

Etude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

I. — *La jeunesse du Buddha selon les Tripiṭaka : étude comparée des textes indiens et chinois* (suite et fin).

Nous avons d'abord achevé l'examen de la partie du *Mahāvādānasūtra* (pāli *Mahāpadhānasutta*) contenant des éléments parallèles à ceux qui figurent ailleurs dans les récits biographiques, canoniques et post-canoniques, concernant le Buddha historique Gautama. Cette partie est réduite à un seul épisode, mais capital, celui des quatre fameuses rencontres du Bodhisattva qui, en lui faisant prendre conscience des tristes réalités de l'existence, le décident à abandonner la vie luxueuse de jeune prince pour devenir ascète errant en quête de la Voie de la Délivrance. Quatre seulement des six versions de notre *sūtra* racontent cet épisode, la sanskrite, la pâlie et les chinoises A et C. Cette dernière commence précisément ici, alors que la version chinoise B finit juste avant, comme si ces deux textes, aujourd'hui séparés, n'en avaient jadis fait qu'un seul, hypothèse que nous avons déjà examinée l'an dernier sans pour autant l'accepter.

Dans ce *sūtra*, rappelons-le, le héros principal est Vipāśyin, un lointain et légendaire prédécesseur du Buddha Gautama, et les hagiographes ont donc eu toute liberté pour imaginer et conter ses aventures. Au cours de quatre promenades en char pour aller de son palais à son parc de plaisance, le jeune prince Vipāśyin rencontre successivement un vieillard, un malade, un cadavre humain mené au bûcher par sa famille éplorée et enfin un ascète errant. Lors de chacune des trois premières rencontres, le jeune homme, ignorant tout des malheurs de la vie, demande à son cocher quel est l'être inconnu qu'il voit ainsi, puis, apprenant que tel est le sort de tous les hommes, y compris de lui-même, il rentre au palais, tout songeur. Le roi, son père, interroge le cocher sur la promenade de Vipāśyin et, informé ainsi de l'incident, craignant que son fils ne quitte la vie laïque comme l'ont prédit les devins, il donne des ordres pour que l'on accroisse encore les plaisirs au milieu desquels vit le jeune homme.

Les trois récits sont construits sur un même plan, qui ne diffère guère d'une version à l'autre, mais les conteurs ont brodé assez librement sur ce canevas commun, comme le montrent notamment les divergences dans leurs descriptions des personnages rencontrés par Vipasyin. En outre, le chinois C intervertit les deux premiers récits, plaçant l'apparition du malade avant celle du vieillard. De plus, les stances diffèrent sensiblement d'une version à l'autre et sont même entièrement absentes du texte pâli, ce qui montre bien qu'elles ont été ajoutées à la version primitive en prose.

Le récit de la quatrième rencontre, celle de l'ascète errant, commence comme les trois précédents, puis s'en distingue nettement : informé par son cocher de la nature de l'homme ainsi rencontré, le prince va interroger celui-ci, qui confirme les dires du domestique, il approuve et loue la conduite de l'ascète, puis il renvoie son cocher au palais avec son char, ses vêtements luxueux et ses bijoux tandis que lui, Vipasyin, prend aussitôt la tenue d'ascète, qui est précisément celle des futurs moines bouddhistes. Le chinois C diffère ici des trois autres textes par sa brièveté et certains éléments importants, si bien qu'il paraît avoir conservé ainsi une version plus ancienne du récit : renseigné par le cocher, Vipasyin n'interroge pas l'ascète mais, après avoir loué celui-ci, il rentre au palais et ne se fait moine qu'après son retour. Malgré ces divergences, les quatre textes s'accordent pour relier directement et immédiatement l'épisode du Grand Départ du prince pour la vie ascétique à celui des Quatre Rencontres en en faisant la conclusion de celui-ci, ce qui explique la grande brièveté de leur récit du Grand Départ.

La suite du *Mahāvādānasūtra/Mahāpadhānasutta* différant beaucoup des biographies du Buddha Gautama, nous l'avons négligée pour étudier d'autres textes canoniques offrant des passages parallèles à diverses parties de celles-ci. Le premier qui a retenu ainsi notre attention est l'*Acchariyabbhutadhammasutta*, sermon sur les « Choses extraordinaires et merveilleuses » (*sutta* n° 123 du *Majjhima-nikāya*), avec son parallèle chinois, *Wei-ts'eng-yeou-fa-king*, sermon sur les « Choses qui n'existaient pas encore dans le passé » (*sūtra* n° 32 du *Tchong-a-han-king* = *Madhyama-āgama*, édition de Taishō Issaikyō n° 26, p. 469 c - 471 c). L'introduction (*nidāna*) du texte pâli est presque identique à celle du *Mahāpadhānasutta*, à ceci près que le Buddha n'utilise pas de moyen miraculeux pour connaître la conversation des moines, ce qui semble indiquer une version un peu plus ancienne. L'introduction du texte chinois est beaucoup plus brève et plus simple : Ānanda se rend auprès du Buddha et lui raconte ce qu'il a entendu dire sur les événements merveilleux qui ont marqué la vie du Buddha Kāśyapa, prédécesseur immédiat de Gautama. L'introduction du texte chinois paraît donc nettement antérieure à celle du texte pâli.

Celui-ci décrit ensuite en détail les faits miraculeux qui se sont produits lors de la conception et de la naissance d'un Bodhisattva dont on ne précise

pas le nom et dont on ne peut donc savoir s'il s'agit de Gautama, d'un de ses prédécesseurs ou, comme le suggère le thème de la conversation précédente entre les moines, de n'importe quel futur Buddha. A la différence du texte chinois, où Ānanda n'indique pas la source de ses informations, dans la version pâlie il précise à chaque paragraphe qu'il a appris tout cela directement du Bienheureux lui-même, et cet élément semble, lui aussi, relativement tardif. A part les trois premiers paragraphes qui racontent brièvement la vie du Bodhisattva chez les dieux Tusita, tous les autres faits merveilleux décrits par le pâli sont identiques, et présentés dans le même ordre, à ceux du *Mahāpadhānasutta* décrivant la conception et la naissance de Vipasyin ; nous n'apprenons donc ici rien de nouveau. Quoiqu'on soit en droit de penser que la version primitive de l'*Acchariyabbhutadhammasutta* est la source où ont puisé les auteurs du *Mahāpadhānasutta* pour insérer dans leur œuvre la description des prodiges ayant accompagné la conception et la naissance de Vipasyin, les correcteurs tardifs ont, ici comme ailleurs dans le Canon pâli, unifié la rédaction des deux *sutta*.

Le texte chinois est formé de deux parties bien reconnaissables : la première décrit une quinzaine de miracles qui ont marqué la vie du Bodhisattva Kāśyapa depuis sa naissance au ciel des Tuṣita jusqu'à sa dernière naissance humaine incluse ; la seconde, qui nous intéresse beaucoup moins, raconte neuf autres prodiges qui se sont produits, eux, durant la vie de Gautama et, à l'exception du premier (méditation sous l'arbre *jambu*), après qu'il fût devenu un Buddha. Presque tous les faits ainsi relatés se trouvent également, avec des variantes de détail peu importantes, dans les différentes versions du *Mahāvadānasūtra*/*Mahāpadhānasutta*, et les deux ou trois autres, qui n'y figurent pas, n'ont guère d'intérêt, si ce n'est de prouver, comme l'ordre et la rédaction des premiers, que nous avons ici une version différente de toutes les autres de ce récit des miracles accompagnant la conception et la naissance des Bodhisattva. Quant à la méditation de l'enfant Gautama sous l'arbre *jambu*, comme les autres paragraphes de la seconde partie du texte chinois, elle est manifestement tardive et insiste beaucoup plus sur le prodige de l'ombre demeurée fixe que sur la méditation elle-même.

Le *Sukhumālasutta*, sermon sur « l'Adolescent délicat » (*Āṅguttaranikāya*, III, 4, 38), et son parallèle chinois *Jeou-jouen-king*, sermon sur « la Mollesse » (*sūtra* n° 117 du *Tchong-a-han-king* = *Madhyama-āgama*, édition de Taishō Issaikyō n° 26, p. 607 c - 608 b) n'ont pas d'introduction (version pâlie) ou une introduction très courte et sans intérêt (version chinoise). Ils décrivent d'abord en détail, le chinois plus longuement que le pâli, la vie luxueuse du jeune prince Gautama, d'où le titre du texte : richesse et raffinement de l'habitation, des trois palais avec leurs jardins, des vêtements, de la nourriture, etc. Dans la seconde partie, la plus courte, ils expliquent pourquoi un jeune homme aussi comblé de plaisirs a quitté cette existence

dorée pour devenir ascète, mais ils divergent alors. Selon le pāli, Gautama réfléchit soudain à la vieillesse, à la maladie et à la mort, à leur caractère inéluctable qui dissipe l'orgueil de sa jeunesse. Le chinois raconte la première méditation sous l'arbre *jambu*, sans faire aucune allusion au prodige de l'ombre restant fixe mais en décrivant en détail le cheminement de la pensée de Gautama, réfléchissant profondément à la maladie, à la vieillesse et à la mort auxquelles il est soumis comme tous les êtres, puis entrevoyant la Voie de la Délivrance ; quatre stances, résumant cette méditation, terminent le texte chinois. Il n'est fait ici aucune allusion aux Quatre Rencontres, mais seulement à une méditation de la jeunesse, que la version chinoise identifie avec celle de l'arbre *jambu*, détail ajouté plus tard. Or les quatre thèmes sur lesquels le jeune homme fixe successivement son esprit correspondent précisément aux quatre personnages rencontrés par le prince de la légende, un vieillard, un malade, un mort et un ascète délivré. On peut donc considérer le fameux épisode des Quatre Rencontres comme une dramatisation de cette Première Méditation, dont nous avons ici deux versions successives, l'une dépourvue de toute indication sur les circonstances où elle se produisit (texte pāli) et l'autre précisant qu'elle eut lieu sous un arbre *jambu*, à l'ombre duquel le jeune Gautama était assis en surveillant les travaux champêtres des ouvriers de son père.

