

Etude du bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

1. Aspects de la vie des anciens moines bouddhistes selon le Vinayapiṭaka des Mahāsāṃghika

Le recueil des règles de la discipline monastique (*Vinayapiṭaka*) de l'antique secte des Mahāsāṃghika nous a été conservé intégralement, mais seulement dans sa traduction chinoise, accomplie vers 415 par Buddhahadra et Fa-hien. Ce dernier en avait trouvé à Pāṭaliputra (aujourd'hui Patna) le texte indien rédigé en « sanskrit hybride » ou dans un dialecte apparenté, et il l'avait rapporté en Chine.

Les aspects de la vie des moines qui nous intéressent y sont décrits dans la partie de l'ouvrage correspondant à celle qui est intitulée *Skandhaka* ou *Khandhaka* dans les autres *Vinayapiṭaka*. Elle occupe les pages 412 à 498 de l'édition dite de Taishō Issaikyō (n° 1425) de la version chinoise. Dans celle-ci, elle porte le titre général de « Règles du groupe (*varga* en translittération chinoise) des récitations mélangées (*saṃyukta* ?) ». Ces règles disciplinaires y sont groupées par thèmes, mais dans un désordre nettement plus grand que dans les *Skandhaka* ou *Khandhaka* des cinq autres *Vinayapiṭaka* qui nous sont parvenus en entier, où chaque thème fait l'objet d'un chapitre précis, portant chacun un titre en rapport bien clair avec son contenu. Il semble que les Mahāsāṃghika soient demeurés, sur ce point, quelque peu en retard dans l'évolution de l'organisation de cette partie des recueils disciplinaires et que leur ouvrage reflète ainsi un état antérieur de celle-ci. Malgré cela, les Mahāsāṃghika ne révèlent aucun retard sur les autres sectes en ce qui concerne les règles elles-mêmes dans leur détail comme dans leur ensemble. L'évolution de ces règles a continué, de toute évidence, parallèlement à celle des autres *Vinayapiṭaka*, jusque vers le début de notre ère, voire après celui-ci, et les différences qui distinguent les règles des diverses sectes sont relativement minimales dans leur nature, bien qu'assez nombreuses.

L'étude de la discipline monastique (*vinaya*) étant généralement beaucoup plus négligée en Occident que celle de la doctrine (*dharma*) bouddhique, le

cours a commencé en expliquant comment se sont formés peu à peu ces énormes codes antiques dont six nous ont été conservés intégralement, ce qui permet de très intéressantes comparaisons, et en décrivant les principes généraux sur lesquels a reposé cette formation.

Loin d'être jailli d'un seul coup, en un bloc parfait d'emblée et désormais non susceptible de la moindre modification, de la sagesse surhumaine du Bouddha concentrée en une méditation de quelques heures, cet ensemble de règles s'est constitué très lentement, par adaptation progressive à des circonstances toujours nouvelles et souvent complexes, en somme par la fameuse méthode des essais et erreurs. Le Bienheureux n'a jamais hésité, en effet, à corriger, et parfois largement, une règle antérieure pour tenir compte de difficultés imprévues, et les modifications de ce genre sont même extrêmement nombreuses. Cette très grande souplesse d'adaptation, cette constante prise en compte des réalités de l'existence, même des plus terre à terre, doit du reste être regardée comme l'une des plus grandes preuves de la sagesse du Bouddha et des disciples qui ont poursuivi son œuvre en ce domaine. Cela est par ailleurs conforme à la loi de l'impermanence (*anityatā*) de toutes choses, y compris de la Doctrine et de la Communauté bouddhiques, cette loi étant l'une des bases de l'enseignement du Bienheureux.

Tout change sans cesse, en effet, et d'abord la Communauté (*saṃgha*) des moines (*bhikṣu*), dont le nombre s'accrut au cours des années, ce qui posa des problèmes de plus en plus nombreux, et parfois fort graves, à son fondateur et maître. Tous les disciples ayant fait vœu d'ascétisme n'étaient pas de petits saints, ils n'avaient pas tous les qualités nécessaires à une harmonieuse vie en groupe, d'où des querelles et des séparations.

Cet accroissement du nombre des moines nécessita aussi la division de leur Communauté en groupes assez réduits pour pouvoir subsister en mendiant au cours de leur existence itinérante neuf mois par an comme pendant leur séjour obligé près d'une agglomération durant la saison des pluies. Cette division allait de pair avec l'extension progressive du territoire sur lequel le Bienheureux et ses disciples répandaient leur Doctrine de salut. Ces ascètes vagabonds entraient ainsi en contact avec des populations nouvelles, ayant des genres de vie et des mœurs différents, et ils étaient exposés aussi aux inconvénients nés de conditions géographiques et climatiques auxquelles ils n'étaient pas habitués.

En outre, comme ces moines mendiants dépendaient entièrement, pour leur vie matérielle, des aumônes des laïcs, ils devaient soigneusement veiller à ne pas choquer et indigner ceux-ci par leur comportement. En effet, la générosité des gens vivant dans le siècle envers les ascètes était fondée sur le respect qu'ils ressentaient pour ces derniers, c'est-à-dire sur leur conviction de la vertu et de l'austérité du mode d'existence des moines. Le moindre ébranlement porté à cette croyance risquait de scandaliser les laïcs et, par une prompt

quoique injuste généralisation, de les inciter à priver désormais de leurs indispensables dons la Communauté tout entière.

