

Etude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

I. - *La composition et les enseignements du Mahāparinirvāṇasūtra ancien.*

Le texte que nous avons étudié n'est pas le gros ouvrage mahāyāniste portant ce nom, mais le *sūtra* long (*dirgha*) portant le même nom et appartenant au bouddhisme antique, qui raconte le dernier voyage, le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha historique, Gautama. Nous l'avons analysé, épisode par épisode, dans les deux tomes du volume II de nos *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens*, parus en 1970 et 1971 dans les Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Cette année, nous en avons entrepris l'étude synthétique, concernant la composition générale de ce *sūtra* (= *MPNS*), c'est-à-dire l'histoire de son élaboration, et les enseignements qu'il nous apporte sur la biographie du Buddha, l'histoire de la jeune Communauté bouddhique, sa doctrine et ses activités.

Nous disposons pour cela de six versions de ce texte, à savoir une version pālie, une sanskrite et quatre chinoises que nous distinguons par les lettres A, B, C et D (pour leur signification, se reporter à nos *Recherches* désignées ci-dessus), et aussi de nombreux autres textes canoniques, contenus dans divers *Sūtrapīṭaka* et *Vinayapīṭaka*, qui nous donnent autant de passages parallèles de divers épisodes du *MPNS*. Ce second groupe de documents nous fournit en effet de précieux et multiples compléments, extraits de versions disparues du *MPNS* ou, le plus souvent, ébauches partielles des différentes versions, connues ou inconnues, de ce *sūtra* long, et par conséquent textes plus anciens que celles-ci, témoins des diverses phases de l'élaboration, de la composition des *MPNS* complets. Ils peuvent donc nous renseigner fort utilement sur l'histoire de cette élaboration, sur l'ordre chronologique de la création des épisodes, ordre qui ne coïncide nullement avec celui sous lequel ils se présentent dans les *MPNS* complets, sur les localisations dans l'espace et le temps de ces épisodes, localisations qui diffèrent souvent dans ces textes

parallèles et dans les *MPNS*, et sur les sens parfois très différents que ces épisodes ont pris entre le moment où ils furent imaginés séparément et celui où ils furent placés dans les *MPNS*.

Un examen approfondi des très nombreuses variantes fournies par les six versions du *MPNS* et par les textes parallèles canoniques (nous laissons complètement de côté tous les textes post-canoniques, fixés plus tard, et qui pourront faire l'objet d'études ultérieures) nous permet de supposer ainsi la façon dont se sont constitués les *sūtra* longs du type du *MPNS* :

1) On a d'abord imaginé ou raconté, selon qu'il était légendaire ou historique, un épisode de la vie du Buddha ou, plus souvent, l'un de ses sermons, mais sans indiquer le lieu ni le temps ni les autres circonstances, sauf dans le cas où ces indications étaient liées intrinsèquement au thème central de l'épisode ou du sermon.

2) Pour des raisons sans doute diverses et qui restent souvent obscures pour nous, on a ajouté aux récits précédents des indications de lieu, beaucoup plus rarement de temps.

3) Plus tard encore, ici et là, on a cru bon de réunir en petits groupes certains de ces récits d'abord isolés pour en faire des séries dont la longueur n'excédait guère une douzaine d'épisodes et de sermons, séries qui étaient localisées dans l'espace, parfois aussi dans le temps, et dont le groupement établissait par le fait même un ordre chronologique arbitraire entre les épisodes qui les composaient.

4) Enfin, on a rassemblé quelquefois en une très longue suite des récits isolés des types 1 et 2 ci-dessus et des groupes d'épisodes du type 3 pour former des *sūtra* longs (*dirgha/digha*), en particulier le *MPNS*. Ce faisant, on a opéré les modifications et additions jugées nécessaires aux desseins des auteurs compilateurs de ces *sūtra* longs. Ces derniers ont notamment ajouté ou changé les indications de lieu, de temps et de circonstances, et ils ont inventé des épisodes nouveaux pour relier entre elles les parties préexistantes fournies par les récits partiels, comblant ainsi les lacunes de la narration générale.

Cependant, la comparaison entre les six versions du *MPNS* montre clairement que leur composition est loin d'être aussi rigide qu'on pourrait le croire. En effet, non seulement leurs récits contiennent de très nombreuses et souvent importantes variantes de détail, mais leur plan général lui-même est loin de se présenter de façon identique comme si elles dériveraient toutes d'une même et antique version. Il apparaît que les compilateurs de ces six versions, comme les auteurs des textes parallèles plus réduits et plus anciens du reste, ont travaillé séparément, en se référant à un plan d'ensemble assez flou, dans une assez grande liberté qui autorisait les emprunts mutuels et toutes les

ressources de l'imagination. Il n'y a pas eu, semble-t-il bien, un *MPNS* primitif déterminé dont tous les autres seraient dérivés en le conservant fidèlement et en y ajoutant divers épisodes, scènes ou autres éléments. Ou a au contraire l'impression que, dans chaque secte, on a utilisé les textes brefs des types 1 et 2 de sa propre tradition pour constituer, par imitation mutuelle mais en toute indépendance, des séries du type 3 puis des *sūtra* longs du type 4, les groupements des types 3 et 4 étant adoptés pour des raisons plutôt pratiques, notamment parce qu'ils favorisaient la mémorisation des textes sacrés.

On peut diviser le plan général du *MPNS* en neuf parties, que l'on retrouve dans cinq des six versions, les quatre premières manquant toutefois totalement dans le chinois D, ce qui conduit à penser que cette dernière version est demeurée sur ce point fidèle à une étape très ancienne de l'élaboration de notre *sūtra*. Cependant, le chinois D contient de nombreux éléments prouvant qu'il fut sans doute fixé plus tardivement que les cinq autres versions.

Voici les neuf parties en question :

1) *Aux environs de Rājagṛha* : le Buddha reçoit la visite du brahmane Varṣākāra, envoyé par le roi Ajātaśatru de Magadha se renseigner auprès du Buddha sur les moyens de vaincre les Vṛji ; le Buddha expose les sept règles de vie qui rendent ceux-ci invincibles, puis les règles, beaucoup plus nombreuses, grâce auxquelles la Communauté des moines pourra survivre et prospérer.

2) *De Rājagṛha à Pāṭaligrāma* : le Buddha et ses moines font route entre ces deux villes, vers le nord-ouest, faisant halte deux fois en des endroits où le Bienheureux prononce des sermons.

3) *A Pāṭaligrāma* : le Buddha fait étape au village de Pāṭaligrāma, sur la rive sud du Gange, où Ajātaśatru fait construire une forteresse pour contenir les Vṛji ; le Buddha est reçu par Varṣākāra, prononce des sermons, prédit la grandeur future du village qui deviendra Pāṭaliputra, capitale de l'empire du Magadha, puis il franchit le fleuve par un prodige.

4) *De Pāṭaligrāma à Vaiśālī* : en allant à Vaiśālī, le Buddha et ses moines font halte deux fois et le Bienheureux prononce des sermons.

5) *A Vaiśālī* : le Buddha fait étape dans cette ville, où il est reçu par la femme Āmrapālī, puis par les princes Licchavi.

6) *Aux environs de Vaiśālī* : resté seul avec Ānanda aux environs de cette ville pour la retraite de la saison des pluies, le Buddha tombe malade puis décide d'entrer bientôt dans le Parinirvāṇa, après quoi il prononce divers sermons.

7) *De Vaiśālī à Kuśinagara* : le Buddha reprend la route en direction du nord-ouest, prononçant des sermons, accomplissant des prodiges.

8) *A Kuśinagara* : arrivé près de cette ville, le Buddha se couche pour mourir, donne ses derniers conseils à ses moines, reçoit les habitants de Kuśinagara et entre dans le Parinirvāṇa.

9) *Les funérailles du Buddha* : celles-ci sont décrites en grand détail, ainsi que la querelle des reliques qui est réglée par le partage des ossements du Buddha entre plusieurs groupes de dévots.

Les textes canoniques parallèles à des passages du *MPNS* peuvent être répartis en deux groupes principaux, selon qu'ils forment des séries d'épisodes ou que chacun d'eux ne raconte qu'un seul épisode.