Les autres sources canoniques que nous pouvons utiliser ne racontent des épisodes de la jeunesse laïque du Bodhisattva Gautama que dans des passages généralement très courts et qui ne forment qu'une minime partie de leur texte dont le sujet principal est différent ou les déborde largement.

Il en est ainsi dans le *Māgandīyasutta*, sermon « à Māgandīya » (*Majjhima-nikāya, sutta* n° 75) et son parallèle chinois le *Siu-hien-t'i-king*, sermon « à Siu-hien-t'i » (*sūtra* n° 153 du *Tchong-a-han-king* = *Madhyama-āgama*, édition de Taishō Issaikyō n° 26, p. 670 a - 673 a). La vie heureuse de l'adolescent y est évoquée en quelques lignes (édition de la Pāli Text Society, t. I, p. 504 pour le texte pāli ; p. 671 a pour le texte chinois), disant que le jeune Gautama jouissait alors sans réserve des cinq qualités des plaisirs sensoriels (*kāmaguṇa*), le pāli ajoutant qu'il disposait de trois palais où il passait son temps en étant distrait par des musiciennes. Aussitôt après, l'abandon de la vie laïque pour la vie ascétique est décrit, sommairement dans la version chinoise, plus longuement dans le texte pāli qui use de répétitions pour développer ce nouveau thème en trois pages. Le chinois est très bref et ne fait allusion qu'au Grand Départ : « Plus tard, j'abandonnai les cinq qualités des plaisirs sensoriels, je rasai ma barbe et mes cheveux, je revêtis des vêtements ocre (*kāṣāya*) et, avec une foi extrême, je quittai la maison pour l'état sans maison et pour étudier la Voie », la suite montrant en quelques phrases comment le jeune ascète s'efforça de lutter contre les

dangers des cinq plaisirs sensoriels. Le texte pāli, bien que beaucoup plus long, est ici plus confus car on ne sait s'il se rapporte à la Première Méditation ou à la lutte du religieux Gautama contre les séductions des sens : « Une autre fois, ayant connu selon la réalité l'origine des plaisirs sensuels, leur disparition, leur satisfaction, leur danger et leur issue, ayant abandonné la soif des plaisirs sensuels, ayant chassé la flèche du désir, m'étant débarrassé de la soif, je demeurai, ma pensée apaisée intérieurement... », la suite rejoignant, en plus développé, le texte chinois.

Les autres *sūtra* que nous pouvons utiliser comme source présentent la particularité de contenir toute une série d'épisodes de la vie du Buddha Gautama allant de la Première Méditation à l'Éveil et même, dans l'*Ariya-pariyesanāsutta* et son parallèle chinois, au Sermon de Bénarès. Bien entendu, nous n'avons étudié que les récits se rapportant aux événements antérieurs à la Quête de l'Éveil, c'est-à-dire en fait à la Première Méditation et au Grand Départ.

L'*Ariyapariyesanāsutta*, sermon sur « la Recherche sainte », (*sutta* n° 26 du *Majjhima-nikāya*) et son parallèle chinois, le *Lo-mouo-king* ou sermon « à Rāmyaka » (*sūtra* n° 204 du *Tchong-a-han-king* = *Madhyama-āgama*, édition de Taishō Issaikyō n° 26, p. 775 c - 778 c) décrivent en détail, sous le nom de « Recherche sainte », la Première Méditation. En vérité, aucune indication n'est donnée sur le lieu ni les circonstances de celle-ci, que seul le récit du Grand Départ qui suit immédiatement permet de situer dans le temps. Cette méditation a pour objet la maladie, la vieillesse, la mort, le chagrin et quelques autres maux inhérents à toute existence, dont le jeune Gautama reconnaît le caractère inéluctable et recherche la délivrance.

L'épisode du Grand Départ est raconté beaucoup plus brièvement mais avec des détails intéressants de nature biographique, du moins à première vue (édition de la Pāli Text Society, t. I, p. 316-317 pour le pāli ; p. 776 b pour le chinois). En quelques mots, sans doute pour mieux faire sentir le contraste entre les deux genres d'existence, la vie heureuse du jeune laïc est d'abord évoquée : il est très jeune, adolescent, ses cheveux sont encore très noirs, il est très heureux, il est comblé d'ornements et de divertissements ajoute le chinois. Le Grand Départ n'est guère décrit plus longuement : à cet âge tendre, Gautama rase sa barbe et ses cheveux, il revêt des vêtements ocre (*kāṣāya*), son père et sa mère pleurent et se lamentent, mais il quitte son foyer, sa maison, pour l'état sans maison. Le texte chinois ajoute ici un détail qui est manifestement une addition assez tardive, à savoir que Gautama avait vingt-neuf ans lorsqu'il devint ascète. Un autre détail, présent cette fois dans les deux versions, retient notre attention : la présence de la mère du jeune homme à côté de son père, alors que la biographie traditionnelle du Buddha prétend que la mère de Gautama, comme celles de tous

ses prédécesseurs (voir le *Mahāvādānasūtra*), est morte sept jours après la naissance de son fils et qu'il n'est jamais question d'elle dans les nombreux récits canoniques localisés à Kapilavastu, ce qui prouve du moins que cette femme était morte avant le premier retour du Buddha dans la ville où résidait sa famille. Il est probable que la mention de la mère avec le père soit ici, dans notre *sūtra*, un cliché que les hagiographes ont conservé étourdiment.

Le *Mahāsaccakasutta*, « grand sermon à Saccaka » (*sutta* n° 36 du *Majjhima-nikāya*), et le *Saṅgārasutta*, « sermon à Saṅgāra » (*sutta* n° 100 du *Majjhima-nikāya*), deux *sutta* pâlis dont il n'existe pas de parallèles chinois, racontent de façon identique et brève la Première Méditation et le Grand Départ : « Avant mon Eveil complet, à moi qui n'étais pas encore complètement Eveillé, qui n'étais encore que Bodhisatta, il vint cette idée : « A l'étroit est le séjour dans la maison, cet endroit poussiéreux ; en plein air se passe la vie errante. Il n'est pas facile, pour celui qui habite une maison, de pratiquer la conduite pure (*brahmacariya*) complètement pleine, complètement pure, polie comme une conque. Et si, ayant ôté ma barbe et mes cheveux, m'étant couvert de vêtements ocre, je quittais ma maison pour l'état sans maison ? ». En vérité, une autre fois, n'étant encore qu'un adolescent aux cheveux très noirs, pourvu d'une jeunesse heureuse, dans mon premier âge, alors que mon père et ma mère, ne le voulant pas, se lamentaient, le visage plein de larmes, ayant ôté ma barbe et mes cheveux, m'étant couvert de vêtements ocre, je quittai ma maison pour l'état sans maison ». Le récit du Grand Départ est identique à celui que contient la version pâlie de l'*Ariyapariyesanāsutta* examinée ci-dessus et appelle donc les mêmes remarques. Quant à celui de la Première Méditation, il est très différent de tous ceux que nous avons vus précédemment.

Les *Vinayaṭīka* ne nous fournissent que deux sources évidemment tardives puisqu'elles n'ont pas de parallèles dans les autres recueils semblables et que, de plus, elles diffèrent beaucoup entre elles deux. Il s'agit du *Vinayaṭīka* des Mahīśāsaka (édition de Taishō Issaikyō n° 1421, p. 101 a - 102 b) et de celui des Dharmaguptaka (Taishō Issaikyō n° 1428, p. 779 a - 780 b) qui placent une biographie partielle de Buddha en tête de leur chapitre sur l'Ordination (*upasampadā*). Comme nous avons déjà publié, il y a quelques années, un article sur ce sujet, *La légende de la jeunesse du Buddha dans les Vinayaṭīka anciens (Oriens Extremus, 9 Jahrgang, Heft 1, Februar 1962, Wiesbaden, p. 6-33)*, nous n'y reviendrons pas ici en détail. Le texte des Mahīśāsaka raconte les Quatre Rencontres et le Grand Départ, l'épisode des Devins n'y étant inséré que sous forme brève, dans les pensées du roi inquiet des rencontres faites par son fils. Les Dharmaguptaka racontent au contraire en détail l'épisode des Devins, qu'ils font

suivre des récits de la Première Méditation (ou plutôt de son équivalent) et du Grand Départ, lequel est ici évoqué en quelques mots, alors que les Mahīśāsaka le décrivent longuement.

Après avoir étudié en détail chacun des textes ci-dessus et l'avoir comparé avec ceux qui lui étaient directement parallèles, nous avons repris l'ensemble des données fournies par cet examen et les avons classées d'abord selon les épisodes qu'elles racontent, ensuite d'après un ordre chronologique que nous avons essayé de retrouver, enfin nous en avons tiré des conclusions générales, que nous résumerons maintenant.

Nous ne trouvons dans les textes canoniques anciens, *Sūtrapīṭaka* et *Vinayapīṭaka*, qui nous ont été conservés en pâli, en sanskrit et en traduction chinoise, et qui appartiennent à diverses sectes, aucune information ayant une quelconque valeur historique et concernant la jeunesse laïque du futur Buddha Gautama. Les principaux épisodes (descente du ciel des Tuṣita, vie intra-utérine, naissance, devins, enfance, quatre rencontres, récits développés de la première méditation et du grand départ) sont purement légendaires et la plupart d'entre eux sont rapportés dans ces textes, non pas au Buddha historique, mais à l'un de ses lointains et fabuleux prédécesseurs, Vipāśyin, Kāśyapa ou autre. Les versions les plus courtes et les plus simples de quelques-uns de ces épisodes (l'enfance heureuse, la première méditation, le grand départ) sont, de toute évidence, des reconstitutions, dues à la fois à l'imagination et à la déduction logique des hagiographes, de faits indubitablement réels mais dont on n'avait conservé aucun souvenir précis. A une époque relativement tardive, après la chute de la dynastie des Maurya, on commença à utiliser certains des épisodes de la jeunesse du Bodhisattva Vipāśyin (les devins, l'enfance, les quatre rencontres, le grand départ) en les rapportant au futur Buddha Gautama (*Vinayapīṭaka* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka), mais on laissa délibérément de côté ceux qui racontaient les prodiges de la vie intra-utérine et de la naissance de Vipāśyin, sans doute parce qu'ils ne pouvaient servir comme les autres à expliquer l'abandon de la vie laïque pour la vie ascétique par Gautama, ce qui était l'événement capital de la jeunesse de celui-ci aux yeux de ses disciples.