Cette générosité étant justifiée par l'espoir d'acquérir des mérites (*puṇya*) nés de la maturation (*vipāka*) automatique des bonnes actions charitables, les ascètes auxquels s'adressaient ces dernières ne pouvaient par ailleurs en refuser les effets matériels sans risquer de décevoir les donateurs et partant de les mécontenter. Ils se trouvaient ainsi pris entre leur vœu de renoncement à tous les biens dont l'usage ne leur était pas strictement indispensable et, de l'autre côté, leur compassion (*karuṇā*) pour les autres hommes et la sage prudence qui devaient dicter leur conduite envers les laïcs.

Durant la vie du Bouddha et l'époque suivante, les populations habitant le bassin du Gange subirent une évolution sociale et économique assez rapide, marquée notamment par une urbanisation croissante, l'unification politique et l'enrichissement des princes et des marchands. Cela compliqua encore les choses en obligeant d'adapter sans cesse les règles de la discipline monastique à un tel changement et aux aspirations de riches citadins de plus en plus nombreux et puissants, avides d'acquérir de substantiels mérites au moyen de dons de plus en plus nombreux et importants. Pour ne pas s'aliéner les bonnes dispositions de cette partie de la population et ne pas risquer de s'exposer à son ressentiment et à son hostilité, la Communauté dut assouplir peu à peu les principes qui régentaient son austérité primitive.

En étudiant les aspects de la vie monastique décrits par le *Vinayaṭīka* des Mahāsāṃghika, nous avons donc attiré l'attention sur cette évolution progressive de la discipline et tout particulièrement sur l'abandon graduel, bien que lent, du rigoureux renoncement qui prévalait à l'origine, quand le Bienheureux, encore en pleine jeunesse, dirigeait la petite troupe de ses premiers disciples, aussi résolu que lui. Le cérémonial de l'ordination (*pravrajyā* et *upasampadā*), tel qu'il est décrit en grand détail dans le *Vinayaṭīka*, prouve indubitablement l'extrême austérité de la règle primitive.

Le temps nous manquant pour examiner tous les aspects si divers de l'existence monastique, nous avons limité cette étude aux prescriptions concernant les vêtements, puis à celles qui se rapportent à la nourriture. Cela nous a permis aussi de faire de nombreuses comparaisons avec les règles analogues énoncées dans les autres *Vinayaṭīka*, tout particulièrement celui des Thera-vādin conservé en pâli, et avec les descriptions faites par I-tsing que nous avons étudiées les deux années précédentes. Les différences avec les premières ne touchent que des détails, le plus souvent fort minimes, et plus généralement les récits des circonstances qui ont amené le Bienheureux à énoncer chaque règle, plutôt que la substance, l'idée de celle-ci. Il en va tout à fait autrement des différences qui séparent le code monastique du texte d'I-tsing et qui montrent combien le mode de vie des *bhikṣu* avait évolué en quelque mille ans dans le sens d'un abandon de l'ascèse originelle.

2. *Le Bouddha, les rois et les dieux*

Les rois étant assimilés protocolairement à des dieux dans la société indienne antique et le Bouddha ayant été considéré très tôt par ses dévots comme issu d'une brillante lignée royale, il était intéressant d'examiner les relations qui auraient existé, selon les textes canoniques, entre ces trois sortes de puissances.

A l'époque où vécut le Bienheureux, le bassin moyen du Gange où il mena sa longue existence errante était divisé entre plusieurs ethnies, peuplades ou tribus ayant adopté des régimes politiques très différents. Il y avait ainsi trois monarchies, gouvernées chacune par un roi (*rājan*) : celle des Kosala, capitale Śrāvastī, au nord-ouest ; celle des Magadha, capitale Rājagṛha, au sud-est ; celle des Vatsa, capitale Kauśāmbī au sud-ouest. Les autres royaumes de cette vaste région, dont la tradition garda longtemps la mémoire, avaient déjà disparu, absorbés par de puissants voisins : il en était ainsi de celui des Kāśī, capitale Vārāṇasī (Bénarès), qui avait été conquis par les Kosala. Le reste du territoire, en particulier toute sa partie nord-est, était réparti entre plusieurs républiques aristocratiques, dirigées par les membres de la caste guerrière des *kṣatriya* et que leurs dimensions relativement modestes n'empêchaient pas de connaître parfois une notable prospérité : tel était le cas de celles des Vṛji, des Malla, des Aṅga, des Krauḍya et des Śākya pour ne citer que celles qui sont le plus souvent mentionnées dans les textes canoniques. Certaines d'entre elles étaient liées par une sorte de vassalité avec l'un ou l'autre des royaumes nommés plus haut et, par exemple, le petit peuple des Śākya, auquel appartenait le Bienheureux, semble avoir fait allégeance aux rois des Kosala. Notons en passant que le Bouddha organisa sa Communauté (*saṃgha*) monastique sur le modèle de ces républiques et non pas sur celui des monarchies.