Ceux du premier de ces deux groupes peuvent encore être classés en deux sous-groupes, selon qu'ils appartiennent à des *Sūtrapiṭaka* ou à des *Vinaya-piṭaka* et, dans le second de ceux-ci, selon qu'ils sont intrinsèquement reliés au cycle central du *MPNS* ou non. En effet, plusieurs passages des *Vinaya-piṭaka* racontant le dernier voyage, la mort et les funérailles du Buddha servent en fait d'introduction aux longs récits du concile de Rājagṛha qui eut lieu quelques mois après le Parinirvāṇa. Ils se présentent alors comme des sortes de résumés ou de groupes de morceaux choisis tirés de *MPNS* préexistants ou de *MPNS* à un stade assez avancé de formation, et ils semblent avoir eu pour but principal de justifier la direction de la Communauté assumée alors par Mahākāśyapa et la réunion du premier concile. Les autres textes extraits de *Vinayapiṭaka* n'ont aucun rapport avec le thème central du *MPNS* mais racontent les séries d'épisodes situés à Pāṭaligrāma et à Vaiśālī en les localisant clairement à une époque antérieure de la vie du Buddha. Les séries d'épisodes contenues dans les textes parallèles appartenant aux *Sūtrapiṭaka* sont deux fois plus nombreuses que celles fournies par les *Vinayapiṭaka* et sont nettement plus variées puisqu'elles correspondent à des récits des première, troisième, cinquième, sixième, septième, huitième et neuvième parties. Certaines de ces séries, racontant les principaux épisodes des dernières heures, de la mort et des funérailles du Buddha, paraissent être des sortes d'ébauches de *MPNS* formées de textes du type 3 défini plus haut, mais la présence dans l'un d'eux d'épisodes inconnus des six *MPNS* complets montre que cette hypothèse ne saurait être admise sans certaines réserves. On peut cependant penser que le *MPNS* s'est constitué autour d'un noyau comprenant les principaux récits des huitième et neuvième parties, qui concernent les derniers moments, le Parinirvāṇa et les funérailles du Bienheureux. On peut noter aussi qu'aucun de ces textes parallèles tirés des *Sūtrapiṭaka* ne fait la moindre allusion au rôle joué par Mahākāśyapa lors des funérailles du Buddha, au contraire de ce que racontent tous les *Vinayapiṭaka*.

Les textes canoniques parallèles ne contenant qu'un seul épisode sont moins nombreux, quoiqu'ils soient quand même au nombre d'une vingtaine. Ils sont surtout intéressants en ce qu'ils présentent souvent, par rapport aux *MPNS*, des différences de localisation dans le temps, et parfois aussi dans l'espace, des épisodes en question.

L'importance de ces textes parallèles canoniques de l'un ou de l'autre de ces deux groupes est confirmée par le fait que huit épisodes seulement, présents dans tous les *MPNS*, en sont dépourvus, aucun d'eux n'ayant un grand intérêt. Les autres épisodes qui n'ont pas de textes parallèles ne sont racontés que par une, deux ou trois versions seulement du *MPNS*, sur six, rappelons-le ; ce sont ou des sermons exposant des points de doctrine bien connus par ailleurs, ou des épisodes d'un type courant et relatés en phrases stéréotypées (visites de laïcs, réceptions chez eux), ou des additions manifestement tardives (prédictions relatives à Maitreya, stances finales du *MPNS*), en somme du remplissage.

Avant d'aborder l'examen des différentes parties de notre *sūtra*, il convient de faire deux remarques. D'abord, il ne faut pas oublier que beaucoup d'autres textes canoniques correspondant à celui-ci, autres versions du *MPNS* ou textes parallèles partiels, ont certainement existé mais ont disparu depuis longtemps. Il en résulte que nous sommes privés d'une part importante, sans doute même beaucoup plus importante que celle qui nous a été transmise, des documents nécessaires à la présente étude et que les résultats de celle-ci ne peuvent donc être que probables. En outre, certains épisodes, qui, après examen, nous semblent avoir été primitivement indépendants du cycle du *MPNS* et rapportés à une autre époque de la vie du Buddha, dont nous croyons alors pouvoir nier l'historicité en relation avec le contexte du *MPNS*, peuvent très bien refléter la réalité historique quand on les replace dans leur contexte originel.

La première partie, contenant trois épisodes situés au voisinage de Rājagṛha et qui se suivent dans le même ordre dans les cinq *MPNS* (cette partie manque dans D), s'ordonne clairement autour du sermon sur les sept règles de sauvegarde des Vṛji. Or celui-ci est situé, dans le *MPNS* D et dans plusieurs textes canoniques parallèles, à Vaiśālī et dans une autre époque, ce qui est beaucoup plus logique et doit être fidèle à la version primitive de cet épisode. Les compilateurs de la plupart des *MPNS* l'ont déplacé à Rājagṛha, conservé le sermon suivant sur les règles de sauvegarde de la Communauté monastique et surtout ajouté, en guise d'introduction, l'histoire de la mission confiée par le roi Ajātaśatru à son ministre Varṣākāra, ce qui justifie le changement de lieu. Ce dernier récit se fonde sur une tradition relative à un conflit opposant Ajātaśatru, roi de Magadha, sur la rive sud du Gange, aux Vṛji qui occupaient la rive nord, et peut-être même à la conquête du territoire de ceux-ci

par ce roi. S'il est possible que cette conquête ait été accomplie par Ajātaśatru, il est exclu que le Buddha ait été consulté à ce propos. Cette première partie du *MPNS* est donc une addition à une version plus ancienne de ce *sūtra* qui commençait alors à Vaiśālī, avec la cinquième partie, comme la version D. En faisant commencer ainsi le dernier voyage du Bienheureux près de la capitale du Magadha, à plus de cent kilomètres au sud-est de Vaiśālī, cette addition portait en germe les trois parties suivantes destinées à combler, par leurs récits, l'espace séparant Rājagṛha de Vaiśālī.

Le sermon sur les sept règles de sauvegarde des Vṛji paraît bien avoir pour origine une tradition extérieure au bouddhisme et adoptée par celui-ci, en la plaçant dans la bouche du Buddha, pour fournir aux laïcs des conseils de comportement moral et social. Le sermon suivant est une adaptation du précédent à la Communauté des moines et il est évident que, dans sa version primitive, il ne comprenait que les sept premières règles, qui sont très proches de celles des Vṛji.

La deuxième partie, racontant le voyage du Bienheureux de Rājagṛha à Pāṭaligrāma, est certainement celle qui fut ajoutée le plus tard aux *MPNS*. En effet, elle ne contient en tout que trois épisodes, trois sermons sans grand intérêt, dont chacun n'est donné que par une ou deux versions seulement, sur les six que nous possédons, ces sources différant en outre d'un épisode à l'autre. Il s'agit visiblement d'un essai très tardif de remplissage, effectué maladroitement par certains des compilateurs du *MPNS* pour relier la première partie, située à Rājagṛha, à la troisième, localisée à Pāṭaligrāma. Ces compilateurs ont choisi séparément un ou deux lieux d'étape entre ces deux villes, parmi ceux qu'ils connaissaient le mieux, et ont imaginé, pour chacun d'eux, un sermon du Buddha, soit en l'empruntant tout entier à d'autres parties du Canon, soit en le constituant assez laborieusement à l'aide d'éléments puisés ici et là. Certains d'entre eux n'ont même pas reculé devant une contradiction flagrante, en inventant une rencontre du Bienheureux avec śāriputra, lequel était déjà mort depuis plusieurs années à cette époque. Cette partie est nettement la plus faible de tout le *MPNS*, au point de vue littéraire comme au point de vue doctrinal puisqu'elle ne fait que rabâcher des thèmes bien connus, comme si le talent et l'intelligence des compilateurs avaient singulièrement baissé avec le temps.

La troisième partie, qui contient les épisodes situés à Pāṭaligrāma, est bien différente à tous points de vue. Elle figure dans cinq *MPNS* (le chinois D manquant ici aussi) et elle y est racontée partout de la même façon, les six épisodes qui la composent se suivant dans le même ordre et se ressemblant beaucoup pour l'essentiel. Elle existe aussi dans deux textes canoniques pâlis, le *Vinayaṭīkā* et l'*Udāna*, ce qui confirme l'hypothèse à laquelle conduit aisément cette remarquable similitude, à savoir qu'il s'agit d'un emprunt

à une série antérieure, déjà bien constituée. Or, cette suite d'épisodes est placée par l'*Udāna* dans un temps indéterminé et par le *Vinayapiṭaka* à une époque clairement antérieure à celle du *MPNS* puisque l'un des épisodes qui l'encadrent dans cette source fait apparaître le roi Bimbisāra, prédécesseur et père d'Ajātaśatru. Une fois de plus, il semble que les compilateurs du *MPNS* aient utilisé des textes antérieurs, dont les récits étaient localisés à une époque différente ou du moins indéterminée, en les adaptant à notre *sūtra*.