Pourtant, dès cette époque, dans certains milieux laïques vraisemblablement, on commençait à imaginer et à composer une légende de la jeunesse du futur Buddha Gautama dont l'inspiration était analogue à celle qui était à l'origine du *Mahāvadānasūtra*. Non seulement elle fut bientôt incorporée aux premières biographies post-canoniques, le *Mahāvastu* et le *Lalitavistara*, mais plusieurs scènes en furent représentées sur les bas-reliefs de Bhārhut et de Bodh-Gayā (fin du II^e siècle avant notre ère), de Sāñchī (un siècle plus tard) et d'Amarāvātī (I^{er} siècle de notre ère). Or plusieurs des épisodes en question, aussi bien de ceux qui inspirèrent les sculpteurs que de ceux

qui furent racontés par écrit, ou certains de leurs éléments importants, ne figurent dans aucune des versions du *Mahāvādānasūtra* qui nous ont été conservées : l'éléphant vu en rêve par la reine Māyā, les devins réduits au seul vieux sage Asita, les exploits de toute sorte accomplis par le jeune Gautama, son mariage, la naissance de son fils, pour ne citer que les principaux. Presque tous, comme les prodiges apparus lors de la conception, de la naissance et de l'enfance de Vipāsin, n'ont d'autre raison d'être que de glorifier le jeune Gautama et d'en faire un surhomme prodigieux. Seule, la naissance de son fils Rāhula est rattachée habilement au Grand Départ dont elle donne une explication supplémentaire et même décisive.

Cela nous permet de proposer un tableau chronologique de la composition progressive de la légende de la jeunesse du Buddha Gautama :

1) Les reconstitutions très simples de la Première Méditation, ou plus précisément des réflexions qui devaient mener le jeune homme à quitter la vie laïque, du Grand Départ et de la jeunesse heureuse (*Ariyapariyesanāsutta* et son parallèle chinois, *Māgandiyasutta*) dont la version primitive peut remonter au 1^{er} siècle après le Parinirvāna.

2) Les légendes de la jeunesse des Buddha antérieurs (*Acchariyabbhuta-dhammasutta* et parallèle chinois d'abord ; *Mahāvādānasūtra/Mahāpadhānasutta* un peu plus tard, à cause des noms des Buddha en question). Ces légendes se constituent peu à peu sous les règnes des trois premiers empereurs Maurya, c'est-à-dire entre la fin du iv^e siècle et le milieu du iii^e siècle avant notre ère, la mention de la restauration du *stūpa* du Buddha Konākamuni dans une inscription d'Asōka nous fournissant ici un précieux point de repère chronologique.

3) Les légendes de la jeunesse heureuse du jeune prince Gautama et de sa première méditation sous l'arbre *jambu* (*Sukhumālasutta* et parallèle chinois) doivent dater du milieu ou de la fin du iii^e siècle avant notre ère. La conversion d'Asōka a dû faciliter en effet l'assimilation du futur Buddha de l'histoire, et non plus seulement de ses légendaires prédécesseurs, à un prince très puissant comme le grand empereur en donnait l'image aux Indiens de son temps.

4) Les légendes développées des Devins, des Quatre Rencontres, du Grand Départ et de la Première Méditation, celle-ci dans sa seconde version accompagnée d'un prodige (*Vinayapiṭaka* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, deuxième partie du *Wei-ts'eng-yeou-fa-king*) doivent être postérieures de peu aux précédentes, c'est-à-dire dater du début du ii^e siècle avant notre ère.

En somme, les éléments de la jeunesse du Buddha Gautama qui ont d'abord intéressé les hagiographes sont ceux qui avaient un caractère directement édifiant et qui appartenaient à la réalité historique, même si aucun souvenir précis n'en avait été conservé :

1) Les raisons qui avaient conduit le jeune homme à quitter la vie laïque et qui, étant valables pour tous les hommes, devaient inciter ceux-ci à suivre cet illustre exemple.

2) Le contraste entre l'existence heureuse et insouciante de l'enfant et celle, plus austère mais combien plus raisonnable, de l'ascète.

3) L'abandon des plaisirs illusoires et éphémères pour la vie religieuse par un acte que devraient imiter tous les hommes.

Les légendes de la jeunesse passée dans l'opulence et le luxe, de la Première Méditation, des Quatre Rencontres et du Grand Départ ne sont que des développements postérieurs de ces trois éléments. Quant à l'épisode des Devins, qui apparaît tardivement dans les deux seuls *Vinayapīṭaka*, il a à la fois une autre origine (la légende de Vipasyin) et une autre raison d'être (l'exaltation du futur Buddha, placé au rang suprême des humains). Aucun autre élément tiré de la même source et ayant une même inspiration (prodiges de la conception, de la vie intra-utérine, de la naissance) n'est rapporté par les textes canoniques au Bodhisattva Gautama. Cependant, les deux *Vinayapīṭaka* ajoutent une double généalogie de ce dernier qui vise également à glorifier celui-ci.

L'absence de toute donnée vraiment historique, c'est-à-dire reposant ou pouvant reposer sur un souvenir, concernant la jeunesse laïque du futur Buddha Gautama a de quoi surprendre. En effet :

1) Cette absence totale contraste avec l'abondance des informations canoniques se rapportant au reste de la vie du Buddha et dont le caractère très vraisemblable fait supposer qu'ils dérivent en grande partie de souvenirs exacts.

2) On pourrait comprendre que le Buddha lui-même n'ait pas parlé de sa jeunesse à ses disciples, soit par modestie, soit parce qu'elle ne lui semblait pas assez édifiante pour mériter d'être racontée.

3) On pourrait comprendre, à la rigueur, que certains des grands disciples, très austères et ne visant que le *nirvāna*, aient partagé la même indifférence à l'égard de la jeunesse de leur Maître.

4) Cependant, l'entourage immédiat du Buddha comptait aussi de nombreux parents et amis de jeunesse, les uns devenus moines (*Ānanda*, *Anuruddha*), les autres restés laïcs (*śuddhodana*, *Mahānāman*), qui avaient bien connu Gautama pendant son enfance et son adolescence, et qui éprouaient pour lui une affection et une admiration profondes. Ceux-là, on n'en peut douter, ont dû raconter aux autres disciples les souvenirs qu'ils avaient conservés de la jeunesse du Bienheureux, sans doute même en les embellissant plus ou moins, et leurs auditeurs auraient dû recueillir et conserver pieusement ces récits.

On ne peut donc pas penser que les toutes premières générations de disciples aient manqué aussi totalement que nous d'informations sur la vie laïque du futur Buddha dans ses premières années, et cela rend le silence des sources canoniques d'autant plus étrange.

La seule explication de ce fait qui nous vienne à l'esprit est que la jeunesse de Gautama ne fut marquée par aucun trait, aucun fait, aucun événement dignes d'être conservés dans la mémoire de ses disciples. Selon toute apparence, cette jeunesse fut celle d'un guerrier (*kṣatriya*) de rang inférieur, d'une sorte de hobereau ou de chevalier vivant dans une modeste bourgade, Kapilavastu, installée aux confins du territoire alors aryanisé, une sorte d'avant-poste de la civilisation brahmanique, centre d'une petite « marche » peuplée par la petite tribu des śākya à laquelle appartenait Gautama. La légende de la fondation de cette petite république aristocratique par quatre princes bannis (*Ambaṭṭha-sutta* et parallèles chinois, *Vinayaṭīka* des Mahīśāsaka) ne peut aucunement servir de preuve contre le silence complet de toutes les traditions indiennes non-bouddhiques sur Kapilavastu et la tribu des śākya, qui devait être vassale des rois de Kosala et d'une importance politique tout à fait négligeable. Rien, dans la première partie de l'existence de Gautama, ni son rang, ni le milieu où il avait vécu, ni ses activités, ni ses faits et gestes, ne devait donc mériter de passer à la postérité, car rien de tout cela n'avait le moindre caractère édifiant ni ne pouvait servir, si peu que ce fut, à le glorifier.

Pourtant, cette existence modeste et probablement rude, pénible même souvent, voire dangereuse, a dû forger le caractère du futur Buddha beaucoup mieux que n'aurait pu le faire la vie luxueuse et molle du prince riche et puissant en lequel le *Sukhumālasutta*, puis la légende postérieure, le transformeront. Si l'on doit juger l'arbre à ses fruits, ses hautes qualités d'intelligence, de volonté, de maîtrise parfaite de soi, de frugalité, de présence d'esprit, d'organisation et bien d'autres encore dont les textes canoniques nous donnent de si abondants témoignages, tout cela prouve bien que le jeune Gautama a reçu une éducation sévère, seule capable de développer ainsi ces qualités. Cette éducation, celle qu'il reçut de ses parents et de ses maîtres, et aussi, et plus encore peut-être, celle qu'il a su tirer de son expérience personnelle, de la vie qu'il a dû mener, fut bien, selon toute apparence, celle d'un jeune guerrier de rang modeste, habitant une bourgade frontalière située dans une région peu fertile, le Terai népalais, et à proximité immédiate de populations étrangères, barbares et hostiles. Il grandit donc dans une atmosphère de danger presque constant, de luttes sans doute fréquentes, où les susdites qualités étaient, non pas un luxe en quelque sorte sportif, mais une nécessité vitale, exigeant un entraînement intensif du corps et de l'esprit dès l'enfance ou du moins le début de l'adolescence. Gautama dut très tôt s'habituer à conserver une vigilance extrême et un parfait contrôle de lui-

même, à prendre rapidement des décisions appropriées aux circonstances, à subir calmement la faim, la soif, la fatigue, voire la douleur, donc à se contenter de peu, à ne compter que sur lui-même et à regarder bien en face la souffrance et la mort qui rôdaient sans cesse autour de lui et de ses compagnons.

