, montrant par là leur attachement à un régime plus sévère que celui des autres moines bouddhistes (*Ta l'ang si yu ki*, T. n° 2087, p. 928a ; traduction anglaise de Thomas WATTERS, *On Yuan Chwang's travels in India*, London, 1904-1905, t. II, p. 191). Cela tend à prouver que la véritable raison du schisme d'où leur secte était issue avait bien pour origine la volonté de leur maître d'imposer à tout le Saṃgha certaines austérités du type des *dhutāṅga*, ce que le Bouddha avait refusé. En tout cas, il est bien certain par conséquent que Devadatta avait réussi à s'attacher définitivement une partie assez importante des moines qui, devenus ses disciples, avaient formé sous sa direction une communauté séparée assez solide pour exister encore douze siècles plus tard. Cela prouve aussi qu'il n'était pas mort, de dépit ou autrement, peu après le schisme, mais qu'il avait encore vécu assez longtemps pour donner à sa secte toute la fermeté nécessaire à une si longue survie.

Notons aussi un élément intéressant : ni les Mahāsāṃghika, ni les Sarvāstivādin dans les deux séries, ni les Mahīśāsaka ni les Dharmaguptaka dans leurs versions courtes (celles des *Skandhaka*) ne signalent l'appartenance de Deva-

datta à la tribu des Śākya, et sa parenté avec le Bouddha n'est mentionnée dans aucun texte des deux séries. Il est donc fort douteux que ce moine ait été un Śākya, et bien plus encore qu'il ait été un parent du Bienheureux comme le prétendent des ouvrages plus tardifs, sans du reste s'accorder sur les liens précis qui l'auraient attaché à celui-ci.

De tout cela, on peut donc déduire les points suivants avec un très haut degré de probabilité, sinon de certitude : un certain moine, nommé Devadatta, provoqua un schisme dans la communauté de Rājagṛha et il entraîna avec lui de nombreux disciples, quoique la majorité de la Communauté fût restée fidèle au Bouddha ; la secte ainsi constituée ne disparut pas rapidement et son fondateur ne mourut pas de dépit peu après le schisme, mais elle continua d'exister ici et là en Inde durant une douzaine de siècles au moins ; Devadatta n'était pas un Śākya, encore moins un cousin du Bouddha, mais il était plus probablement un Magadha, ce qui expliquerait le succès de son schisme auprès des moines de Rājagṛha.

Il est fort probable, quoique à un degré moindre que précédemment, que Devadatta ait joui d'une bonne et solide réputation au sein de la communauté de cette ville, qu'il ait mérité le respect de ses confrères par son ancienneté et par ses qualités, particulièrement par son austérité, sans quoi il n'aurait pu gagner un nombre de disciples assez important pour former une secte promise à un si long avenir. Cela rend donc très vraisemblable l'accusation qui lui est faite par quatre des cinq versions d'avoir voulu imposer à toute la Communauté cinq sortes de pratiques austères (*dhutāṅga*).

On peut penser aussi que ce schisme se soit produit avant la mort du Bienheureux, ce qui le distinguerait nettement des divisions du Saṃgha qui ont eu lieu après le Parinirvāṇa. En effet, Devadatta a rejeté l'autorité du Bouddha, comme le montre le témoignage tardif, mais significatif, de Fa-hien, alors que, dans les cas postérieurs, les chefs de sectes et leurs disciples se réclamaient au contraire hautement de leur fidélité au Bienheureux en prétendant tous être des champions de l'orthodoxie en face de leurs adversaires.

Il est même fort vraisemblable que cet événement ait eu lieu vers la fin de la vie du Bouddha, quand celui-ci était déjà bien vieux et fatigué par le grand âge, arguments prêtés à Devadatta par la plupart de nos textes pour justifier sa prétention à remplacer son maître à la tête du Saṃgha. Cela expliquerait que le schismatique ait eu tout le temps nécessaire pour acquérir la réputation et l'autorité qui lui permirent d'entraîner à sa suite un groupe nombreux et résolu de moines. Cela expliquerait aussi sa volonté d'imposer les cinq *dhutāṅga* à toute la Communauté, car il désirait ainsi faire revenir celle-ci aux pratiques austères des premiers temps du bouddhisme, quand le Bienheureux était encore le jeune maître vigoureux et énergique d'une petite troupe de jeunes ascètes aussi ardents que lui, sachant se contenter du strict nécessaire pour subsister. A cette époque, le bassin moyen du Gange n'avait pas encore