Il peut sembler étrange que cette série, si bien constituée et présente dans cinq des *MPNS* sur six, ne se retrouve pas ailleurs dans les textes canoniques, en dehors de la tradition pâlie. Cela peut s'expliquer par le fait qu'elle tourne autour de la prédiction, attribuée au Buddha, de la grandeur future de Pāṭaligrāma et qu'elle fut donc imaginée à l'époque où ce village était devenu la puissante capitale du Magadha, Pāṭaliputra, d'où les lointains successeurs d'Ajātaśatru régnaient sur un empire s'étendant à tout le bassin du Gange et peut-être même bien au delà. Il s'agissait donc d'une tradition relativement tardive, remontant au plus tôt au milieu du IV^e siècle avant notre ère, propre à Pāṭaliputra et qui n'était pas reconnue comme canonique par la plupart des sectes bouddhiques. Autrement dit, cette suite de récits serait passée directement, sauf dans de rares cas comme chez les Theravādin, de l'état de tradition extra-canonique mais bien connue, et pour cause, à l'état de partie intégrante du *MPNS*, ce qui prouve une fois de plus l'indépendance dont jouissaient les compilateurs dans le choix et l'invention de leurs épisodes. On peut noter aussi qu'en dehors de cette série, aucun texte canonique ancien ne mentionne de halte ou de séjour du Bienheureux à Pāṭaligrāma et que très rares sont ceux qui mettent un disciple du Buddha en relation avec ce village, qui devait n'avoir aucune importance aux yeux des bouddhistes des toutes premières générations.

Cette troisième partie fut très probablement ajoutée au *MPNS* après la première pour relier, par une étape devenue alors d'un haut intérêt pour les fidèles, les séjours du Buddha à Rājagṛha et à Vaiśālī. L'existence de la tradition extra-canonique ci-dessus, encore toute fraîche, et la pression des circonstances (Pāṭaliputra étant devenu non seulement la capitale d'un vaste empire mais aussi un centre bouddhiste fort important, ces deux choses étant du reste liées) rendaient cette addition tout à fait nécessaire.

Après le récit de l'arrivée du Bienheureux à Pāṭaligrāma, sur la rive sud du Gange, récit dont trois versions sur cinq nous ont gardé le souvenir de la version primitive très brève, nos cinq sources contiennent les deux sermons parallèles que le Buddha aurait alors prononcés, l'un sur les cinq dangers de l'immoralité et l'autre sur les cinq avantages de la moralité. Notons tout de suite que le chinois D cite, lui aussi, ce double sermon, mais il le place plus tard, à Vaiśālī ; cela prouve que les six *MPNS* lui accordaient tous une grande

importance, qu'il formait pour eux une partie du testament spirituel du Bienheureux. Cette prédication, qui repose sur une conception simpliste du problème du mal, s'adresse aux laïcs et tout particulièrement aux habitants de Pāṭaligrāma, en fait, par delà un siècle et demi, aux citadins de Pāṭaliputra. Elle prépare donc habilement la suite, en suggérant déjà que la prospérité et la gloire dont jouiront ceux-ci seront les conséquences de la vertu dont ils auront fait preuve ainsi que leurs ancêtres, conformément à la loi de la maturation des actes. Les auteurs bouddhistes qui ont, sinon inventé ce double sermon dont les éléments sont en accord avec la doctrine générale, du moins qui l'ont placé dans cette série d'épisodes, ont bien vu quelle preuve de la grande loi susdite ils pouvaient tirer de l'histoire de Pāṭaliputra, passé en guère plus d'un siècle de l'état d'humble village à celui de capitale d'un empire. De plus, c'était un encouragement adressé aux habitants de Pāṭaliputra, la riche, la puissante cité, à demeurer vertueux, à observer les enseignements du Buddha.

Pour les bouddhistes du second siècle après le Parinirvāṇa, il était impensable que le Bienheureux, l'Omniscient, ait pu ignorer la grandeur future de Pāṭaligrāma. C'est pourquoi, dans l'épisode suivant, le Buddha devine celle-ci à certains signes qui n'échappent pas à son « œil divin » et s'empresse de la faire connaître à Ānanda, qui ne manquera pas de communiquer cette heureuse information aux principaux intéressés. Nous apprenons en même temps que Varṣākāra, le ministre du roi Ajātaśatru qui avait déjà joué un rôle important dans la première partie du *MPNS*, est en train de construire à Pāṭaligrāma une forteresse en vue d'un conflit prochain avec les Vṛjji. Cette partie du récit est évidemment en relation avec la tradition concernant les projets de conquête de la rive nord du Gange par Ajātaśatru avec l'aide du rusé Varṣākāra. Si cette addition n'était pas vraiment nécessaire à la partie proprement bouddhique de cette suite d'épisodes, à la prédiction de la grandeur de Pāṭaligrāma par le Bienheureux, il est certain cependant que l'auteur de cette série en a fait bon usage, avec un talent littéraire indéniable. Toutefois, nous ne sommes pas obligés de croire à l'historicité de la construction de cette fortification dès cette époque, non plus qu'à la conquête du pays des Vṛjji par Ajātaśatru peu après le Parinirvāṇa du Buddha. Tout ce que nous pouvons tirer de cette suite de récits, c'est qu'à la fin de la vie du Bienheureux, à l'endroit où s'étendra, moins de deux siècles plus tard, l'immense, opulente et puissante cité de Pāṭaliputra, capitale de l'empire des Maurya étendu à presque tout le sous-continent indien, il n'y avait encore qu'un simple village, si modeste même qu'aucun texte canonique ancien, remontant à cette époque et aux premières décennies suivantes, n'en fait mention.

L'épisode suivant, dans lequel le Buddha est reçu par une ou plusieurs notabilités de Pāṭaligrāma, présente des variantes significatives et des éléments

intéressants. Il appartient à un type de récits bien connu des textes canoniques où ils sont très souvent rédigés en phrases stéréotypées. Il allait de soi, pour les dévots vivant un certain temps après le Parinirvāṇa, que des gens qui avaient eu la chance de rencontrer le Bienheureux quand celui-ci faisait halte dans leur ville ou leur village avaient dû saisir l'occasion ainsi offerte de l'inviter à déjeuner et de l'écouter prêcher. Le chinois A a conservé la version primitive, brève et stéréotypée, du présent épisode, mais les auteurs des quatre autres *MPNS* ont utilisé la présence de Varṣākāra à Pāṭaligrāma pour donner beaucoup plus d'intérêt à leur récit. C'est donc ce ministre qui invite et reçoit généreusement chez lui le Buddha, puis écoute une prédication qui sort de l'ordinaire, puisque le Bienheureux recommande de faire des offrandes aux divinités locales afin que, reconnaissantes, elles protègent les fidèles. Dans certaines versions, il est même question de transfert aux divinités des mérites nés du repas offert au Buddha par Varṣākāra, ce qui est un signe de remaniement tardif.

Enfin, le Bienheureux quitte Pāṭaligrāma et poursuit sa route en direction de Vaiśālī. Pour cela, il lui faut d'abord franchir le Gange et il trouve là l'occasion d'accomplir un prodige, apparaissant subitement sur la rive nord après avoir disparu de la rive sud, et de prononcer quelques belles stances sur le franchissement du fleuve des transmigrations. Les deux *Vinayapiṭaka* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka donnent de cet épisode des versions différentes et très probablement antérieures, plus anciennes même que les autres épisodes de cette troisième partie. En effet, elles ne citent même pas le nom de Pāṭaligrāma, comme si le Buddha avait traversé le Gange à un autre endroit, et elles sont rattachées directement, dans ces deux *Vinayapiṭaka*, à la cinquième partie, dont les récits sont localisés à Vaiśālī ; elles sont donc tout à fait indépendantes des épisodes situés à Pāṭaligrāma.

La quatrième partie, où est raconté le voyage du Buddha de Pāṭaligrāma à Vaiśālī, est une partie de remplissage et de liaison, comme la deuxième. Elle est toutefois nettement plus ancienne que celle-ci puisque les cinq versions du *MPNS* qui la contiennent sont d'accord à la fois sur les deux étapes et sur les sermons qui y sont prononcés, dont l'un au moins est important. L'ordre dans lequel les quatre premières parties ont été ajoutées successivement à un *MPNS* ancien, commençant seulement avec les épisodes localisés à Vaiśālī et ressemblant par là au chinois D, est très probablement le suivant : d'abord la première partie, située à Rājagṛha, puis la troisième, qui a pour théâtre Pāṭaligrāma, ensuite la quatrième, reliant les épisodes localisés dans ce dernier village à ceux de Vaiśālī, enfin, beaucoup plus tard, la deuxième partie, contenant un ou deux sermons prononcés entre Rājagṛha et Pāṭaligrāma.