Mais il n'y avait assurément là, pour ses pairs, pour les autres śākya qui avaient été les seuls témoins de sa jeunesse, qui avaient partagé le même genre de vie et subi les mêmes épreuves, rien d'extraordinaire, rien qui pût servir à glorifier le Maître ou à servir d'exemple à ses disciples religieux, rien qui parût digne d'être conservé par la mémoire des fidèles. Les seules actions d'éclat qui auraient pu frapper l'esprit de ces rudes guerriers et dont ils auraient pu garder le souvenir étaient conformes à leur statut social mais tout à fait incompatibles avec l'enseignement du Bienheureux. C'étaient en effet des exploits de combat ou de chasse où l'on avait mis à mal des ennemis, tué du gibier, pillé des villages conquis, enlevé des femmes, encore ces faits, intéressant la petite et pauvre tribu des śākya, ne pouvaient-ils prétendre rivaliser, et de loin, avec les prouesses des puissants princes du Kosala ou du Magadha et, par conséquent, servir en rien à glorifier celui qui en avait été l'auteur. En admettant même que le jeune Gautama ait été le héros de tels exploits, les seuls dont un *kṣatriya* pouvait s'enorgueillir et dont ses compagnons admiratifs pouvaient garder le souvenir, il est évident que le Buddha et ses fidèles devaient tenir à ce qu'ils fussent oubliés parce que les récits de tels faits d'armes ne pouvaient que contrarier la prédication de la doctrine du salut. C'est du reste pourquoi, dans les versions plus tardives de la légende où il est dépeint comme un prince puissant et riche, le jeune Gautama n'est jamais mêlé, de près ou de loin, à des actes de guerre ou de chasse, et que son habileté surhumaine au maniement des armes, au tir à l'arc notamment, ne se manifeste que dans des sortes de tournois ou de compétitions sportives. C'est aussi pourquoi le roi *cakravartin*, défini comme l'égal temporel du Buddha, conquiert et gouverne le monde entier par sa seule sagesse, sans jamais utiliser les armes ou les châtiments. On comprend donc qu'aucun des actes et des événements qui avaient pu marquer la jeunesse du Bodhisattva Gautama ne pouvait être conservé dans la mémoire de la Communauté puisque aucun d'eux ne pouvait servir à glorifier le Bienheureux ni à édifier ses disciples.

Mais alors, si le jeune Gautama fut un vrai *kṣatriya*, si, pendant nombre d'années, il a mené cette vie de guerrier où les combats ne durent pas manquer, ne fût-ce que pour protéger les siens contre les attaques ennemies, comment expliquer qu'il ait un jour, en pleine jeunesse, abandonné cette existence pour mener celle, si différente, d'ascète errant ? Quelle grave raison a bien pu provoquer un renoncement aussi total et définitif, un changement si grand ? Cette raison nous demeure inconnue, comme le prouvent

les divergences significatives entre les textes anciens qui prétendent justement nous la faire connaître.

Notons bien que ce genre de « conversion » d'un soldat de métier à la vie ascétique ou à une existence vouée à la paix n'est nullement inconnu de l'histoire. Sans aller chercher des exemples célèbres en Occident et particulièrement frappants, prenons celui que l'Inde nous offre et qui est tout aussi illustre et probant, celui de l'empereur *Aśoka*. Celui-ci explique clairement, dans certains de ses édits, comment le choc moral causé en lui par la connaissance des souffrances qu'il avait infligées aux populations du *Kaliṅga* en conquérant leur pays lui fit prendre la décision de gouverner désormais par la Loi (*dharma*) et non plus par les armes. Le renoncement du jeune *Gautama* à la vie de guerrier n'est donc aucunement invraisemblable.

Malheureusement, nos sources ne nous ont transmis aucune information sérieuse, digne d'être prise en considération, sur les causes de la conversion du futur *Buddha*. Les données fournies par les textes canoniques à ce sujet sont trop divergentes, sinon contradictoires, trop vagues, trop générales pour nous permettre de deviner quel événement précis fut la cause déterminante du Grand Départ, car ce n'est certes pas en méditant un jour sur la maladie, la vieillesse et la mort en général que le jeune guerrier *Gautama* décida brusquement d'abandonner la vie laïque. Comme dans tous les cas de ce genre dont l'histoire nous a conservé le souvenir exact, il a fallu un fait grave, brutal, soudain, qui frappât et ébranlât l'esprit du jeune homme pour que celui-ci prît une décision aussi importante. A-t-il vu un jour la mort le frôler lui-même de trop près, ou bien la perte d'un être qui lui était particulièrement cher lui a-t-elle causé un chagrin trop intense, et nous pensons alors à sa mère, toujours absente des récits biographiques et qui a donc dû disparaître avant qu'il ne devînt ascète, ou bien encore a-t-il été horrifié par le spectacle particulièrement affreux d'un combat ou d'un autre fait de guerre auquel il assista ou participa, comme ce fut plus tard le cas pour *Aśoka* ? Nous devons nous résigner à ignorer quel drame fut la cause directe de ce renoncement à la vie laïque et à ignorer aussi quelles raisons empêchèrent les premiers disciples d'en garder la mémoire.

Ne pouvant donc se constituer en utilisant des souvenirs conservés plus ou moins fidèlement par une tradition très ancienne, la légende de la jeunesse du futur *Buddha Gautama* s'élabora dans le vide. Les hagiographes utilisèrent d'abord à cet effet quelques rares et brèves reconstitutions des seuls événements qui touchaient de près à la vie ascétique du Bienheureux, les réflexions qui avaient pu le pousser à fuir la vie laïque et l'acte même de cette fuite. Plus tard, ils adoptèrent des contes inventés autour de la personne de ses lointains et imaginaires prédécesseurs, en s'inspirant du thème du roi *cakravartin* qui semble bien lié avec l'essor de l'empire des *Maurya* à la

fin du III^e siècle avant notre ère. Plus tard encore, ils créèrent d'autres épisodes analogues, inspirés du même esprit et visant à glorifier le Bienheureux en le présentant comme un surhomme.

II. — *La Communauté primitive et la naissance de la religion bouddhique.*

Dans les textes canoniques, les fidèles laïques sont généralement des foules anonymes, d'où se détachent quelques dizaines de personnages bien définis, dont un certain nombre paraissent avoir un caractère historique. Presque tous ces derniers appartiennent aux classes sociales supérieures et aisées, étant nobles, brahmanes, riches marchands. Nombreuses aussi sont les femmes, la plupart de haute caste également, dont le zèle et la générosité sont souvent donnés en exemple.

Toujours très respectueux envers le Buddha et les moines vertueux, sans pour autant leur rendre un véritable culte, leur dévotion est parfois importune, ce qui leur attire les remontrances du Bienheureux ou de ses grands disciples. Envers les mauvais moines qui exploitent sans vergogne leur générosité, ils se montrent patients dans certaines limites, au delà desquelles leur indignation éclate en propos fort vifs et en actes adéquats mais excluant toujours les coups et blessures, comme si la personne physique d'un moine, même criminel, était inviolable. Quand l'occasion s'en présente, ils discutent religion avec les non-bouddhistes, brahmanes ou ascètes errants, et réunissent parfois à convertir ceux-ci. Leurs rapports avec les divinités de toute sorte, y compris les plus grands dieux, sont excellents puisque les êtres divins sont présentés dans les ouvrages canoniques comme des dévots modèles du Bouddhisme.

Nombreux sont les textes qui définissent les règles de vie que doivent suivre les fidèles laïques. Ceux-ci doivent essentiellement entretenir une foi ardente en le Buddha, sa Loi et sa Communauté, respecter strictement les cinq commandements moraux et faire des dons, proportionnels à leurs ressources, aux pauvres, aux ascètes et tout particulièrement, bien entendu, aux moines bouddhistes auxquels ils doivent procurer ainsi tout ce qui est nécessaire à leur vie matérielle, nourriture, vêtements, logement et remèdes. Il leur est aussi recommandé d'observer l'*uposatha* en respectant alors trois règles supplémentaires (ne pas manger entre midi et l'aube suivante, ne pas assister à des spectacles frivoles, ne pas porter de bijoux, de guirlandes et de parfums), d'écouter prêcher la Doctrine bouddhique, de pratiquer certaines méditations, de penser avec émotion aux quatre lieux saints où le Buddha est né, où il a obtenu l'Eveil, où il a fait son premier sermon

et où il a atteint le *parinirvāna*. D'autres conseils se rapportent aux devoirs sociaux des fidèles : prendre soin de ses père et mère ; entretenir sa femme et ses enfants ; être aimable envers tous les êtres humains, qu'ils soient de sa propre famille ou étrangers, y compris sa femme et ses enfants, ses serviteurs et les gens du peuple, et rendre à chacun les devoirs qui lui sont dus ; respecter, protéger et entretenir les ascètes vertueux ; rendre un culte aux dieux de ses ancêtres, conserver et accomplir les actes rituels de la religion des aïeux dans les lieux consacrés ; maintenir les vieilles traditions et conserver les antiques lois ; exercer consciencieusement sa profession ou sa fonction sociale en s'enrichissant honnêtement pour entretenir sa famille et faire des dons généreux, participer activement aux fréquentes assemblées générales de son groupe social et y prendre toutes les décisions en plein accord ; s'abstenir complètement du rapt des femmes et des jeunes filles. Les fidèles laïques devaient également renoncer aux sacrifices sanglants du culte des dieux, incompatibles avec la morale bouddhique, et, pour les mêmes raisons, se tenir à l'écart des métiers qui touchent au commerce des armes, des êtres humains, de la viande, du poisson, des boissons alcoolisées et des poisons.

Les vertus et les actes méritoires des laïcs devaient leur permettre de goûter, dans cette vie et plus sûrement dans une autre, des fruits savoureux : longévité, santé, beauté, richesse, bonne renommée, puissance sociale, sécurité dans les temps difficiles, renaissance parmi les dieux, l'un ou l'autre des trois premiers « fruits » (*phala*) de la vie religieuse, à savoir ceux de *śrotaāpanna*, de *sakṛdāgāmin* et d'*anāgāmin*, et, outre l'assurance de ne plus renaître dans les mauvaises destinées (*durgati*), l'espoir d'atteindre un jour, dans une vie future, le *nirvāna*.