Conformément à notre méthode habituelle, nous avons utilisé, pour cette étude des relations entre le Bouddha, les rois et les dieux, non seulement le *Suttapiṭaka* et le *Vinayapiṭaka* pālis des Theravādin, mais aussi l'ensemble des textes canoniques antiques parallèles conservés presque uniquement dans leurs traductions chinoises et qui furent les œuvres collectives des Sarvāstivādin, Mahīśāsaka, Dharmaguptaka, Mahāsāṃghika et autres sectes ou écoles. En comparant ces textes ayant donc des origines diverses, nous avons généralement constaté leur accord sur des points précis, sur la trame d'un récit ou sur certains détails intéressants, laissant à entendre que ceux-ci remontaient à une tradition fort ancienne, donc proche de l'époque du Bouddha et qui pouvait même rapporter des faits réels. Dans bien des cas, la vraisemblance de ces récits ou de ces détails nous inclinait encore davantage à croire à leur historicité.

Est-ce à cause de la vassalité des Śākya envers les Kosala ou parce que les premiers habitaient un territoire voisin de celui des seconds, toujours est-il que le Bienheureux entretenait des relations incomparablement plus étroites et

plus fréquentes avec le roi des Kosala qu'avec les autres souverains et qu'il séjourna beaucoup plus souvent à Śrāvastī qu'à Rājagṛha ou à Kauśāmbī. De cela, tous les recueils de textes canoniques qui nous sont parvenus, à quelque secte qu'ils aient appartenu, nous apportent des témoignages concordants et frappants, si bien qu'on ne peut mettre en doute l'historicité de ces faits, dans leur ensemble sinon dans tous leurs détails.

Il y a certainement un lien étroit entre le fait que Śrāvastī est donnée par les ouvrages de toutes les sectes antiques comme l'endroit où le Bouddha aurait prononcé environ 80 % de ses sermons et énoncé la même proportion des règles de discipline monastique, et les nombreux récits contant les entrevues que le Bienheureux aurait eues avec le roi des Kosala Prasenajit, Pasenadi en pāli. Est-ce parce qu'il avait choisi Śrāvastī comme lieu de séjour préféré, en particulier pour sa retraite annuelle de la saison des pluies (*varṣa*), car il y disposait du fameux parc boisé du Jetavana, que le Bouddha s'entretint si souvent avec le roi Prasenajit, ou bien est-ce au contraire parce qu'il était un grand ami de ce souverain, donc assuré de sa protection et de sa générosité comme de celle de ses sujets, qu'il avait une prédilection aussi frappante pour Śrāvastī ? La vassalité des Śākya envers les Kosala explique-t-elle ce choix et ces relations amicales entre le roi et le Bouddha ? Rien, dans nos textes pourtant si nombreux, ne permet de répondre avec certitude à ces questions dans un sens ou un autre. Le *Daharo-sutta* pāli et ses deux parallèles chinois indiquent bien, cependant, que la première entrevue de Prasenajit avec le Bienheureux fut consécutive à l'arrivée de celui-ci dans la ville, mais la comparaison outrancière entre les six vieux et célèbres « maîtres d'erreurs », dont les divergences doctrinales avaient fort embarrassé le roi, et le jeune Bouddha dont la surhumaine sagesse ressort avec éclat laisse planer une désagréable impression d'invraisemblance sur cet épisode, ce qui affaiblit beaucoup l'argument qu'on pourrait en tirer.

Tout différents sont à cet égard les nombreux autres entretiens du Bienheureux avec Prasenajit. Il s'agit toujours de conversations familières et amicales, occasionnées par des circonstances très variées. Un bon nombre de ces entrevues ont pour origine l'exercice des multiples devoirs royaux et les problèmes qu'ils posent à Prasenajit, tant pour la bonne administration des affaires du pays que pour les relations, pacifiques ou non, avec les autres royaumes. Le reste de ces conversations a pour sujet la vie intime du roi des Kosala ou ses rapports avec divers membres de sa famille : Prasenajit y est montré sous l'aspect d'un homme semblable aux autres, sujet aux mêmes tentations et aux mêmes erreurs que ceux-ci, mais profondément attaché à son épouse la sage reine Mallikā et à sa vieille mère.

Quelle que soit la nature des circonstances qui ont provoqué ces entretiens, le Bouddha en tire naturellement la conclusion par des considérations morales ou des conseils, des éloges adressés au roi quand il approuve sa conduite, des propos consolateurs quand son ami est affecté par un deuil cruel ou une vive

déception, ou encore le Bienheureux expose à Prasenajit un point quelconque de sa Doctrine qui a fait naître un vif intérêt dans l'esprit du roi. Tous les grands thèmes de l'enseignement bouddhique sont ainsi traités dans ces conversations amicales, non seulement ceux qui s'adressaient particulièrement aux laïcs, mais encore ceux qui devaient plutôt servir de sujets de méditation aux moines.

En somme, ces relations entre le Bouddha et le roi des Kosala sont celles que le premier pouvait avoir avec un homme cultivé et intelligent dont il avait su s'attirer le profond respect et la confiance et qui venait souvent chercher auprès du Bienheureux, son ami, des conseils, une consolation ou des réponses à des questions qui avaient piqué sa curiosité d'homme à l'esprit vif. Notons-le bien, aucun des enseignements ainsi donnés par le Bouddha à Prasenajit ne touche directement à l'exercice du pouvoir royal, et c'est au souverain de tirer lui-même, des propos que lui adresse le grand sage, des conclusions pratiques. Le monde dans lequel vit et agit le roi est celui de la transmigration (*samsāra*), celui des laïcs, et il est donc très différent de celui auquel le Bouddha a pu accéder par l'Eveil (*bodhi*) et qui est celui du *nirvāna*.