Les textes parallèles divers contenant aussi les deux épisodes de cette quatrième partie du *MPNS* les placent tous aux deux mêmes endroits que celle-ci,

Kuṭigrāma et Nādikā, mais toujours dans un temps indéterminé ou une époque nettement différente de celle du *MPNS*. Nous constatons une fois de plus que les compilateurs de celui-ci ont utilisé des textes inventés antérieurement, localisés aux endroits qui les intéressaient, et leur ont donné une détermination temporelle convenant à leur dessein mais nouvelle par rapport à celle de leurs sources.

A Kuṭigrāma, le Bienheureux prononce un sermon très bref, d'une extrême banalité, auquel deux des cinq *MNPS* ont ajouté une prédication sur les quatre Vérités saintes n'ayant guère plus d'intérêt. Il semble évident que, ce faisant, les auteurs voulaient souligner seulement l'importance du village de Kuṭigrāma, sans doute gîte d'étape accueillant pour les pèlerins bouddhistes de leur époque.

Le sermon prononcé à Nādikā est d'une tout autre valeur et beaucoup plus long. Ānanda interrogeant son maître sur la destinée obtenue par de nombreux fidèles laïcs des deux sexes, morts récemment en cette bourgade, le Bienheureux répond avec précision et donne ainsi de très intéressants renseignements sur les divers degrés de sainteté que pouvaient atteindre les dévots et dévotes laïcs, les uns et les autres pouvant renaître *anāgāmin* mais non pas obtenir le *parinirvāna*. Après cela, le Buddha expose ce qu'il appelle le « miroir de la doctrine » (*dharmā-ādarśa*), qui consiste en une foi inébranlable en le Buddha, sa Loi et sa Communauté ainsi qu'en la pratique indéfectible des vertus morales prônées par le Bienheureux, c'est-à-dire en les conditions nécessaires et suffisantes aux fidèles laïcs pour acquérir de bonnes destinées.

La cinquième partie du *MPNS* est l'une des plus célèbres de ce *sūtra*. Elle est composée d'une demi-douzaine d'épisodes ayant pour théâtre la ville de Vaiśālī, la plus importante cité des Vṛjji, et elle est racontée, non seulement par les dix versions du *MPNS*, mais aussi par cinq textes canoniques parallèles, trois *Vinaya-piṭaka* et deux *Sūtra-piṭaka*. Aucun de ces textes parallèles ne situe cette série d'épisodes lors du dernier voyage du Buddha, mais dans un temps indéterminé ou clairement différent, si bien que l'emprunt opéré par les compilateurs des *MPNS* à des sources antérieures est, une fois de plus, évident. Il faut noter aussi que l'ordre des épisodes varie sensiblement, non seulement entre les textes parallèles, mais tout autant entre les versions du *MPNS*, ce qui contraste avec ce que nous avons constaté à propos des première, troisième et quatrième parties. De plus, certains épisodes, même importants, manquent dans quelques-unes de nos onze sources et les variantes sont nombreuses d'un texte à l'autre, et non pas seulement sur des points de détail. Comme leurs prédécesseurs les auteurs des textes parallèles, les compilateurs des *MPNS* ont ici recueilli séparément, semble-t-il, des traditions célèbres propres à Vaiśālī et ils les ont assemblées selon les informations ainsi obtenues ou selon leur imagination.

Le noyau paraît bien s'être formé autour de la femme Āmrapālī, dont la plupart des sources font une courtisane, et de la réception qu'elle offrit au Buddha et à ses moines. Le plan de la version originelle semble donc avoir été le suivant : le Buddha arrive à Vaiśālī (bref récit d'introduction) ; la femme Āmrapālī, apprenant cela, rend visite au Bienheureux et l'invite à déjeuner ; le Buddha vient prendre son repas chez Āmrapālī et lui adresse un sermon. Nous trouvons là un groupe d'épisodes d'un type très courant dans les ouvrages canoniques du bouddhisme ancien, dont il existe du reste plusieurs exemples dans le *MPNS* lui-même. C'est l'insertion des deux autres épisodes et la scission de l'un d'eux qui sont les causes des principales différences séparant nos onze sources ; on peut donc croire que ces deux épisodes, le sermon sur la conscience parfaite et la visite des nobles Licchavi au Buddha, ont été ajoutés ensuite, indépendamment selon les textes.

Il faut remarquer aussi que le chinois *D* place cette cinquième partie après la sixième, au contraire de toutes les autres sources, non seulement des cinq *MPNS* mais aussi des textes parallèles, dont les séries ignorent tout des épisodes, si importants, de la sixième partie et dont plusieurs rattachent directement les récits localisés à Vaiśālī à la traversée du Gange. Indubitablement, ce sont ces cinq *MPNS* qui sont restés fidèles en cela au plan primitif puisque, nous venons de le voir, la série des épisodes constituant notre cinquième partie n'avait à l'origine aucun rapport avec le dernier voyage du Buddha, alors que la sixième partie du *MPNS* s'est formée autour d'un noyau bien reconnaissable ayant pour thème central la décision prise par le Bienheureux d'entrer en Parinirvāṇa dans un avenir très proche. Cette interversion permet aux compilateurs du chinois *D* de transformer complètement l'atmosphère des récits conformément à celle qu'ils ont choisie pour l'ensemble de leur version du *MPNS*, laquelle n'est qu'une longue suite de lamentations sur l'imminence du Parinirvāṇa et sur les conséquences de celui-ci. C'est pourquoi, selon le chinois *D*, Āmrapālī et les Licchavi, comme tous les personnages rencontrés successivement par le Bienheureux dans ce *MPNS* particulier, ne cessent de pleurer et de geindre, ayant appris la décision prise peu avant par le Buddha, alors que, dans les dix autres textes, ils sont au contraire tout joyeux de trouver l'occasion de voir et d'entendre le Maître dont rien ne laisse croire que la fin soit si proche.

Toutefois, il est permis de penser que, dans une étape encore plus ancienne du *MPNS* en formation, cette cinquième partie n'existait pas plus que les quatre précédentes et que le *sūtra* commençait avec ce qui deviendrait plus tard la sixième partie, celle où le Buddha prend la décision d'entrer bientôt dans le Parinirvāṇa. Ce *MPNS* primitif n'aurait contenu que les parties ayant directement trait à la disparition du Bienheureux, ce qui est somme toute fort logique. Un peu plus tard, on a dû ajouter d'abord le groupe des épisodes

situés à Vaiśālī et qui deviendrait par la suite la cinquième partie, et cette addition fut manifestement due au fait que les récits placés au début du *MPNS* primitif ci-dessus défini étaient localisés, sinon à Vaiśālī même, du moins au voisinage immédiat de cette dernière ville. La série d'épisodes qui allait former plus tard la cinquième partie de la plupart des *MPNS* a donc servi à « étoffer » notre *sūtra* comme celles des quatre parties précédentes et qui n'ont pas plus qu'elle de rapport avec le thème central du *MPNS*. Comme dans beaucoup de cas où les textes bouddhiques se sont constitués par additions successives, la série ajoutée fut placée devant le texte primitif, mais les compilateurs du chinois D se souvenaient peut-être de ce que le *MPNS* avait jadis commencé par notre sixième partie, d'où l'inversion de celle-ci avec la cinquième dans leur ouvrage.

Examinons maintenant les divers épisodes de cette cinquième partie. Sauf dans le chinois D où, par suite de l'inversion examinée ci-dessus, le Buddha est déjà à Vaiśālī, cette partie commence partout par le récit de l'arrivée du Bienheureux dans cette ville. Il s'agit ici d'un type d'épisodes, ou plutôt de scènes d'introduction, très fréquent dans les textes canoniques et dont le *MPNS* donne d'ailleurs de nombreux exemples, scènes d'introduction étroitement apparentées aux « récits-cadres » (*nidāna*) par lesquels s'ouvrent tant de *sūtra* et de passages de *Vinayaṭīka*. La plupart de nos sources précisent que le lieu où s'arrête ici le Buddha est un bois de manguiers (*āmravana*) et même le bois de manguiers d'Āmrāpālī, indication imaginée évidemment en relation avec le personnage principal de cette suite d'épisodes.

A l'exception des deux textes pālis identiques, toutes nos sources introduisent aussitôt après la femme Āmrāpālī, dont le nom est indubitablement lié au manguier (*āmra*) et à la tradition qui en fait la propriétaire d'un bois de manguiers où le Bienheureux fit halte à un moment quelconque de son séjour à Vaiśālī, si bien que l'on peut supposer que le nom donné à cette femme était plutôt un surnom, « gardienne » ou « propriétaire » des manguiers, que son nom personnel. Au contraire, rien dans nos onze textes, sauf de rares détails ajoutés très tard selon toute évidence, n'explique la tradition faisant de cette femme une courtisane (*gaṇikā*), tout son comportement étant celui d'une riche bourgeoise dévote comme l'était aussi Viśākhā de Śrāvastī, et l'accueil fort courtois que lui accorde le Buddha confirmant pleinement cette impression.