Cependant, pas plus que les moines, tous les fidèles laïques ne sont des petits saints définitivement à l'abri de toute défaillance. En effet, la vie qu'ils mènent les expose à de nombreuses tentations de toute sorte, à de mauvais exemples, et, par toutes ses obligations, elle les tient éloignés des conditions les plus favorables à la progression sur la Voie de la Délivrance. Les princes les plus dévots au Bouddhisme naissant, Ajātaśatru et Prasenajit, ne renoncent pas aux combats meurtriers qui font partie des devoirs inhérents à leur état social mais sont pourtant incompatibles avec l'enseignement du Bienheureux. Les laïcs qui, par négligence, ne respectent pas les commandements moraux et les autres règles imposées par le Buddha, qui dénigrent les moines vertueux et critiquent la Doctrine perdent leur condition de « fidèles laïques » et par conséquent les avantages spirituels attachés à celle-ci.

Les relations entre les brahmanes et le Bouddhisme naissant méritaient de retenir particulièrement notre attention, car, en plus de leur intérêt propre

qui n'est pas négligeable, les auteurs occidentaux écrivant sur le Bouddhisme leur ont souvent donné une importance et une signification injustifiées. Nombre d'entre eux, notamment parmi les auteurs d'ouvrages de vulgarisation, qui n'ont généralement pas accès aux textes bouddhiques et ne possèdent même qu'une connaissance très imparfaite du Bouddhisme et de la civilisation indienne antique, en ont tiré des interprétations fort erronées de la personnalité et de l'activité du Buddha. En fait, le problème est extrêmement complexe et sa solution définitive exigerait d'abord la réunion de tous les très nombreux textes canoniques où il est question de brahmanes et leur classement pour découvrir et définir clairement les tendances et les milieux de la Communauté bouddhique des premiers siècles qui ont été favorables ou défavorables aux brahmanes. Sans nous livrer à une pareille étude dès maintenant, car tel n'était pas le sujet principal de ce cours, nous avons procédé à un examen beaucoup plus modeste et dont les résultats doivent être regardés comme provisoires, donc avec prudence. Tout d'abord, un fait est frappant : les manifestations d'hostilité de brahmanes envers le Buddha et ses moines dans les récits canoniques du Bouddhisme sont beaucoup moins nombreuses et beaucoup moins vives que les expressions de mépris et les critiques du Bienheureux et de ses disciples envers les brahmanes. Un second fait est tout aussi frappant, généralement passé sous silence et pourtant peut-être plus important que le premier : qu'elles soient celles des brahmanes à l'égard du Buddha et de ses moines ou inversement du Bienheureux et de ses disciples à l'égard des brahmanes, les manifestations de courtoisie, de cordialité, de bonne entente en un mot, sont beaucoup plus fréquentes que les expressions d'hostilité ou de mépris. Il ne faut pas oublier du reste ce fait capital pour l'histoire du Bouddhisme : nombre des grands disciples directs du Bienheureux, et les trois plus grands d'entre eux, śāriputra, Maudgalyāyana et Mahākāśyapa, étaient des brahmanes et, tout au long de l'histoire du Bouddhisme indien, c'est la caste des brahmanes qui a fourni à la Communauté ses plus grands docteurs, écrivains et poètes. Si donc, dans nos textes antiques, quelques très rares brahmanes adressent au Buddha ou à ses moines des paroles d'insulte ou de mépris, on ne saurait en déduire que tous les brahmanes contemporains du Bienheureux lui ont été hostiles et l'ont poursuivi d'une haine persécutrice. De même, si le Buddha accueille parfois certains brahmanes avec une désinvolture ou une hauteur injurieuse et si quelques sermons qui lui sont attribués critiquent vivement l'ensemble de leur caste, il ne faudrait pas croire que le Bienheureux levait l'étendard de la révolte contre la « tyrannie » des brahmanes et le système des castes en visant une révolution sociale. Il semble que certains milieux monastiques, en particulier des groupes de moines forestiers menant une existence très austère et de caractère peu amène, vivant un certain temps après le Parinirvāna, se soient

montrés très agressifs envers les brahmanes, et notamment envers ceux d'entre eux qui ne se conduisaient pas en ascètes mais demeuraient dans leur famille, exerçant diverses fonctions et jouissant sans vergogne de l'aisance, voire de la richesse. Cela est très net dans ce recueil de textes tardifs qu'est le *Suttanipāta*, dont on ne saurait attribuer au Buddha ni les sermons ni les diatribes contre les brahmanes. Dans d'autres *sūtra* probablement plus anciens, le Bienheureux critique aussi les brahmanes, mais plus poliment. Il leur reproche surtout leur orgueil, leur prétention d'être, par leur naissance, placés au-dessus des autres hommes, en particulier des *ksatriya*, caste à laquelle appartenait le Buddha et qui revendiquait, elle aussi, la suprématie. Il leur reproche en outre leurs doctrines qu'il juge erronées, leurs rites qu'il considère comme vains ou comme blâmables, ainsi les sacrifices d'animaux, enfin de mener une existence mondaine, laïque, incompatible avec la vie religieuse. Il n'en reste pas moins que ces critiques sont elles-mêmes assez rares et que, dans la très grande majorité des cas, le Bienheureux et les brahmanes qu'il rencontre montrent une estime mutuelle, que les seconds viennent écouter la prédication du premier ou le consulter sur des sujets variés, qu'ils lui font volontiers l'aumône, l'invitent à déjeuner ou lui offrent une large hospitalité, même lorsqu'ils ne sont pas des fidèles bouddhistes, et qu'ils se conduisent de même à l'égard des moines bouddhiques.

Les relations du Buddha et de ses disciples avec les ascètes hétérodoxes des diverses sectes sont, dans l'ensemble, analogues aux rapports que les premiers entretiennent avec les brahmanes, et ceci se comprend d'autant mieux qu'une notable proportion de ces ascètes sont justement brahmanes par la naissance. Plus encore qu'avec les brahmanes menant une vie laïque, ces relations entre gens ayant le même genre d'existence austère et visant des buts semblables sont fondées généralement sur une estime réciproque et sur une cordialité confraternelle. Quand des ascètes hétérodoxes se montrent hostiles au Buddha et à ses moines, ce qui est en somme fort rare, ils sont poussés, non pas par l'orgueil comme les brahmanes, mais par la jalousie ou l'envie, par la conscience des torts matériels ou moraux que leur cause la supériorité spirituelle du Bouddhisme dont ils sont les rivaux. Ils ont alors recours à la calomnie ou à des moyens détournés pour tenter de perdre le Bienheureux et ses disciples dans l'esprit des laïcs. Le Buddha ne ménage pas non plus, en revanche, ceux d'entre eux qui se livrent à des pratiques de sorcellerie, de magie ou de divination, qui se torturent ou se mutilent pour frapper l'imagination des gens, ou qui s'astreignent à imiter la conduite de certains animaux. Il critique aussi leurs doctrines, si nombreuses, si variées et si vaines, qui les opposent les uns aux autres dans des discussions fréquentes, parfois même des querelles violentes, chacun d'eux prétendant avoir seul raison. Pourtant, dans la très grande majorité des cas

rapportés par les ouvrages canoniques, les ascètes hétérodoxes font bon accueil au Bienheureux et à ses moines, conversent courtoisement avec eux, comparent calmement leurs propres thèses avec la doctrine du Buddha, accordent une généreuse hospitalité à celui-ci et à ses disciples dans leurs ermitages.

Ainsi, le Bouddhisme naissant n'eut guère à souffrir, bien au contraire, de l'animosité de ceux qui étaient ses rivaux, les brahmanes et les ascètes, et qui auraient pu être ses adversaires acharnés. Cela explique pourquoi le martyr, qui tient une si grande place dans l'hagiographie chrétienne, est absent de celle du Bouddhisme. Les textes canoniques bouddhiques nous donnent ici une excellente illustration de la fameuse tolérance religieuse de l'Inde.

Par un étrange paradoxe, les mêmes sources nous peignent sous un aspect beaucoup plus sombre les relations des moines entre eux à l'intérieur de la Communauté bouddhique, comme si les plus grands ennemis de celle-ci avaient été ses propres membres, ou du moins certains de ceux-ci, et non pas les hommes appartenant à des sectes hétérodoxes et rivales. Les nombreuses prophéties sur la déchéance et la disparition du Bouddhisme confirment du reste très clairement ce jugement, car elles attribuent toujours le déclin de la Doctrine et de la Communauté à la négligence et à la corruption progressives des mauvais moines.

En réalité, les ouvrages canoniques décrivent deux sortes de moines tout à fait opposées, les bons, dont la conduite, la vertu et la sagesse sont données en exemple, et les mauvais dont les fautes, voire les crimes, sont dénoncés, jugés et sanctionnés pour mettre en garde les religieux que leur faiblesse de caractère pourrait entraîner à leur suite. Il en est ainsi tout particulièrement dans les *Vinayapitaka*, ces énormes codes de discipline où sont classées et analysées toutes les fautes que les moines pourraient commettre, depuis les crimes les plus odieux jusqu'aux moindres peccadilles, chacune de ces fautes étant illustrée par un cas concret censé s'être produit du vivant du Bienheureux et avoir été puni par lui. Il semble bien, en fait, que nombre de ces exemples aient été imaginés de toutes pièces, après la disparition du Buddha, pour remplir les vides laissés dans la classification complète des fautes possibles par les cas qui s'étaient vraiment produits, et que ce procédé ait eu pour conséquence de nous brosser un tableau moral de la Communauté naissante probablement beaucoup plus sombre qu'il ne le fut en réalité. Il n'en reste pas moins que, si l'on en juge par les nombreux récits et sermons contenus dans les *Sūtrapitaka* et par les témoignages beaucoup plus sûrs concernant l'histoire postérieure du Bouddhisme, la toute jeune Communauté devait comprendre en son sein un certain nombre d'individus dont les défauts et les agissements présentaient pour elle un danger

réel et rendaient sa direction souvent difficile, pénible et décourageante pour le Bienheureux. On comprend aussi les nombreuses réactions d'indignation, trop souvent stéréotypées cependant, des fidèles laïques devant l'inconduite de ces mauvais sujets.