Fait remarquable, les nombreux textes canoniques rapportant en détail ces entretiens entre le Bienheureux et Prasenajit sont tous des *sūtra*, aucun d'eux n'appartient aux divers *Vinayaṭṭakā*. Ces derniers énormes recueils ne font que très rarement allusion au roi des Kosala, et toujours indirectement sans que cela concerne aucunement les relations de celui-ci avec le Bienheureux. Nous verrons qu'il n'en va pas du tout de même avec les rois des Magadha. On doit noter aussi que les récits contés par les *sūtra* en question nous sont presque tous donnés par trois versions parallèles, parfois même quatre, à savoir une en pāli et les autres en traduction chinoise, appartenant donc à autant de sectes différentes ; seuls, trois *sutta* en pāli n'ont pas de parallèle en chinois mais aucun des *sūtra* conservés en cette dernière langue n'est ignoré des Theravādin. Cet accord frappant prouve que ces textes dérivent d'originaux communs auxquels ils sont restés fidèles pour l'essentiel et qui peuvent remonter même à l'époque du Bouddha, donc refléter en gros la réalité historique. On est donc très tenté d'en conclure que le Bienheureux et le roi Prasenajit furent effectivement de grands amis et qu'ils se rencontraient souvent pour converser sur les sujets les plus divers.

Puisque, nous l'avons vu, la tradition unanime fait de Śrāvastī, capitale des Kosala, la résidence préférée du Bouddha, notamment pendant la retraite de la saison des pluies, on peut se hasarder à penser que cette ville, où régnait son ami Prasenajit, fut en quelque sorte le « quartier général » du Bienheureux, ou plus exactement son « port d'attache » en considérant sa vie errante d'ascète vagabond (*parivrājaka*), et cela pendant la plus grande partie de sa vie de bouddha, chef d'une Communauté en expansion, depuis une date que l'on pourrait situer quelques mois après l'Eveil, jusque vers le début de sa

vieillesse. Après cela, il aurait séjourné moins souvent à Śrāvastī et peut-être préféré alors Rājagṛha, capitale des Magadha, pour des raisons sur lesquelles nous ne pouvons faire que des suppositions : après la mort de Prasenajit, le trône des Kosala fut peut-être occupé par un roi moins accueillant, voire hostile, ou bien Śrāvastī subit alors un rapide déclin politique et économique. Il est de fait que la tradition indienne ne connaît aucun successeur à Prasenajit et que le royaume des Kosala disparaît alors dans l'oubli, absorbé quelques lustres plus tard par les rois des Magadha dans leur conquête progressive de tout le bassin du Gange.

Selon certains textes bouddhiques tardifs cependant, à Prasenajit aurait succédé l'un de ses fils, nommé Virūḍhaka, Viḍūḍabha en pāli. Pour se venger d'une insulte, ce dernier aurait massacré presque tous les Śākya et ruiné complètement leur petit pays, malgré les efforts déployés par le Bouddha pour l'en empêcher. Dans un article intitulé « Le massacre des Śākya : essai d'interprétation » (*B.E.F.E.O.*, tome LXIX, Paris, 1981, p. 45-73), nous pensons avoir montré qu'il s'agit là d'une pure légende, inventée vers le début du II^e siècle avant notre ère afin d'expliquer pourquoi les pèlerins bouddhistes de cette époque trouvaient à Kapilavastu et aux environs une réalité bien différente de celle que les légendes contant la jeunesse du futur Bouddha les avaient conduits à imaginer. En effet, les textes canoniques plus anciens, en pāli ou en traduction chinoise, ignorent tout d'un événement aussi important et horrible, et de plus, les deux seuls *sutta* en pāli et leurs parallèles en chinois qui mentionnent un certain Virūḍhaka ou Viḍūḍabha en font, non pas un fils du roi Prasenajit, mais seulement un général (*senāpati*) de son armée, personnage au reste fort effacé, présent à côté du souverain et ne manifestant aucune hostilité envers qui que ce soit. Ajoutons enfin que ce Virūḍhaka est totalement inconnu hors des textes bouddhiques, de même qu'un successeur quelconque de Prasenajit, notamment dans les *Purāṇa* hindous qui nous ont transmis en détail l'ensemble des traditions concernant les diverses dynasties de l'Inde antique.

Les relations du Bouddha avec les rois des Magadha qui furent ses contemporains, Bimbisāra et son fils Ajātaśatru, sont décrites elles aussi en détail par les textes canoniques, mais elles furent assez différentes de celles que le Bienheureux entretenait avec Prasenajit.

En premier lieu, elles sont beaucoup plus souvent contées dans les *Vinaya-piṭaka* que dans les *Sūtrapiṭaka*, au contraire de celles qui touchaient le roi des Kosala, lequel est, nous l'avons vu, presque inconnu des recueils de règles disciplinaires alors qu'il est un personnage très important dans de nombreux *sūtra*.

Le roi Bimbisāra n'est ainsi mentionné que dans quatre *sutta* en pāli, dont trois seulement ont des parallèles en traduction chinoise, encore n'apparaît-il en personne dans aucun de ces trois textes : ou bien il est déjà mort,

assassiné par son fils qui avoue ce crime, ou il est déjà rené sous la forme d'un Yakṣa, divinité arboricole, ou bien encore il est simplement fait allusion à son bonheur extraordinaire (!). Seul, le *Pabbajjā-sutta* conte brièvement et en vers la première rencontre de ce souverain avec le jeune ascète Gotama, peu avant l'Éveil, épisode que narrent en détail les *Vinayaṭṭaka*.