Dès qu'elle apprend l'arrivée du Bienheureux à Vaiśālī, Āmrāpālī se rend auprès de lui en grand équipage pour lui faire honneur, écoute avec attention la prédication que lui adresse le Buddha, après quoi elle invite celui-ci à déjeuner avec ses moines le lendemain et elle s'en retourne chez elle. Les nombreuses variantes sans grand intérêt séparant ici nos sources

prouvent que, dans sa version primitive, cet épisode était composé de quelques phrases stéréotypées comme la plupart des très nombreux récits canoniques de ce type.

Il devait en être de même de l'épisode suivant, dans lequel le Bienheureux va déjeuner avec ses moines chez Āmrapālī, puis lui adresse un sermon pour la remercier de sa générosité, mais, ici aussi, nos textes présentent de nombreuses variantes dont certaines, cette fois, sont très importantes. La principale concerne le don de son fameux bois de manguiers que la femme offre au Buddha après le repas. Ce don, qu'ignorent quatre *MPNS* sur six et l'un des *sūtra* parallèles, est au contraire raconté en grand détail par les six autres sources, dont les récits sont ici précieux par les renseignements qu'ils nous fournissent sur les idées divergentes de leurs auteurs respectifs quant à la valeur relative du don fait au Buddha et du don présenté à la Communauté. Étrangement, le chinois D, et lui seul, ignore tout de cet épisode où Āmrapālī reçoit le Bienheureux chez elle.

Le sermon sur la conscience parfaite, dans lequel le Buddha exhorte ses moines à demeurer vigilants contre les distractions et tentations du monde extérieur, est placé à des endroits très divers selon les sources, de telle sorte que, selon les cas, il apparaît sans aucun rapport avec les circonstances, ou comme une mise en garde contre la distraction et l'envie causées par la vision du groupe splendide des nobles Licchavi ou contre les séductions de la belle Āmrapālī. En réalité, il s'agit d'un sermon primitivement indépendant, qui existe dans des versions parallèles séparées, dont une seule le localise à Vaiśālī, et qui fut utilisé ici différemment, selon l'inspiration des compilateurs.

Le récit de la visite des nobles Licchavi, clan illustre et opulent qui dominait alors Vaiśālī et sa région, se présente à des endroits et sous des formes très différents selon nos sources. Le chinois D le place en tête de toute la série et remplace le groupe des fiers Licchavi par celui de leurs femmes éplorées accourues en larmes se lamenter sur la disparition prochaine du Bienheureux. Partout ailleurs, les Licchavi vont rendre visite au Buddha après que celui-ci ait eu sa première entrevue avec Āmrapālī, et, comme celle-ci, ils viennent sur leurs chars rapides, ayant revêtu leurs plus somptueuses tenues, parés si merveilleusement que, les voyant arriver, le Buddha déclare à ses moines qu'ils sont semblables aux Trente-trois Dieux formant la cour d'Indra-śakra.

Les auteurs de plusieurs de nos sources ont imaginé ici un incident, raconté de façon très vivante, soulignant à la fois l'ardeur de leur dévotion et celle d'Āmrapālī, qu'ils croisent en chemin et à laquelle ils essaient en vain d'acheter un prix exorbitant la priorité de la réception du Buddha. Que le dernier mot de cette rencontre et de cette discussion, vive mais courtoise, demeure à la femme, seule contre les cinq cents riches seigneurs, mérite d'être souligné.

Selon plusieurs de nos textes, après que les Licchavi ont écouté prêcher le Bienheureux, un jeune brahmane salue ce dernier en leur nom de quelques stances laudatives, puis il offre au Buddha les pièces d'étoffe luxueuse que les Licchavi lui ont données aussitôt après en guise d'honoraires. Le sermon du Buddha ne manque pas non plus d'intérêt, ni le refus qu'il oppose aux seigneurs des Vṛji d'accepter leur invitation en priorité par rapport à celle d'Āmrapālī.

Il est exclu, après l'étude approfondie que nous avons faite des épisodes de cette cinquième partie du *MPNS*, qu'aucun d'eux raconte fidèlement un événement historique quelconque, ayant eu lieu lors du dernier voyage du Buddha, quelques mois avant sa mort. Cependant, plusieurs de ces récits ont pu conserver, sinon le souvenir, du moins les traces résiduelles, très diffuses et transformées, de faits réels. Il n'est pas invraisemblable, par exemple, que le Bienheureux ait fait halte dans un bois de manguiers lors d'un ou de plusieurs de ses séjours à Vaiśālī. Il est plus probable encore qu'il se soit arrêté et ait demeuré dans ou près de cette ville, et que ses disciples des générations suivantes aient également profité des dispositions favorables à leur égard de la population de cette cité. Il est certain enfin qu'un siècle environ après le Parinirvāṇa, Vaiśālī était un centre bouddhiste important et que la Communauté y possédait plusieurs parcs ou bois lui servant de résidence.

La sixième partie se distingue essentiellement des précédentes par le fait qu'elle est étroitement liée au thème central du *MPNS*, à savoir la fin de la vie du Buddha. Elle fut donc rattachée au *sūtra*, plus précisément à l'une des ébauches de celui-ci, plus tôt que les cinq premières, du moins pour ce qui est de ses principaux épisodes car elle comprend une quinzaine de récits dont l'importance est très variable, de même que leur fréquence dans les différentes versions. Certains de ces épisodes, capitaux, sont racontés par les six *MPNS* et souvent aussi par des textes parallèles ; ils existaient donc très probablement déjà dans le noyau de cette sixième partie. Quelques autres figurent dans la plupart des six versions et l'un d'eux au moins est d'un grand intérêt, sans doute aussi fort ancien. Les autres, les plus nombreux, ne sont présents que dans une ou deux versions, et très rarement aussi dans un texte parallèle ; ce sont des récits de fort peu d'intérêt, généralement sans rapport aucun avec le sujet central du *MPNS*, qui ont manifestement été ajoutés à celui-ci pour l'étoffer, comme les épisodes de la deuxième partie. On notera le nombre très faible, ici, de textes parallèles, même pour les récits les plus importants.

Ces derniers sont du reste groupés en tête de cette sixième partie, sauf dans le chinois A qui les fait précéder de deux épisodes ignorés par ailleurs et dépourvus d'intérêt, assez courts, d'un type bien connu et contés en

phrases stéréotypées, la visite d'un brahmane de Vaiśālī au Buddha et la réception qu'il offre ensuite à celui-ci. Aussitôt après, le chinois A rejoint les autres versions et relate comment le Bienheureux, demeuré seul avec Ānanda dans un village proche de Vaiśālī où il passe les trois mois de la saison des pluies, faisant retraite conformément à la règle, tombe très gravement malade, ce qui inquiète vivement son compagnon qui lui est si attaché. Lorsqu'enfin le Buddha entre en convalescence, Ānanda lui exprime ses craintes et demande avec insistance à son maître bien-aimé de demeurer en vie jusqu'à ce qu'il ait vraiment achevé d'enseigner les moines ses disciples. Le Buddha lui répond, non sans quelque impatience, que la Communauté n'a plus besoin de lui et qu'étant très affaibli par son grand âge et par la maladie, il ne vivra plus longtemps, laissant assez clairement comprendre qu'il désire goûter enfin bientôt la grande paix du Parinirvāṇa, qu'il a bien méritée après tant d'années d'efforts. Il donne enfin aux moines, par l'intermédiaire d'Ānanda, seul présent alors, le fameux conseil de prendre désormais refuge en eux-mêmes et en sa doctrine.

Peu après, le Bienheureux et Ānanda vont s'asseoir auprès du *caitya* de Cāpāla, dont le nom n'est pas sans rapport avec le séisme qui aura lieu prochainement à cet endroit. Le Buddha vante alors les charmes de Vaiśālī et de ses environs, puis il déclare à son fidèle disciple qu'il pourrait demeurer très longtemps encore en vie s'il le désirait, laissant à entendre qu'il le ferait si Ānanda l'en priait. Mais son compagnon ne comprend pas cet appel, répété trois fois de façon sibylline, et le Bienheureux, déçu, envoie son disciple méditer un peu plus loin car il veut demeurer seul. Cet épisode est d'une niaiserie et d'une invraisemblance évidentes, à tous points de vue, et l'analyse conduit à penser qu'il fut imaginé sur la base d'une version primitive beaucoup plus brève, que des dévots d'une époque plus tardive ont interprétée de travers, chargeant ainsi le pauvre Ānanda d'une terrible responsabilité qui, en réalité, ne devait aucunement lui incomber. Il est facile de montrer que cet épisode est en contradiction complète avec le précédent, qui, lui, est en parfait accord avec ce que nous croyons savoir de la personne du Buddha et de sa doctrine.