Ces milliers de récits, généralement très vivants même quand ils sont très brefs, sont autant de tableaux précieux pour la connaissance de l'existence quotidienne, non seulement des moines bouddhistes mais de l'ensemble des Indiens du bassin moyen du Gange dans les derniers siècles avant notre ère. Les personnages qui y figurent sont souvent si criants de vérité que l'on a peine à les croire sortis tout entiers de l'imagination des antiques conteurs bouddhiques.

On est en droit de penser que, dès l'origine, la Communauté ne fut pas composée uniquement de saints et de vauriens, mais que, comme la plupart des sociétés humaines, elle comprit aussi une majorité d'hommes et de femmes de bonne volonté et de vertus moyennes, ne méritant ni éloge ni blâme, n'étant pas dignes d'être cités en exemple ni passibles d'un châtement, et qui, n'ayant pas attiré l'attention des hagiographes ni celle des censeurs, ont disparu sans laisser aucun souvenir dans la mémoire des bouddhistes.

Il n'en reste pas moins que le nombre des mauvais moines dénoncés dans les ouvrages canoniques, la variété de leurs méfaits et la gravité de certaines de leurs fautes ont de quoi surprendre. Comment la Communauté a-t-elle pu compter, dès son origine, tant de mauvais éléments ? La générosité, la « compassion » du Buddha obligeait certes celui-ci à ouvrir toutes grandes les portes du salut à tous ceux qui voulaient être délivrés de la souffrance. De plus, très tôt, le grand nombre des moines et leur dispersion sur un très vaste territoire, conséquence de leur vie essentiellement errante et du devoir de prédication, obligea le Bienheureux à déléguer à ses disciples le pouvoir d'ordonner en son absence les gens qui désiraient entrer dans la Communauté. Il était donc assez facile de devenir moine et bien des hommes ont donc pu s'introduire dans le Samgha en visant les avantages de la vie de celui-ci ou plus simplement en se méprenant sur la nature de leurs propres convictions et sur la force de leurs qualités morales. Les premiers, vrais vauriens qui avaient su tromper un temps leurs nouveaux compagnons par leur attitude hypocrite, devenaient des causes de corruption et de scandale. Les seconds, bientôt découragés et aigris, se laissaient aller à négliger leurs devoirs monastiques et souvent aussi à suivre les mauvais sujets. Il y avait aussi des hommes ayant une très forte personnalité, généralement issus des hautes castes, dont le tempérament bouillant, autoritaire, impatient, supportait mal la discipline imposée par la vie communautaire et qui avaient tendance à satisfaire leur ambition naturelle, justifiée à leurs yeux par leur intelligence supérieure et par leur propension à l'austérité excessive. Il y avait enfin ceux

qui avaient été ordonnés moines sans avoir la vocation, enfants qui obéissaient ainsi au désir de leurs parents, jeunes gens qui se laissaient entraîner par des amis remplis d'un zèle ardent, gens sans caractère qui végétaient ensuite dans la Communauté, menant une existence amollie.

Les vices et les fautes reprochés aux mauvais moines par les textes canoniques se répartissent en plusieurs groupes qui correspondent en gros à divers types de caractères bien définis. Voici d'abord les gens coléreux, irritables, querelleurs, dont certains ne craignent pas de frapper les autres, de les chasser de leurs logements légitimes, voire d'essayer de les tuer, et dont la calomnie est l'arme favorite contre leurs adversaires. D'autres sont poussés par une avidité sans frein, tous les moyens leur sont bons, la ruse, le mensonge éhonté, même la violence, pour s'emparer de ce qu'ils convoitent, exciter la générosité des laïcs à leur égard ou prendre aux autres moines ce qui revient de droit à ceux-ci, pour satisfaire leur gourmandise ou leur goinfrerie, leur goût du confort et de l'élégance. Il en est qui ne supportent guère la règle stricte de la continence sexuelle imposée aux moines et aux nonnes, qui fréquentent trop librement les femmes des laïcs ou les religieuses, qui les séduisent ou les violent. L'orgueil, la paresse, l'égoïsme, le mensonge, l'intrigue apparaissent moins souvent ou combinés aux vices précédents.

Les dangers auxquels s'exposent eux-mêmes ces mauvais moines, ceux qu'ils font courir aux laïcs qui les fréquentent et surtout ceux qui menacent de leur fait la Communauté tout entière sont analysés et décrits en détail par nos textes. Dans cette vie, ils s'attirent l'indignation des fidèles laïcs et des moines vertueux, ils sont chassés par les premiers et châtiés par les seconds selon les règles de la discipline. Plus tard, ils renaissent dans les mauvaises destinées, comme revenants affamés (*preta*) ou comme damnés. Les laïcs auxquels ils s'adressent sont importunés par leurs mauvaises manières et par leurs exigences, lesquelles leur sont d'autant plus insupportables que les dons qu'ils leur font ne produiront aucun mérite. Ils font du tort aux moines vertueux de toutes sortes de façons, soit qu'ils prennent délibérément certains d'entre eux pour victimes, soit que leurs agissements empêchent leurs compagnons de se livrer aux diverses activités qui leur incombent selon la règle. Leur conduite scandaleuse conduit les laïcs à juger de toute la Communauté d'après leur exemple et par conséquent à refroidir leur zèle à l'égard de celle-ci, en particulier à la priver des aumônes dont elle a besoin pour subsister. Leur mauvais exemple risque de corrompre les moines au caractère faible et de gangrener peu à peu la Communauté tout entière. Leur indiscipline, leur révolte devant les justes sanctions méritées par leurs fautes, la solidarité qu'ils s'accordent souvent entre eux peuvent être causes de schisme ou du moins favoriser celui-ci.

Comme les moines bouddhiques ne prononcent pas de vœux perpétuels, il arrive que certains d'entre eux quittent la Communauté pour revenir à la vie laïque ou pour entrer dans une troupe d'ascètes hétérodoxes dont la doctrine et la règle leur paraissent plus séduisantes. Les uns partent parce qu'ils sont chassés définitivement pour avoir commis un crime, les autres parce qu'ils ont été déçus par la doctrine du Buddha, qu'ils sont incapables de supporter la discipline monastique, qu'ils refusent de reconnaître une faute dont ils sont accusés ou plus simplement parce que leur caractère instable aime le changement. Par la suite, les uns dénigrent le Bienheureux, sa Doctrine et sa Communauté auprès des laïcs ou des ascètes hétérodoxes qu'ils ont ralliés, les autres redeviennent moines après avoir réfléchi.

Les milliers de récits canoniques dans lesquels sont décrites avec précision les relations entre le Buddha et ses contemporains montrent bien que le Bienheureux, s'il fut regardé par nombre de ceux-ci, même en dehors de ses disciples, comme un homme éminent par sa sagesse et sa vertu, et par conséquent estimable et honorable, ne fut pas considéré par eux, même par ses moines et ses fidèles laïques, comme un surhomme quasi divin dont on redoutait la puissance surnaturelle et auquel on ne pouvait aucunement manquer de respect sans prendre des risques très graves. S'il en avait été autrement, comment pourrait-on expliquer les injures, les marques de mépris, les calomnies et autres manifestations d'hostilité dont, selon nos sources, il fut victime de la part, non seulement de certains hétérodoxes, mais aussi de mauvais moines rebelles à la règle qu'il voulait imposer à sa Communauté ? De tels récits seraient justifiés s'ils se terminaient régulièrement par le jugement sévère et le châtement exemplaire des coupables, mais, tout au contraire, c'est bien rarement le cas, ce qui leur donne un ton de gratuité qui les rend d'autant plus vraisemblables.

Il semble donc que le Buddha ne fut jamais l'objet d'un culte véritable tant qu'il fut en vie. Tout au plus peut-on admettre que les premiers germes de ce culte ont existé alors dans l'esprit de certains de ses disciples, mais qu'ils y demeurèrent cachés ou se manifestèrent de façon très timide, puisque les textes canoniques n'en ont conservé aucun souvenir digne de ce nom.

Nous avons ensuite examiné et écarté, pour des raisons qui nous ont paru probantes, l'hypothèse d'après laquelle les textes canoniques tels qu'ils nous sont parvenus seraient des témoins infidèles gardant le silence, dans une intention assez mystérieuse, sur le culte adressé au Bienheureux de son vivant et sur les autres rites qui auraient caractérisé le Bouddhisme naissant. Celui-ci, tel qu'il fut vécu et prêché par le Buddha et ses premiers disciples, est sans aucun doute celui qui nous est décrit et enseigné avec un remarquable et surprenant accord dans les textes canoniques anciens, pâlis, sanskrits et de traduction chinoise, appartenant à des sectes fort diverses par leurs

doctrines et par les régions où elles étaient établies. Rien, dans les activités imposées aux moines, même dans celles qui avaient été empruntées à la religion indienne antique, comme l'*uposatha* et le *varṣa*, n'était proprement religieux, cultuel ou magique. Tout s'y expliquait clairement, et est en effet expliqué ainsi dans les différents *Vinayaṭīka*, comme visant essentiellement à faciliter la vie des moines et leur progression sur la Voie de la Délivrance. Même les anciennes coutumes pré-bouddhiques, comme l'*uposatha* et le *varṣa*, avaient été adaptées à ce double but et à cet esprit rationnel, pragmatique, de la règle bouddhique ; elles avaient été débarrassées pour cela de tous les éléments étrangers à celle-ci, de telle sorte qu'elles avaient pris une signification nouvelle et très différente. L'examen de l'*uposatha* bouddhique et sa comparaison minutieuse avec l'*upavasatha* brahmanique est particulièrement probant dans ce sens.