Ces derniers relatent de même la deuxième rencontre entre ces deux personnages, ce qui est aussi l'objet de deux *sūtra* en chinois. Il est aussi question de Bimbisāra dans deux autres textes analogues sans parallèles en pāli non plus et d'ailleurs sans grand intérêt.

Au contraire, les *Vinayaṭṭaka* donnent un rôle important à ce roi des Magadha dans plusieurs longs récits, tout particulièrement dans ceux qui narrent en grand détail trois événements capitaux de sa vie, à savoir les deux rencontres de Bimbisāra avec l'ascète Gautama, l'une avant l'Éveil et l'autre peu après, et la mort de ce roi, victime des mauvais traitements de son fils Ajātaśatru, pressé de régner à sa place. Or, l'analyse critique des deux premiers de ces trois épisodes conduit à penser fortement qu'ils appartiennent à la légende et, comme il n'est fait aucune allusion à une entrevue quelconque entre le vieux roi et le Bouddha dans le troisième épisode, on en vient à douter que ces deux hommes se soient jamais rencontrés, du moins dans des conditions mémorables. Certes, plusieurs récits contenus dans les divers *Vinayaṭṭaka* mentionnent bien le pieux attachement manifesté par Bimbisāra envers le Bienheureux en différentes circonstances, mais il s'agit toujours de passages assez courts et que l'on trouve presque toujours dans l'un seulement des six recueils de règles disciplinaires parvenus jusqu'à nous, ce qui laisse perplexe sur la valeur historique de leurs témoignages.

De l'étude de tous ces textes, on retire l'impression que ce roi des Magadha n'aurait eu tout au plus que de très rares entretiens avec le Bouddha sur des questions de morale ou de Doctrine, au contraire de ce qui eut lieu avec Prasenajit, et que cela se serait produit seulement dans les dernières années de son règne, alors que le Bienheureux était lui-même déjà assez âgé et jouissait alors d'une grande renommée. Le souverain des Magadha se serait conduit envers le Bouddha conformément à ses devoirs de roi et de laïc, c'est-à-dire avec un profond respect et peut-être aussi une générosité d'autant plus grande qu'il pouvait espérer en tirer des mérites (*punya*) proportionnels à l'éminente sainteté attribuée au Bienheureux par la rumeur publique. Cela expliquerait le don qu'il lui aurait fait du terrain du Veṇuvana, alors que le roi Prasenajit n'avait donné aucun lieu de résidence à son ami l'ascète Gautama, même après que celui-ci fût devenu un bouddha.

Durant les dernières années de la vie du Bienheureux, qui correspondent à la fin du règne de Bimbisāra et au début de celui d'Ajātaśatru, la puissance politique, militaire et économique des Magadha était en plein développement, tandis que celle des Kosala paraît bien avoir été en déclin avant d'entrer

bientôt dans les ténèbres de l'histoire. En reportant le commencement des bonnes relations entre le Bienheureux et Bimbisāra aux alentours immédiats de l'époque de la Bodhi, c'est-à-dire en contant les deux premières rencontres qui auraient eu lieu entre ces deux éminents personnages, les dévots bouddhistes auteurs de ces récits entendaient sans doute confirmer la position occupée par la Communauté de leur temps auprès des rois des Magadha devenus si puissants et s'assurer par là, grâce aux éloges qu'ils y faisaient de leurs prédécesseurs contemporains du Bienheureux, la protection et la générosité de leurs successeurs.

La phase initiale de l'histoire du bouddhisme et de sa Communauté a donc dû être localisée pour l'essentiel chez les Kosala et plus particulièrement à Śrāvastī, où régnait Prasenajit, et dans ses environs immédiats. La phase suivante semble bien avoir été située surtout chez les Magadha, notamment à Rājagṛha, leur capitale, et aux alentours, ce qui aurait coïncidé avec le déclin des Kosala et l'essor de la puissance magadhienne sous les règnes de Bimbisāra et plus encore d'Ajātaśatru. Cette deuxième phase dut continuer assez longtemps après le Parinirvāṇa du Bouddha, l'autorité suprême de celui-ci retenant ses disciples des époques suivantes, malgré l'absence de sa personne, de conserver la mémoire des événements survenus après sa disparition, à de très rares exceptions près, et à en imaginer d'autres situés à leur époque et qui n'auraient guère eu d'intérêt à leurs yeux. Plus exactement, on inventa de nombreux épisodes reportés dans le passé et dans lesquels le Bouddha, ses disciples directs et des laïcs qui avaient été ses contemporains, en particulier les rois Prasenajit, Bimbisāra et Ajātaśatru, jouaient des rôles importants. Cela permettait de leur accorder une réalité fictive et de donner aux paroles et aux actes ainsi prêtés au Bienheureux l'autorité incontestable qu'il devait exercer sur tous les bouddhistes, moines et laïcs.