connu la prospérité économique apportée par l'urbanisation et la concentration politique progressives, et le jeune Bouddha n'était pas non plus assez connu encore pour être l'objet d'une profonde vénération et de la générosité de princes puissants et de riches marchands comme il le devint à la fin de sa vie. En voulant revenir à ces anciennes pratiques austères, Devadatta reprochait implicitement à son maître d'avoir peu à peu cédé, sous l'influence de la fatigue due à l'âge et sous les pressions exercées aussi bien par de riches donateurs laïcs que par certains moines trop attachés aux biens de ce monde, d'avoir donc cédé à une indulgence que Devadatta considérait comme une forme de laxisme, un danger pour l'avenir de la Communauté et du bouddhisme tout entier.

Les auteurs des textes de *Vinayapīṭaka* ont vécu longtemps après le Parinirvāṇa, comme le prouvent les nombreuses différences qui séparent leurs récits, à une époque où le mode de vie monastique avait beaucoup changé. Comme leurs confrères, ou du moins la majorité de ceux-ci, ils demeuraient dans des monastères où ils jouissaient d'un confort matériel bien supérieur à celui qu'avaient connu les tout premiers disciples du Bienheureux. Ils jugeaient leurs conditions d'existence tout à fait normales et conformes aux règles énoncées par le Bouddha, parce que le Saṃgha s'y était habitué peu à peu au cours du temps. Ils ne pouvaient donc pas comprendre le sens de la réforme que Devadatta avait voulu imposer à tous les moines un ou deux siècles auparavant, et ce retour à l'austérité primitive leur semblait insupportable. Pour eux, les intentions de ce personnage ne pouvaient donc être que mauvaises, dictées, non pas par une vertu excessive, mais par l'envie, l'orgueil, la haine du Bouddha. Incapables de renoncer à leur vie beaucoup plus douillette que celle des premiers disciples, ils accusèrent celui qui avait voulu imposer un tel renoncement à leurs lointains prédécesseurs d'avoir agi par pure méchanceté. Plus tard, leurs propres successeurs accusèrent calomnieusement Devadatta d'autres crimes, les plus graves qu'ils purent imaginer, pour justifier encore davantage leur ressentiment à son égard et leur condamnation de son action.

Si notre reconstitution hypothétique des faits est exacte, le schisme de Devadatta serait donc l'un des tout premiers épisodes, survenu pendant la vie du Bienheureux et plus précisément vers la fin de celle-ci, de la lutte qui opposa les rigoristes aux laxistes tout au long de l'histoire du bouddhisme, au sein même de la Communauté monastique. Cette lutte donna lieu, ici et là, à de nombreux conflits, parfois violents, et elle est clairement reflétée par les multiples prédictions (*vyākaraṇa*) prêtées au Bouddha, dans lesquelles celui-ci attribue toujours le déclin futur du bouddhisme à l'abandon progressif de la vie ascétique par ses moines.

Il n'est peut-être pas sans signification que ce schisme se soit produit à Rājagṛha, car le retour à l'austérité primitive que désirait Devadatta peut être

considéré comme une réaction contre les facilités relatives d'existence dont la communauté de cette ville dut commencer à profiter vers la fin de la vie du Bouddha. Ces facilités étaient les conséquences de l'essor politique, et par suite économique, du royaume des Magadha à cette époque, c'est-à-dire à la fin du v^e siècle avant notre ère selon les résultats des toutes récentes discussions sur la date du Parinirvāṇa, résultats du reste étroitement liés à ceux des derniers travaux archéologiques dans le bassin moyen du Gange.

Les dernières séances du cours furent employées à l'étude détaillée, traduction et commentaire, d'une partie de la version theravādin de l'histoire de Devadatta.

A.B.

PUBLICATIONS

« Quand la lumière de la vérité dissipe les ténèbres de l'ignorance », *Corps Ecrit*, n° 27, p. 107-112.

« Lumbinī et la naissance du futur Bouddha », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. LXXVI, Paris, 1988, p. 69-81.

« La querelle des moines bouddhistes de Kauśāmbī », *Indologica Taurinensia*, Turin, 1987-1988, vol. XIV, p. 79-88.

« Le bouddhisme », *Grand Atlas des Religions*, Paris, 1988, p. 90-91.

« Ecritures et traditions du bouddhisme », *Idem*, p. 222-223.

« Organisation, règles et pouvoirs dans le bouddhisme », *Idem*, p. 255-256.

CONFÉRENCE

« La morale dans le bouddhisme ancien », Turin, C.E.S.M.E.O., 4 avril 1989.