Il est certes possible, et même probable, que les premiers fidèles laïques aient ajouté aux hommages qu'ils rendaient au Bienheureux et à la pratique de sa Loi des formes rituelles empruntées à la vieille religion indienne et plus ou moins bien adaptées au Bouddhisme originel. Cependant, ces manifestations religieuses, tolérées par le Buddha et ses grands disciples comme celles que les mêmes fidèles adressaient aux divers dieux et génies auxquels ils croyaient, étaient essentiellement étrangères au vrai Bouddhisme et c'est pourquoi les textes canoniques, dont le but était de conserver et de répandre la Loi enseignée par le Bienheureux, les ont négligées. Toutes les formes religieuses étaient en effet tolérées dans la mesure où elles n'étaient pas incompatibles avec la doctrine du Buddha, où elles ne mettaient pas obstacle à l'application et à la propagation de celle-ci, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles constituaient l'essence du Bouddhisme telle que les grands disciples du Bienheureux, et *a fortiori* ce dernier lui-même, concevaient celle-ci.

Le Bouddhisme primitif n'était donc pas une religion au sens propre du mot. C'était une méthode de salut utilisant des procédés rationnels ou empiriques nullement mystérieux, mais ne faisant appel ni aux divinités, ni à leur culte, ni à des procédés magiques. Même la croyance, bien ancrée dans l'esprit de tous les Indiens antiques, en les pouvoirs surnaturels obtenus par les ascètes les plus sages et les plus experts en concentration mentale n'a guère joué de rôle important dans le Bouddhisme des origines. Le Bienheureux répugnait, nous dit-on, à utiliser ses propres pouvoirs pour convertir les gens et déconseillait à ses disciples d'employer de telles méthodes. Il est vrai que les prodiges ainsi accomplis n'auraient pas eu grande valeur de preuve puisque les ascètes hérédodoxes et rivaux étaient supposés posséder des pouvoirs analogues.

Malgré les nombreuses fautes, plus ou moins graves, d'une minorité de mauvais moines, la jeune Communauté vivait ainsi en bonne entente, unie autour du Maître qu'elle respectait et dont elle suivait les enseignements. La doctrine du Buddha se répandait peu à peu dans tout le bassin moyen du Gange sans se heurter à de sérieux obstacles, le nombre des moines et des fidèles laïques augmentait progressivement. Devenu âgé, le Bienheureux pouvait donc être satisfait de l'œuvre de salut qu'il avait accomplie pendant tant d'années, quarante-cinq ans si l'on en croit une tradition assez tardive, une trentaine d'années si l'on accepte l'opinion d'Alfred Foucher, en tout cas une durée beaucoup plus longue que celle dont disposa le Christ pour prêcher.

Le poids des ans et les lourdes responsabilités dues à la direction de la Communauté, les graves soucis causés par les agissements de quelques mauvais disciples, les fatigues produites par la vie austère, errante, menée pendant si longtemps se faisaient évidemment sentir de façon de plus en plus cruelle au Buddha. Ses disciples, comme lui-même, étaient bien conscients de ce déclin physique, sinon mental, du Maître vieillissant. La disparition du Bienheureux au terme d'une longue vie bien remplie ne causa donc pas à ses fidèles une surprise aussi grande et par conséquent un choc émotionnel aussi intense que ceux que durent ressentir les disciples du Christ après le drame rapide et violent qui mit fin à la vie et à la carrière de celui-ci en pleine maturité. Pourtant, elle causa un trouble profond dans leur esprit car ils s'étaient habitués depuis bien longtemps à la présence de leur Maître, au puissant soutien spirituel que leur procuraient sa haute sagesse, sa profonde humanité, sa forte personnalité douée d'un parfait équilibre mental, puissant soutien sur lequel ils s'étaient accoutumés à compter et à s'appuyer comme de jeunes enfants sur leur père. Bien que dès longtemps prévisible, la mort du Buddha créa brutalement un vide important pour ses disciples, une rupture d'équilibre due à la disparition de ce soutien, comme l'expriment si bien les lamentations que la tradition met dans leur bouche au moment où ils apprennent la triste nouvelle du Parinirvāṇa.

La mort du Bienheureux eut lieu lors d'une halte près de Kuśinagara, modeste bourgade des Malla, lors d'un voyage à pied qui menait le Buddha, depuis Vaiśālī, en direction du nord-ouest. Il y a donc dans cet événement une part de hasard, d'accident, donc de surprise pour les disciples, qui n'aurait pas existé, ou beaucoup moins intensément, si le Buddha s'était éteint peu à peu pendant l'un des longs séjours qu'il effectuait souvent au Jetavana de śrāvastī, où la foule des fidèles aurait pu suivre, jour après jour et pendant des semaines, la maladie et l'affaiblissement progressif du Maître qu'elle vénérât et ainsi mieux se préparer à sa disparition. Au contraire, seuls Ānanda et le petit groupe de moines qui l'accompagnaient depuis Vaiśālī avaient pu constater les progrès du mal qui allait l'emporter, les malaises

dont il avait souffert durant ce long voyage à pied. Tous les autres disciples, moines et laïcs, ceux qui demeuraient à Śrāvastī, à Rājagṛha, à Vaiśālī, à Kapilavastu, à Kauśāmbī, à Campā et ailleurs, ceux qui voyageaient en groupes séparés comme Mahākāśyapa et ses élèves, et les habitants de Kuśinagara eux-mêmes où le Bienheureux venait juste d'arriver et qui se réjouissaient de l'accueillir, tous ignoraient la maladie et l'affaiblissement du Maître qui pouvaient faire craindre sa fin prochaine. La nouvelle de celle-ci dut donc les frapper brutalement, bien qu'ils connussent tous le grand âge du Bienheureux. Cela explique leur émotion, leur désarroi et leurs autres réactions.

Il semble bien que la divinisation du Buddha et son culte soient nés de cette émotion, de ce désarroi devant le vide soudain causé par sa disparition, du besoin de se raccrocher pourtant à lui, à son aide, à sa protection, éprouvés par les fidèles au moment du Parinirvāṇa, et aussi des rites funèbres qu'ils ont accomplis envers ses restes corporels. Normalement, un grand sage comme le Bienheureux aurait dû devenir un dieu après sa mort, ce que les esprits assez frustes des laïcs pouvaient aisément imaginer alors qu'il leur était beaucoup plus difficile de concevoir cette « extinction totale » où le Buddha venait de disparaître à jamais. Pour eux, ce mystérieux *parinirvāṇa* devait être une sorte de paradis supérieur, situé bien au-dessus de ceux des autres dieux, si haut qu'on ne pouvait songer à l'apercevoir et où leur Maître vénéré continuait à exister d'une manière difficile à comprendre mais néanmoins réelle. Le refus de voir en le *parinirvāṇa* cette cessation totale de la personne qu'enseignent en fait clairement les textes et la tendance à le concevoir comme un état de béatitude éternelle et ineffable ont certainement l'une de leurs principales sources dans l'esprit des fidèles laïques des toutes premières générations, celles qui ont ressenti plus vivement que les autres le vide et la tristesse causés par la disparition du Bienheureux.

Si celui-ci était donc devenu un dieu supérieur aux autres, si supérieur qu'on ne pouvait imaginer où ni comment il vivait désormais, non seulement le culte rendu à ses cendres était pleinement justifié, mais il devait se prolonger, se continuer en un culte divin du type ordinaire. Par chance, si l'on peut dire, on possédait ce que les autres dieux n'avaient jamais donné aux hommes, les restes de son corps, ces os calcinés qui étaient une partie de sa personne et qui, comme tels, devaient posséder une part des pouvoirs surhumains qui appartiennent aux dieux et sont d'autant plus grands que le rang de ceux-ci est plus élevé. On comprend mieux alors pourquoi les fragments d'os retrouvés dans les cendres du bûcher funèbre du Buddha devinrent très vite, et probablement dès le lendemain des funérailles, l'objet d'un culte. Non seulement c'étaient les seules choses auxquelles les fidèles pouvaient se raccrocher, comme à une planche de salut, pour pallier l'espèce de vertige causé par la disparition du Bienheureux, les seuls objets auxquels

ils pouvaient exprimer leur affection, leur vénération envers le Buddha et tirer de ces hommages les avantages spirituels dont ils avaient besoin, mais ces restes, qui avaient fait partie du corps humain du Buddha devenu dieu, étaient censés participer de la puissance surhumaine de celui-ci.

Peu après la crémation, les fidèles ont dû marquer soigneusement l'endroit où étaient enfouis les précieux restes corporels du Bienheureux et élever bientôt à cette place l'un de ces tumulus que l'on dressait seulement sur les cendres des plus grands personnages.

De ce culte des reliques du Buddha, les textes canoniques nous ont conservé des témoignages fort anciens, en particulier l'épisode célèbre que l'on appelle abusivement « la guerre des reliques ». Qu'il soit historique ou légendaire, celui-ci prouve qu'au temps où fut composée la première version de ce récit, les fidèles jugeaient normal, et même édifiant, l'excès de zèle qui avait, dit-on, fait prendre les armes à plusieurs groupes de dévots pour se disputer les saintes reliques du Bienheureux. Cela nous donne des indications précieuses sur le type de dévotion qui régnait alors dans leurs esprits, quelques dizaines d'années tout au plus après le Parinirvāṇa.

Ce récit prouve aussi qu'à la même époque, la tradition avait admis que les restes corporels du Buddha étaient dispersés et enfouis sous un certain nombre de *stūpa* bien localisés et qui recevaient un culte de la part des fidèles habitant auprès de ces monuments. Si le partage des reliques peu après le Parinirvāṇa est un fait historique, les restes conservés sous ces *stūpa*, ou du moins sous certains d'entre eux, pouvaient fort bien être authentiques et le culte qui leur était rendu était alors légitime. Si cet épisode est au contraire une légende, il en allait tout autrement et l'on peut supposer que les fidèles de divers endroits ont cru pouvoir identifier, vers la fin du premier siècle après le Parinirvāṇa, des tumulus remarquables situés sur leur territoire avec des *stūpa* contenant des cendres du Buddha. Malheureusement, l'examen de nos sources les plus anciennes ne nous permet guère de choisir entre ces deux hypothèses contraires.