Ajātaśatru succéda à son père Bimbisāra, et les sources bouddhiques s'accordent toutes pour en faire un ambitieux avide de régner, qui aurait causé la mort du vieux roi son père par ses mauvais traitements, après l'avoir chassé du trône des Magadha et l'avoir emprisonné. Ces graves accusations ne sont pas invraisemblables, car ce genre d'actions politiques paraît avoir été assez fréquent dans l'histoire indienne jusqu'à l'époque moderne, où Aureng-Zeb détrôna son père l'empereur mogol Chah-Jahan et le garda prisonnier jusqu'à sa mort en 1666. Les sources bouddhiques attribuent ces crimes d'Ajātaśatru à la mauvaise influence que le moine schismatique Devadatta aurait eue sur lui, mais il s'agit fort probablement de calomnies, car le jeune prince des Magadha n'avait certainement pas besoin des conseils d'un ascète bouddhiste pour imaginer les moyens destinés à satisfaire son ambition ni pour les mettre à exécution.

Une tradition bouddhique précise que le Parinirvāṇa du Bouddha se serait produit alors qu'Ajātaśatru régnait depuis huit ans, mais cette indication n'est donnée que par des textes post-canoniques des seuls Theravādin comme le

Mahāvamsa et n'est corroborée par aucun autre document. Il s'agit donc là d'une pure invention, encore qu'elle soit fort vraisemblable puisque les relations du Bienheureux avec le roi Ajātaśatru semblent bien n'avoir duré que quelques années.

La plupart des *Vinayapiṭaka* content en détail les intrigues du mauvais moine Devadatta auprès du prince, qu'il subjugué en accomplissant des prodiges et qui le comble de dons, après quoi tous les deux s'entendent pour s'emparer, l'un de la couronne des Magadha, l'autre de la direction du Saṃgha, ce dernier but n'étant heureusement pas atteint. Le *Ratha-sūtra*, dont nous possédons six versions, dont une en pāli, décrit les manifestations de la générosité du prince envers Devadatta, mais avec des variantes sur l'époque de ces faits et même sur l'identité du donateur. L'accord de tous ces textes nous conduit cependant à croire qu'Ajātaśatru fut, dès avant son intronisation, un ami fidèle de Devadatta, ce qui ne suffit pas à justifier le dénigrement de ce dernier par la tradition bouddhique unanime.

Le *Śrāmanya-phala-sūtra*, conservé lui aussi en plusieurs versions, raconte la conversion du roi Ajātaśatru par le Bienheureux, dans des conditions qui rappellent du reste beaucoup celle de Prasenajit et font donc penser à un emprunt. Ce récit contient en outre l'aveu fait par le roi des Magadha du crime par lequel il s'est emparé du trône de son père, et aussi un long sermon que lui adresse le Bouddha : c'est en fait le seul entretien que celui-ci aurait accordé à Ajātaśatru si l'on s'en réfère aux textes canoniques. En supposant même que ce *sūtra* reflète une réalité historique, ce qui n'est aucunement prouvé, on peut en déduire que les rencontres entre le Bienheureux et ce roi des Magadha ont dû être fort rares.

Si l'on s'en rapporte à nos textes canoniques, Ajātaśatru était beaucoup plus intéressé par ses devoirs (*dharma*) de roi guerrier et donc ambitieux que par la morale et la Doctrine bouddhiques. Deux *sūtra* qui nous ont été transmis chacun en trois versions, dont une en pāli, narrent les conflits armés qui l'opposèrent par deux fois à Prasenajit, roi des Kosala. L'opposition entre les deux souverains y est totale : Ajātaśatru y est à chaque fois l'agresseur, tandis que son adversaire fait preuve d'un pacifisme et d'une magnanimité que loue fort le Bouddha.

L'ardent désir de conquête qui fut l'un des principaux traits du caractère du jeune roi des Magadha est aussi à l'origine de quelques autres textes, dont le début du célèbre et très long *Mahāparinirvāṇa-sūtra*. Ayant décidé d'envahir et d'annexer le territoire des prospères Vṛjji, habitant la rive nord du Gange en face du pays des Magadha, Ajātaśatru envoie son conseiller (*mantrin*) le brahmane Varṣākāra recueillir auprès du Bouddha, séjournant alors près de Rājagṛha, des informations utiles à la réalisation de ce projet. Le rusé brahmane s'arrange pour obliger le Bienheureux à lui faire connaître indirectement comment il pourra semer la zizanie chez les Vṛjji et permettre ainsi au

roi d'obtenir une facile victoire. Cet épisode fut évidemment inventé de toutes pièces, un certain temps après la conquête du pays des Vṛji par Ajātaśatru et, à plus forte raison, après le Parinirvāṇa. Les auteurs de la version primitive l'ont imaginé pour servir d'introduction à la définition, adressée par le Bouddha à ses moines, des règles destinées à assurer la sauvegarde et la prospérité du *Samgha*. Ni le roi des Magadha ni son conseiller n'avaient certainement besoin de consulter le Bienheureux pour mener à bien une entreprise si contraire à l'esprit de la Doctrine bouddhique.

En somme, les relations entre le Bouddha et Ajātaśatru, prince puis roi, n'ont certainement jamais été fréquentes ni étroites, et elles n'ont pas dû se répartir sur un temps bien long. La Doctrine bouddhique, visant à l'apaisement complet des passions, et par conséquent favorable à la paix entre les hommes, devait plutôt indisposer, voire irriter, cet homme ambitieux. Son respect envers le Bienheureux devait se limiter strictement à l'accomplissement de ses devoirs de laïc et de roi à l'égard d'un ascète beaucoup plus âgé que lui et devenu célèbre, auprès duquel il ne pouvait guère rechercher que la production de mérites au moyen d'aumônes. Dans cette optique, on comprend qu'il ait préféré se montrer plus généreux envers le moine Devadatta, comme le veut la tradition, non pas à cause de prétendus prodiges mais parce que cet ascète voulait imposer une règle de vie nettement plus austère que celle accordée par le Bouddha vieillissant à ses propres disciples et que le rigoriste Devadatta devait représenter par conséquent aux yeux d'Ajātaśatru un « champ de mérites (*punyaḥkṣetra*) » plus fertile que le Bienheureux lui-même.