Resté seul, le Bienheureux reçoit la visite de Māra, le Malin, son adversaire mythique. Celui-ci l'invite à entrer maintenant dans le Parinirvāṇa, rappelant au Buddha une promesse que ce dernier lui avait faite jadis, peu après l'Eveil. Comme aucun texte canonique contant les épisodes de cette lointaine époque ne souffle mot de cet engagement, on peut croire qu'il s'agit là d'un élément inventé par les auteurs du présent récit. Celui-ci offre des variantes nombreuses et importantes selon les versions du *MPNS*, certaines décrivant même le Buddha priant Māra de lui accorder encore un sursis avant de disparaître de ce monde. Partout, cependant, le Bienheureux se résigne finalement à

s'éteindre bientôt, Māra, satisfait, s'éloigne et le Buddha « rejette ses compositions vitales » en concentrant sa pensée. Aussitôt, la terre tremble violemment pour annoncer au monde cet événement capital. Cet épisode, le plus important de la sixième partie, est entièrement légendaire de toute évidence, aussi invraisemblable que le précédent, quoiqu'en partie pour des raisons d'un autre ordre.

Bien que ces trois récits figurent dans tous les *MPNS* et s'y suivent dans le même ordre, comme s'ils racontaient trois faits s'enchaînant l'un à l'autre par une série de conséquences, il s'agit en fait de trois versions originellement séparées, imaginées indépendamment, d'un même élément, à savoir les raisons pour lesquelles le Buddha a décidé d'entrer dans le Parinirvāṇa. Les dévots vivant un ou deux siècles après la disparition du Bienheureux, qui regrettaient tant celle-ci, comprenaient mal comment et pourquoi ce personnage prestigieux, doué de pouvoirs surhumains immenses, n'avait pas prolongé sa dernière existence au-delà des limites imposées aux autres hommes. Comme sa grande compassion envers ses fidèles ne pouvait être mise en question, il fallait trouver au dehors un responsable de ce fait éminemment regrettable ; les uns accusèrent Ānanda, les autres Māra, lequel était tout désigné pour cela, d'où les deux derniers épisodes, aussi invraisemblables l'un que l'autre, le premier par sa gaucherie et ses contradictions psychologiques, le second par sa nature légendaire.

Cependant, on conservera le premier des trois épisodes, consacré par une vieille tradition, celui où le Buddha, relevant à peine d'une longue et grave maladie, laisse entendre à Ānanda son désir de goûter enfin la paix, tant méritée, du Parinirvāṇa. Au contraire des deux autres, ce récit est parfaitement vraisemblable, en parfait accord avec tout ce que nous savons par ailleurs de la personne et de la doctrine du Bienheureux, en accord aussi avec les circonstances, la faiblesse due à la maladie et à la grande vieillesse du Buddha. De plus, au contraire des deux autres épisodes, Ānanda est le témoin conscient, lucide, tout autant que l'un des acteurs de celui-ci, et l'on comprend qu'il ait pu, après le Parinirvāṇa, en donner aux autres disciples une relation correcte. On en vient alors à penser que cette scène, si vivante, si « vraie » et si belle aussi, est sans doute historique dans ses grandes lignes et qu'elle repose sur le récit qu'en fit jadis Ānanda peu après la disparition de son maître vénéré.

II. - *La religion bouddhique, du Parinirvāṇa à la fin du règne d'Asoka.*

Cette époque d'une durée de deux siècles et demi est décisive pour la formation de la religion bouddhique, tout autant que pour celle de la doctrine et des règles gouvernant la Communauté. Elle coïncide avec l'extension terri-

toriale progressive du Magadha (Bihar méridional) par voie de conquête jusqu'à englober la plus grande partie du sous-continent indien sous le règne d'Asoka, qui étend même son influence, une sorte de suzeraineté apparemment, sur le reste. Elle correspond aussi à une extension similaire du territoire sur lequel est prêchée la doctrine du Buddha grâce aux efforts de ses disciples, lesquels sont par définition des « vagabonds » (*parivrājaka*), et qui s'achève par la victoire de la Loi bouddhique avec la conversion de l'empereur Asoka. Cette expansion géographique du bouddhisme est l'une des principales causes, semble-t-il, des schismes qui déchirent la Communauté à partir du milieu du IV^e siècle avant notre ère, mais l'unité de la doctrine, des pratiques cultuelles et des règles monastiques est encore préservée en majeure partie jusqu'à la fin de cette époque glorieuse. On peut donc considérer en général que les données semblables fournies par les textes canoniques de sectes différentes remontent à cette époque et qu'elles peuvent donc être utilisées pour essayer de connaître ce qu'étaient alors la doctrine, la règle monastique ou la religion. A ces éléments, heureusement très nombreux, il faut ajouter ceux, beaucoup plus rares mais si précieux pour d'autres raisons, contenus dans les fameuses inscriptions d'Asoka.

Bien entendu, les êtres auxquels s'adresse la religion bouddhique dès sa naissance sont d'abord et surtout le Buddha, sa Doctrine et sa Communauté, mais elle ne se détourne pas pour autant des dieux et génies de toute sorte à l'existence desquels les fidèles bouddhistes croient tout autant que les autres Indiens et avec lesquels ils entendent vivre en bonnes relations.

Tout en restant défini comme un homme, le Buddha est vite regardé par ses dévots comme un être supérieur à tous les autres, aux dieux comme aux humains, puisqu'il enseigne aux uns et aux autres la Voie de la Délivrance qu'il a découverte par lui-même. Il est omniscient, connaissant tout de son « œil divin », il est doué au plus haut point de toutes les vertus et exempt de toute souillure morale. Il est le sauveur, le refuge de tous les êtres, le protecteur dont la compassion est infinie, le bon médecin. Etre suprême, sommet du monde, il est comparé au feu qui dissipe les ténèbres, au soleil, à la lune, à un lion, à un taureau, à un éléphant. Il est le Vainqueur, le Grand Homme, le Héros, l'égal du roi Cakravartin qui gouverne le monde entier avec sagesse. Déjà s'esquisse, d'une main très légère encore, la doctrine qui l'identifiera plus tard à sa Doctrine, au Dharma, à la fois Ordre cosmique et essence de toute réalité. Nombreux et combien divers sont les prodiges qu'on lui prête, dans des récits où l'imagination indienne, si vive et si hardie, se donne libre cours. Ses pouvoirs surhumains ont toutefois des limites et se heurtent au mur infranchissable de la mort, pour des raisons dues à la fois à la croyance en la métempsychose et à la doctrine propre du Buddha. Il affiche du reste un mépris certain des prodiges et il déconseille à ses disciples d'employer ce moyen pour convertir les gens.

Le Bodhisattva, c'est-à-dire l'être destiné à devenir un Buddha, n'apparaît encore que dans de très rares textes, appartenant fort probablement à la fin de l'époque qui nous intéresse : légendes de la naissance, un seul récit d'une vie antérieure de Gautama. Les prédécesseurs immédiats de ce dernier, mythiques Buddha antérieurs, sont connus puisqu'une inscription d'Asoka se rapporte au culte de l'un d'eux et que quelques *sūtra* content des légendes dont ils auraient été les héros. Le Buddha futur, Maitreya, n'apparaît que dans un seul texte où le Bienheureux prédit sa venue et décrit en quelques mots les circonstances de celle-ci. Quand aux Buddha solitaires ou Pratyekabuddha, un seul *sūtra* en parle assez longuement en citant une légende qui les concerne, et deux ou trois autres les mentionnent en passant. Ainsi donc, tous ces êtres imaginaires qui joueront un rôle si important dans la littérature et dans la religion bouddhiques dès l'époque suivante sont encore à peine connus sous le règne d'Asoka, où le Buddha historique, Gautama, occupe presque toute la scène, la remplissant de sa personnalité rendue immense par la divinisation qu'elle a subie, immense par le volume et aussi par l'éclat.

La Doctrine, le Dharma, est aussi un objet de culte, et un objet important, qui tend à passer de son abstraction primitive à une sorte de personnalité, car il est évidemment bien difficile de vénérer une idée pure. On se plaît à énumérer ses qualités propres comme on le fait de celles du Buddha. Elle est donc définie comme bonne dans sa totalité, parfaitement pure, sainte, immédiatement saisissable car appartenant au monde réel, conduisant au Salut. Elle est l'un des trois Refuges, avec le Buddha et sa Communauté. Elle est comparée à un palais splendide, au sommet d'une montagne, à un lac paisible, à une île, à une lampe. Elle est, bien entendu, la meilleure des doctrines et elle a pour symbole une roue lumineuse, symbole solaire. Elle est le maître des moines, lesquels sont aussi appelés ses fils légitimes, ses héritiers. Elle est si digne de vénération que ceux qui ont la folie de la calomnier tombent tout droit en enfer.