Les textes canoniques nous donnent très peu d'informations sur les *stūpa* en question, qui, si l'on en croit certaines versions, étaient des monuments très simples et de dimensions fort modestes. Le seul détail sur lequel elles soient toutes d'accord, c'est la situation à un grand carrefour, afin que les gens qui peuvent voir ces *stūpa* et penser alors au Buddha soient nombreux. Nous trouvons dans les mêmes sources davantage de renseignements sur le culte dont ces monuments étaient l'objet : il consistait en gestes d'hommages, en pensées pieuses et en offrandes de fleurs, de guirlandes et de parfums, auxquelles s'ajoutaient, selon certaines versions, les dons de lampes allumées, les airs de musique et les chants de louanges au Buddha. Il semble bien

que ces *stūpa* n'aient pas été des buts de pèlerinage, du moins de pèlerinages importants et anciens, mais qu'ils aient été la propriété exclusive des gens habitant dans leur voisinage et l'objet particulier du culte de ceux-ci. On peut même penser qu'ils étaient déjà regardés par les fidèles vivant près d'eux comme des palladia, des talismans assurant la durée, la protection et la prospérité de leur territoire propre et de leur tribu. Ce dernier trait paraît confirmé par l'avidité et l'agressivité avec lesquelles ces divers groupes de dévots seraient venus, selon la tradition, réclamer leur part des reliques les armes à la main, avidité et agressivité qui contrastent tellement avec l'enseignement du Buddha mais s'accorderaient fort bien avec l'attribution d'une puissance quasi magique aux restes corporels du Bienheureux.

L'institution des pèlerinages semble avoir été un peu plus tardive et avoir eu pour objets d'autres endroits, à savoir ceux où le Buddha était né, avait atteint l'Éveil, avait fait son premier sermon et s'était éteint, c'est-à-dire le parc de Lumbinī, le pippal d'Uruvilvā, le Mṛgadāya de Bénarès et les deux *sāla* jumeaux de Kuśinagara. Il était recommandé aux dévots d'aller en ces lieux pour les voir, penser alors au Bienheureux et aux grands événements de sa vie qui s'y étaient produits, faire naître des pensées de foi sereine, puis s'en souvenir toute leur vie, ce qui leur procurerait des mérites très importants, en particulier la renaissance parmi les dieux. Comme les pèlerinages en deux de ces lieux saints, à Lumbinī et à Uruvilvā, sont attestés dans des inscriptions d'Aśoka, il est certain que cette pieuse coutume existait avant le règne de celui-ci, ce qui permet de dater la première version du sermon attribué au Buddha dans lequel ce dernier aurait recommandé ces quatre pèlerinages. Les quatre versions de ce texte mentionnent l'existence en ces lieux saints de « sanctuaires » (*caitya*) auxquels les fidèles bouddhistes doivent rendre hommage, et le contexte montre à l'évidence que ces *caitya*, sur la nature et la forme desquels on ne nous donne malheureusement aucune information, étaient ici des endroits sacrés proprement bouddhiques.

Bien qu'on ait confondu assez souvent, par la suite, les *stūpa* et les *caitya*, il paraît certain que les textes canoniques anciens distinguent nettement ces deux sortes d'objets. Si le *stūpa* est indubitablement un tumulus funéraire de forme hémisphérique élevé sur les cendres du Buddha, d'un de ses lointains prédécesseurs ou d'un de ses saints disciples, un *caitya* est un lieu sacré vide de reliques, dont l'aspect n'est jamais précisé dans les textes antiques. Le mot *caitya* vient plus probablement de la racine CIT, « penser », que de la racine CI, « entasser », comme on le dit généralement. En tout cas, il est manifestement rattaché à la première dans l'esprit des auteurs des textes bouddhiques anciens, car il est essentiellement destiné, selon eux, à rappeler à la mémoire (*anu-SMR*) des fidèles un événement édifiant,

donc à faire naître en eux une « bonne pensée » qui produira des fruits spirituels. Comme les *stūpa*, les *caitya* existaient bien avant l'apparition du Bouddhisme et ils étaient alors, semble-t-il bien, des lieux saints, plus particulièrement des arbres ou des bois sacrés, souvent considérés comme étant habités par des Yakṣa, génies sylvestres et divinités du sol. Le Bienheureux, nous dit-on, aimait se reposer et méditer auprès des *caitya* dispersés au voisinage de Vaiśālī, dont les noms nous ont été conservés.

Alors que les *stūpa* construits pour contenir les reliques corporelles du Buddha recevaient un culte local car ils étaient regardés comme la propriété des habitants des lieux où ils étaient dressés, les quatre *caitya* marquant les principaux événements de la vie du Bienheureux étaient des buts de pèlerinage où devait accourir la foule des dévots, moines et laïcs, venant de toutes les régions où le Bouddhisme avait pénétré, parce que ces quatre *caitya* étaient la propriété de la Communauté tout entière. De plus, si l'on en croit nos textes, le culte rendu aux *caitya*, s'il comprenait des gestes d'hommage et la production de bonnes pensées pleines de foi sereine, comme celui qui s'adressait aux *stūpa*, ne comportait aucune offrande, ni airs de musique, ni chants de louanges, sans doute parce que les *caitya*, étant vides de reliques corporelles, ne pouvaient symboliser la personne du Maître disparu comme le faisaient les *stūpa*.

Comme les *caitya* pré-bouddhiques, ceux qui étaient les buts des quatre grands pèlerinages étaient essentiellement des arbres ou des bois sacrés : le bois de Lumbinī où le Bienheureux était né, le pipal d'Uruvilvā où il avait atteint l'Éveil, le parc du Mṛgadāya où il avait fait son premier sermon, les deux *sāla* jumeaux entre lesquels il s'était éteint. A la différence du culte des *stūpa*, celui des *caitya* bouddhiques rejoignait ainsi celui des arbres, qui était fort répandu dans l'Inde depuis la plus haute antiquité pour des raisons faciles à comprendre. Quant on sait l'importance de l'arbre dans la vie quotidienne des Indiens des campagnes, pour qui il est un abri naturel et efficace contre les ardeurs du soleil tropical et, dans une moindre mesure, de la pluie, il paraît tout à fait normal que les principaux événements de la vie du Buddha aient eu lieu au pied d'un arbre ou dans un groupe d'arbres. Il est certain que le Bienheureux avait recherché l'ombre d'arbres touffus pour accomplir l'intense méditation qui devait le conduire à l'Éveil, pour faire sa première prédication et pour prendre enfin son dernier repos, juste avant l'Extinction suprême. C'eût été folie de rester alors assis ou allongé en plein soleil avec son crâne rasé et nu, non protégé par une épaisse chevelure et un turban comme celui des gens obligés de travailler en plein air. Quant à la naissance du Bienheureux, une antique tradition l'explique ainsi, de façon toute naturelle : à la fin de sa grossesse, sa mère Māyā

désira retourner à Devadaha, chez ses parents, pour y accoucher, mais, prise par les douleurs en cours de route, elle s'arrêta dans le bois de Lumbini sous les ombrages duquel elle mit son enfant au monde.

La question se pose cependant de savoir comment les dévots identifèrent ces quatre endroits précis : une tradition authentique avait-elle conservé fidèlement le souvenir de ces lieux depuis les événements dont ils avaient été le théâtre ou bien, toute mémoire en ayant été perdue à l'origine, les fidèles les ont-ils déterminés, plus ou moins longtemps après le Parinirvāṇa, en se livrant à divers raisonnements dont la conclusion nous paraîtrait douteuse ? Il faut probablement distinguer entre les quatre cas : si la localisation du premier sermon dans le Mṛgadāya de Bénarès et celle du Parinirvāṇa entre les deux *sāla* jumeaux de Kuśinagara peuvent fort bien reposer sur des souvenirs exacts, l'identification du pippal au pied duquel eut lieu l'Eveil est beaucoup plus incertaine et le récit de la naissance dans le bois de Lumbini paraît bien être légendaire.

Si, dans ces deux derniers cas, les fidèles ont dû rechercher un arbre et un bois remarquables, et donc fort probablement regardés comme sacrés dès avant la naissance du Buddha, il n'est nullement impensable que les deux premiers endroits, dont l'identification nous paraît plus exacte, aient eu le même caractère, autrement dit que les quatre lieux saints désignés aux dévots bouddhiques comme buts de pèlerinage aient été d'abord des *caitya* pré-bouddhiques. Si les fidèles du Buddha avaient choisi pour lieux sacrés des endroits qu'avaient déjà sanctifiés l'ancienne religion indienne, en les adaptant à leurs propres fins, il n'y aurait là qu'un phénomène d'une sorte bien connue de l'histoire des religions, en Occident comme en Orient. Celui-ci se comprendrait même plus facilement dans la perspective des relations entre le Bouddhisme et le Brahmanisme que dans celle des rapports entre le Christianisme et le Paganisme antique, qui en ont pourtant fourni des exemples abondants et caractéristiques. Il ne faudrait pourtant pas en déduire que le culte des *caitya*, et plus précisément des arbres et bois sacrés, tel qu'il existait avant et en dehors du Bouddhisme, était devenu un élément essentiel de ce dernier, mais il ne faudrait pas non plus, pour des raisons opposées, le tenir pour tout à fait négligeable ou le considérer comme une sorte d'hérésie entièrement étrangère au Bouddhisme des premiers temps.

Ainsi, dans les premières décennies qui suivent le Parinirvāṇa, naît la religion bouddhique. Causée par le désarroi et la peine où la disparition du Bienheureux laisse ses disciples, elle germe dans l'esprit de ces derniers, surtout des laïcs auxquels l'austère doctrine du Maître est peu accessible. Elle se greffe sur la mentalité religieuse des fidèles, formée par des siècles de Brahmanisme et de ce que l'on peut appeler « Paganisme indien »,

auxquels elle emprunte leurs types de croyances et de concepts, leurs formes cultuelles et, dans une certaine mesure au moins, leurs lieux sacrés où les dévots bouddhistes vont déposer leurs offrandes et vénérer la mémoire du Buddha, disparu pour toujours dans l'insondable, inconcevable et définitive paix du Parinirvāṇa.

PUBLICATION

André BAREAU, *La sainteté dans le Bouddhisme* (in *Encyclopaedia Universalis*, volume XIV, Paris, 1972, p. 606 a-b).