Le cas d'Udayana, roi des Vatsa, dont la capitale était Kauśāmbī, est encore tout différent des précédents, car il apparaît très rarement dans les textes canoniques anciens et jamais en relations directes avec le Bouddha. Un *sutta* pāli rapporte une conversation que ce souverain aurait eue avec le moine Piṇḍola Bharadvāja sur les raisons pour lesquelles des jeunes gens se font moines, et un récit du *Vinayaṭīkā* des Theravādin le montre irrité par la générosité des femmes de sa cour envers Ānanda, le grand disciple du Bienheureux. Dans l'*Ekottara-āgama* et trois autres textes parallèles en traduction chinoise, Udayana manifeste des sentiments tout opposés : tombé malade de chagrin à cause de l'absence du Bouddha monté au paradis des dieux Trāyastriṃśas pour y prêcher sa Doctrine à sa mère renée en cet endroit, le roi fait faire une grande statue du Bienheureux et lui rend un culte quotidien, ce qui conduit vite le roi Prasenajit à en faire autant ; quand le Bouddha redescend sur terre à Sāṃkāśya, escorté par les grands dieux Brahma et Indra, Udayana est l'un des cinq rois accourus pour l'accueillir et lui rendre hommage. Non seulement l'in vraisemblance du récit prouve qu'il s'agit là d'une pure légende, mais la mention de statues du Bouddha et celle de la bourgade de Sāṃkāśya, bien loin à l'ouest du territoire sur lequel le Bienheureux a passé sa longue vie errante, montrent clairement que cet épisode fut inventé fort tard, après le début de notre ère. On peut donc être certain que

le Bouddha ne rencontra jamais le roi Udayana des Vatsa et il est même fort probable qu'ils ne vécurent pas à la même époque. L'origine des quelques textes ci-dessus qui les mettent en rapport est, selon toute apparence, le désir de faire se rencontrer le Bienheureux avec ce souverain qui a joui d'une célébrité extraordinaire et extrêmement longue au sein de la tradition indienne, puisqu'il fut le héros de plusieurs des drames et des contes les plus connus de la littérature sanskrite jusqu'au XI^e siècle de notre ère, soit un millénaire et demi après le Parinirvāṇa. A cela s'ajoute l'intention des auteurs bouddhistes de susciter des dispositions favorables des princes des Vatsa et de leurs sujets envers la Communauté.

Dans l'ensemble, les relations que le Bouddha entretint avec divers rois semblent avoir été les mêmes que celles qu'il eut avec des laïcs ordinaires. Il répondait à leurs questions sur la morale et la Doctrine, il leur adressait des sermons et leur donnait des conseils, mais il n'intervenait jamais de lui-même pour les empêcher de commettre une faute ou un crime. Le Bienheureux jugeait vain de prétendre réformer le monde pour l'améliorer, donc d'intervenir dans les affaires politiques et sociales, par exemple de vouloir supprimer le régime des castes. Il se gardait bien d'inviter les princes à devenir des ascètes, comme s'il était conscient des graves troubles pouvant résulter de l'abandon de leur position et de leurs devoirs. Il semble du reste faire preuve de prudence envers ces hommes qui possèdent la puissance politique et économique, et dont les réactions risquent donc d'être dangereuses pour la Communauté si on les provoque inconsidérément par des blâmes sévères ou d'autres formes de réprobation. Le Bienheureux ne les craint pas pour lui-même, car il a acquis la sérénité inébranlable du *nirvāṇa*, mais ses disciples, moines et laïcs, pourraient être les victimes de la mauvaise humeur des rois, ce dont la longue histoire du bouddhisme devait donner la pénible démonstration ici et là, au cours des siècles, nombre de fois.

Les rois et les princes manifestent envers le Bouddha des sentiments qui sont, pour la plupart, ceux des autres laïcs. Ils reconnaissent aisément la supériorité spirituelle du Bienheureux et ils lui témoignent le respect dû aux ascètes considérés comme de saints hommes. S'il y a, chez plusieurs d'entre eux, une sincère admiration et même une certaine dévotion (*bhakti*), il y a sans doute aussi chez tous une sorte de crainte, ou du moins de prudence. Cela provient de la croyance, générale en Inde, aux pouvoirs extraordinaires, analogues à ceux des dieux, que les ascètes tireraient de leur vie austère, de leur renoncement aux plaisirs tant recherchés par les gens ordinaires, et aussi de la pratique des méditations et autres exercices apparentés au yoga. En outre, la croyance en la maturation des actes rend particulièrement dangereuse toute mauvaise action dirigée contre de tels ascètes, bouddhistes ou non, car cette implacable justice immanente punirait le coupable de toutes sortes de malheurs, alors qu'elle ferait au contraire cueillir des fruits abondants et savoureux à l'auteur d'actes respectueux et généreux visant ces mêmes saints personnages.