En tant qu'objet de culte, la Communauté, le Saṃgha, posait un problème différent du précédent, car, étant un groupe de personnes, elle était à la fois une abstraction comme la Doctrine et une personnalité comme le Buddha. Elle se distinguait même de celui-ci par un autre caractère propre qui allait bientôt se révéler important, à savoir que ses membres étaient vivants alors que le Bienheureux avait disparu à jamais dans l'insondable Parinirvāṇa et rompu de ce fait et dans les deux sens les relations qui l'avaient jadis attaché à ses premiers disciples. Une autre différence provenait de sa nature collective, car, si chaque moine pouvait et devait être regardé comme représentant la Communauté et recevoir par conséquent les égards et les offrandes dus à celle-ci, depuis l'origine, le Buddha et les austères ascètes qui ont assumé à sa suite la direction spirituelle du Saṃgha ne cessaient de dénoncer

et de condamner les mauvais moines de toute sorte qui troublaient la vie de la Communauté.

Cependant le Saṃgha est défini comme l'ensemble des saints disciples du Bienheureux, des Auditeurs (*śrāvaka*) dont la conduite est parfaitement correcte, conforme à la fois à la règle monastique et à la doctrine, et il est donc déclaré digne d'offrandes, d'hospitalité, de marques de respect et constituant le « champ de mérites » suprême de ce monde. Comme le Buddha et le Dharma, le Saṃgha est un Refuge pour tous les êtres et, à ce titre, il est vénéré même des plus grands dieux, ces laïcs modèles de la mythologie bouddhique. Les mérites produits par les dons faits à la Communauté sont égaux à ceux qui naissent des offrandes présentées au Buddha, lequel incite du reste plusieurs fois, dans les textes canoniques, les donateurs à manifester leur générosité au Saṃgha plutôt qu'à lui-même. Les grands saints qui forment l'élite de la Communauté sont, comme leur Maître, fort capables d'accomplir des prodiges de toute sorte, que les auteurs des immenses recueils canoniques se sont beaucoup plu à conter en détail.

La place occupée par les dieux et génies, hérités pour la plupart du védisme, du brahmanisme et des cultes locaux indiens, s'explique par les bons rapports qui se sont établis, dès l'origine, entre le bouddhisme et les autres religions de l'Inde, auxquelles il était apparenté beaucoup plus qu'on ne l'imagine souvent en Occident. N'ayant pas eu à subir, comme le christianisme naissant, l'hostilité des autres sectes, le bouddhisme n'y répondit pas en les proclamant toutes, elles, leurs croyances et leurs cultes, foncièrement mauvaises et détestables. Au contraire, il accueillit fort libéralement, en les adaptant bien entendu à ses conceptions, les divinités et les rites de l'Inde pré-bouddhique. Cette entreprise de « récupération », sans doute inconsciente, se révéla très fructueuse, comme si elle avait été imaginée et conduite de main de maître par d'habiles docteurs de la Loi, et elle fut sans doute un facteur majeur de l'expansion du bouddhisme en Inde, puis ailleurs.

Les innombrables dieux et génies de tout rang et de toute sorte ne sont donc pas dénoncés comme des êtres illusoire et trompeurs, de « faux dieux », ni comme des démons méchants par nature et ennemis des hommes, à quelques rares exceptions près, dont Māra, personnification de la mort, est la plus célèbre. Tout au contraire, les dieux et les génies sont presque tous présentés, dans des milliers de textes canoniques, comme des êtres pleins de vertu, de bonté, de sagesse et aussi de piété et de zèle bouddhiques. Ce sont des laïcs modèles, dont les hommes sont implicitement invités à suivre les exemples si édifiants. Cette attitude, qui a souvent surpris les observateurs occidentaux, s'explique clairement par la loi de maturation des actes chère au bouddhisme : si ces êtres jouissent du bonheur et des pouvoirs divins, c'est en conséquence de leurs bonnes actions antérieures et en particulier

de la dévotion sincère et agissante qu'ils ont témoignée aux Buddha antérieurs à Gautama comme de l'ardeur avec laquelle ils ont pratiqué les vertus enseignées par ceux-ci. On comprend donc que les fidèles bouddhistes aient été non seulement autorisés mais aussi incités à vénérer ces divinités, protectrices du Buddha, de sa Loi et de sa Communauté, et à leur présenter les offrandes qui leur étaient dues, à l'exception toutefois de celles qui, comme les sacrifices d'animaux, étaient incompatibles avec la morale bouddhique. Ce faisant, ils aidaient ces dieux et ces génies dans leur tâche protectrice si utile et ils profitaient légitimement des faveurs diverses que leur dispensaient ces divinités chez qui l'ingratitude était heureusement inconnue.

Certes, on mentionne bien, ici ou là, quelque génie que son caractère irascible ou une mauvaise habitude rend malfaisant, par exemple en rendant malade un homme dans le corps duquel il s'est introduit, mais il ne résiste guère à l'intervention d'un saint moine exorciste et il pousse même souvent l'obligeance jusqu'à se convertir et protéger désormais les fidèles. Même les Asura, ces adversaires divins des Deva auxquels ils livrent souvent bataille, ne sont pas des démons comme on les conçoit dans l'Occident chrétien, mais des sortes de chevaliers célestes analogues aux dieux, avides comme ceux-ci de gloire militaire et ils se montrent aussi courtois qu'eux envers le Buddha et ses disciples.

Seul, Māra est par nature hostile au Bienheureux, mais cela se conçoit fort bien, puisque, personnifiant la mort, il craint à juste titre que l'œuvre entreprise par le sage Gautama ne détruise son empire. Pourtant, si l'on en croit les textes de cette époque lointaine, il n'use jamais de violence envers son adversaire ni ses moines, mais seulement de ruse, obscurcissant leur esprit ou venant les tenter, souvent sous un déguisement adéquat, les inciter à agir contrairement à la règle ou à renoncer à prêcher la doctrine du Salut.

D'autres êtres peuvent encore recevoir des offrandes, ce sont les *preta*. Ceux-ci, les « décédés », sont assez mal définis, ou plutôt correspondent à des conceptions diverses, entre lesquelles les textes canoniques de cette époque très ancienne semblent hésiter. Les uns sont, conformément à une vieille tradition védique, les esprits des morts décédés depuis peu, qui ont besoin de certains rites funèbres pour atteindre enfin une condition heureuse et paisible et qui errent misérablement autour de leurs parents vivants. Les autres, et cette conception s'imposera vite au bouddhisme futur, sont des revenants qui errent sur la terre, en proie à diverses souffrances, non pas à cause de l'absence de rites funèbres, mais en raison de crimes accomplis par eux dans une vie antérieure. Ce sont ceux-là que le grand disciple Maudgalyāyana voit voler autour du pic du Vautour, près de Rājagṛha, le corps coupé en morceaux, réduits à l'état de squelette, couverts d'ordures, ou en flammes. L'image classique du *preta* au ventre énorme et à la bouche exiguë,

perpétuellement affamé, n'apparaît pas encore ici, et, d'ailleurs, bien rares sont encore les textes qui mentionnent cette sorte d'êtres.

Les pratiques culturelles décrites dans les parties anciennes des recueils canoniques sont déjà nombreuses. Les unes sont propres au bouddhisme et ont été instituées par le Buddha lui-même ou par ses disciples des toutes premières générations suivantes. Les autres sont empruntées à la religion indienne pré-bouddhique, de l'aveu même des textes canoniques, mais elles ont été adaptées au bouddhisme au point qu'elles ont parfois changé de sens. Il est du reste souvent difficile de distinguer clairement ce qui est essentiellement bouddhique de ce qui provient d'ailleurs, et cette difficulté ne fera que s'accroître avec les siècles.

Plus typiquement bouddhiques que les autres sont certainement les formules de déclaration de foi et d'engagement que récitent les fidèles en diverses circonstances. En déclarant prendre refuge en le Buddha, sa Doctrine et sa Communauté, ils expriment leur foi et leur adhésion au bouddhisme. Ils complètent cette déclaration en s'engageant à haute voix à s'abstenir désormais de tuer un être vivant, de prendre ce qui ne leur sera pas donné, de se livrer à des activités sexuelles jugées mauvaises, de mentir et de se laisser aller à la négligence en ce qui concerne les boissons enivrantes. A certains jours solennels, les fidèles laïcs peuvent en outre s'engager de même à observer trois règles imposées aux moines en tous temps, c'est-à-dire à s'abstenir jusqu'à l'aube du lendemain de prendre de la nourriture solide, d'assister à des spectacles de danse, de chants ou de musique, d'orner leur corps de guirlandes, de parfums, d'onguents et de bijoux ou, selon certaines traditions, de coucher sur des lits larges et élevés.