En somme, les relations du Bouddha avec les rois sont un cas particulier de celles qui existent entre deux sortes d'hommes disposant d'une puissance de nature différente, ici le pouvoir spirituel du saint et le pouvoir matériel du souverain, chacune des parties étant capable de mettre en échec les tentatives hostiles de l'autre mais espérant aussi utiliser à son profit la puissance de l'autre pour se protéger et obtenir des avantages qu'elle est incapable de se procurer par elle-même. Cela n'est du reste pas propre au bouddhisme ni même à l'Inde, mais se retrouve dans d'autres civilisations et d'autres religions. C'est aussi un cas particulier de l'échange de dons sur lequel est fondée la société bouddhique, formée d'ascètes d'un côté et de fidèles laïcs de l'autre, les premiers ayant absolument besoin des dons matériels des seconds pour vivre, et les seconds mettant leurs espoirs dans les dons spirituels des premiers pour se protéger contre toutes sortes de maux. Notons enfin que l'appartenance du Bouddha à la caste guerrière des *kṣatriya*, qui est celle des rois (*rājan*), ne paraît pas avoir tellement favorisé les rapports du Bienheureux avec ces derniers, sauf peut-être avec Prasenajit. Cela n'est toutefois pas surprenant puisque, en devenant ascète, le Bouddha avait renoncé complètement au monde, abandonnant sa caste d'origine comme sa famille et son genre de vie antérieur.

Les deux dernières heures de cours furent occupées par l'esquisse d'une étude des relations du Bouddha avec les dieux. Les textes canoniques se rapportant à celles-ci sont beaucoup plus nombreux que ceux qui touchent les liens du Bienheureux avec les rois, mais il est bien évident que leur intérêt est incomparablement moindre pour essayer de retrouver des traces de l'histoire du bouddhisme à ses débuts derrière ce genre de documents.

Si le bouddhisme nie, dès ses origines, l'existence d'un Dieu au sens où l'entend l'Occident chrétien, c'est-à-dire unique, éternel, omnipotent et créateur de toutes choses, il reconnaît sans hésiter celle d'une multitude de dieux (*deva*) de toutes sortes, doués d'une longévité extraordinaire mais tous destinés à mourir et à renaître comme tous les êtres vivants (*sattva*). Les uns habitent la terre et les autres des paradis célestes (*svarga*), leur corps est fait de matière grossière mais invisible ou de matière subtile et essentiellement lumineuse, et certains d'entre eux sont même de purs esprits. Ils vivent sans cesse dans le bonheur et sont exempts de toute souffrance physique ou morale, et ils jouissent en outre de pouvoirs prodigieux et variés. Tous ces avantages étant les résultats de la maturation (*vipāka*) des bonnes actions (*karman*) nombreuses et importantes qu'ils ont accomplies dans leurs existences précédentes, les dieux méritent donc pleinement leur bonheur sans faille et aussi le culte, les hommages et les offrandes des hommes, y compris des bouddhistes, du moins de ceux qui sont laïcs.

A l'exception de quelques divinités inférieures, terrestres et irascibles, et de Māra, personnification de la mort, tous les dieux reconnaissent entièrement la supériorité spirituelle du Bienheureux et lui manifestent le plus profond

respect. Même les plus grands d'entre eux accourent en foule pour l'écouter prêcher, l'interroger sur sa Doctrine et lui venir en aide au besoin, par exemple pour lui apporter un remède inconnu sur la terre gangétique.

N'ayant pas subi de persécution à ses débuts comme le christianisme, le bouddhisme ne « diabolisa » pas les dieux des religions indiennes antérieures, mais il les enrôla au contraire parmi ses fidèles laïcs, le bonheur surhumain dans lequel ils nagent les empêchant cependant de devenir moines. Ses textes les présentent même généralement comme de vrais modèles pour ses propres dévots.

Le cas de Māra est tout particulier, mais il s'explique fort bien. Le dieu de la Mort est en effet menacé par la prédication du Bouddha qui, en montrant aux hommes la Voie (*mārga*) menant au *nirvāṇa*, à la fin des renaissances et par conséquent des morts successives, tend à priver Māra de ses futures victimes. On comprend dès lors qu'il s'emploie sans cesse à mettre obstacle à cette prédication en utilisant tantôt la menace, tantôt la tentation, ou encore d'autres moyens, en visant soit le Bouddha lui-même, soit ses disciples, mais il est toujours honteusement vaincu si l'on en croit nos textes.

A. B.

PUBLICATIONS

« Rêver l'Inde bouddhique », *Corps Ecrit*, n° 34, Paris, 1990, p. 3-10.

Vivere il Buddhismo, traduction italienne d'*En suivant Bouddha* par Flavio Poli, Arnoldo Mondadori, Milan, 1990, 368 p.

« Ma découverte de l'Inde et du Bouddha », *La bibliothèque imaginaire du Collège de France*, Editions du « Monde », Paris, 1990, p. 17-23.

« La figure du Bouddha », *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 1991/1, p. 53-64.

« Quelques considérations sur le problème posé par la date du Parinirvāṇa du Bouddha », *The Dating of the Historical Buddha*, Part 1, Göttingen, 1991, p. 211-221.

CONFÉRENCES

« L'idée de dieu dans le bouddhisme antique », Mini-université de Boulogne, 20 novembre 1990.

« L'idée de dieu dans le Mahāyāna et le bouddhisme tardif », Mini-université de Boulogne, 27 novembre 1990.

« Le Bouddha et la Communauté des moines », Musée Guimet, Paris, 3 février 1991.