Si la triple prise de refuge, triple déclaration de foi, exprime l'appartenance à la Communauté bouddhique des quatre groupes (moines, nonnes, dévots et dévotes), l'engagement à respecter les cinq ou huit commandements a en quelque sorte un but de purification et correspond alors aux ablutions et pratiques rituelles analogues imposées par le brahmanisme à ses adeptes préalablement à tout acte cultuel. Le bouddhisme ne reconnaissant que la pureté morale, mentale, et contestant toute valeur à la pureté simplement rituelle, les opérations visant celle-ci dans le brahmanisme sont ici remplacées par la récitation de ces engagements moraux, exprimant un désir d'austérité, de rejet affirmé des plaisirs profanes qui distraient l'esprit, donc une purification de la pensée facilitant la concentration mentale sur les objets proposés à la vénération et à la méditation.

L'audition de la doctrine, de la prédication est aussi un devoir très important des fidèles bouddhistes, qui le remplissent en des circonstances variées et notamment le soir des jours d'*uposatha*. L'effort accompli pour aller

entendre la prédication, puis pour écouter celle-ci avec une attention soutenue, constitue une bonne action dont les mérites (*punya*) ne sauraient être négligés. De plus, l'audition du sermon dans une attitude appropriée était une manifestation de respect, donc de culte, envers la doctrine et envers le moine, représentant la Communauté, qui l'enseignait ainsi, et cela produisait encore des mérites particuliers. En outre, la prédication, expression de la sainte doctrine de salut, de la sainte Vérité découverte par le Buddha, possédait en elle-même une sorte de puissance surnaturelle en tant qu'acte sacré, puissance dont les auditeurs ne manqueraient pas de tirer un bénéfice certain. N'oublions pas en effet la vieille croyance indienne en la puissance des paroles rituelles, des *mantra* du brahmanisme, et des « paroles de vérité » grâce auxquelles les héros des contes bouddhiques, comme ceux des autres légendes de l'Inde antique, pouvaient accomplir des prodiges. Le brahmanisme, dont les conceptions étaient demeurées puissantes dans l'esprit des fidèles bouddhistes, ne tirait-il pas son nom du *brahman*, la parole rituelle, vite devenue la quintessence de toutes choses, l'être suprême, puis personnifiée par le dieu Brahman, lequel est d'ailleurs avec Śakra-Indra l'une des deux divinités principales que le bouddhisme a adoptées ?

Le culte du Buddha prend déjà, du moins dans ses grandes lignes, l'aspect qu'il conservera jusqu'à nos jours et qu'il emprunta du reste au culte brahmanique. Il serait plus juste de dire « culte des Buddha » puisque, nous le savons grâce à une inscription d'Asoka, les légendaires prédécesseurs de Gautama en étaient l'objet comme celui-ci. Il apparaît pourtant bien que le Buddha historique, le Sage des śākya, recevait beaucoup plus que les autres les témoignages de dévotion des fidèles, et d'ailleurs les Buddha antérieurs ne semblent avoir fait leur apparition dans la légende bouddhique, et par conséquent dans le culte, qu'à la fin du iv^e siècle avant notre ère au plus tôt.

Comme tous ces Buddha, Gautama et les autres, avaient disparu complètement dans le mystérieux Parinirvāṇa et fait cesser définitivement par là toute relation avec les hommes, ce culte ne pouvait donc pas s'adresser vraiment à leur personne, laquelle n'était même pas présente en esprit invisible dans ce monde, comme l'étaient, croyait-on, les dieux et les génies. Il ne pouvait avoir pour objets que les ossements calcinés recueillis après l'incinération de leur corps, et les tumulus (*stūpa*) qui contenaient ceux-ci ou étaient censés les contenir, les *caitya*, endroits devenus sacrés aux yeux des dévots pour avoir servi de théâtre aux événements majeurs de la vie des Bienheureux, et les symboles divers par lesquels on représentait ces Buddha.

Ces symboles, que les documents archéologiques ne nous feront bien connaître qu'à l'époque suivante, étaient certainement utilisés déjà sous les premiers Maurya, et peut-être même avant pour certains d'entre eux, si

l'on en juge par les allusions qui les concernent dans les textes canoniques anciens. Il en est ainsi du figuier pippal d'Uruvilvā, sous lequel le Buddha Gautama aurait atteint l'Éveil, et du *stūpa* de Kuśinagara, le seul dont nous puissions raisonnablement supposer qu'il ait contenu des restes corporels de Gautama. En outre, la Roue de la Loi (*dharmacakra*) symbolisant le premier sermon, dans la banlieue de Bénarès, était déjà présente au sommet du fameux pilier dressé en cet endroit par les soins du pieux empereur Aśoka. On ne sait, au contraire, quel symbole était proposé à la vénération des fidèles venus en pèlerinage à Lumbinī, au lieu défini comme étant celui de la naissance du Bienheureux. Quant aux célèbres piliers dits d'Aśoka et sur le fût de plusieurs desquels furent gravés divers édits du grand souverain, un récent article de M. John Irwin tend à montrer, avec de solides arguments, que la plupart d'entre eux étaient antérieurs au règne de celui-ci et appartenaient primitivement à un culte pré-bouddhique. Les lions rugissants assis au sommet du fameux pilier de Sārnāth devaient représenter le Buddha prêchant et la roue qui les surmontait le premier sermon.

Nous sommes beaucoup mieux renseignés sur les actes cultuels et autres manifestations de vénération par les textes canoniques, bien que ceux-ci les rapportent au Buddha vivant ou à son corps, au moment des funérailles. En laissant de côté tous ceux qui ne pouvaient évidemment s'adresser qu'au Bienheureux encore en vie, et en comparant avec ce qui est toujours appliqué aujourd'hui dans le culte rendu au Buddha, on peut décrire abondamment et en détail ce que celui-ci devait être au cours des deux premiers siècles après le Parinirvāṇa. Dès cette époque, il empruntait tous ses éléments, ou presque, à celui qui, dans l'Inde antique, avait pour objets les dieux et les rois.

Il comprenait d'abord les attitudes d'hommage, le salut, mains jointes portées à hauteur du front (*añjali*), la prosternation aux pieds de l'être révééré et la triple circumambulation par la droite (*pradakṣiṇa*) comme le soleil semble le faire autour de la terre.

Il y avait ensuite les louanges, souvent en vers (*gāthā*), dont les textes nous ont conservé de nombreux exemples, parfois fort beaux, et qui étaient prononcées ou chantées en des circonstances diverses mais mal définies. Non seulement on rappelait ainsi aux fidèles présents les vertus surhumaines du Maître et l'on fixait par conséquent leur esprit sur les points de doctrine qui y étaient liés, mais on faisait naître en leur esprit de bonnes pensées et l'on créait des mérites (*punya*) importants par la prononciation ou l'audition de ces paroles. Certains de ces poèmes de louanges sont visiblement apparentés à ceux que composaient et chantaient les bardes attachés aux princes indiens. D'autres rappellent les litanies hindoues énumérant les nombreuses épithètes convenant à tel ou tel dieu. On trouve même, dans un célèbre poème

attribué au musicien divin Pañcaśikha, un correspondant au *Cantique des cantiques* puisque la dévotion au Buddha s'y mêle à l'amour du chanteur pour sa bien-aimée, et l'on peut se demander si ce très beau texte n'était pas récité lors des mariages en milieu bouddhique pour assurer, grâce aux mérites qui lui étaient liés, le bonheur des jeunes couples. A l'opposé, les nombreuses stances d'éloges lancées par les dieux et par les moines lors des funérailles du Bienheureux étaient peut-être récitées dans les cérémonies funèbres concernant les disciples afin de consoler les familles de ceux-ci, peut-être déjà avec le vague espoir que les mérites nés de leur prononciation profiteraient aux défunts et les aideraient à renaître dans de bonnes conditions.

Bien entendu, dès cette époque, les offrandes constituaient une partie sans doute importante du culte rendu au Buddha. La description détaillée des funérailles du Bienheureux, même si l'on peut douter de sa valeur historique quant à cet événement précis, nous renseigne fort bien sur ces manifestations de la dévotion un ou deux siècles après le Parinirvāṇa. En tête figurent les fleurs, séparées ou réunies en guirlandes, et notamment les diverses sortes de lotus et de nénuphars, tant en raison de leur beauté et de leur abondance que de leur symbolisme. A cela s'ajoutaient les parfums de certaines plantes brûlées ou réduites en poudre. La musique et le chant, très probablement celui d'hymnes de louanges, accompagnaient ces offrandes dans les circonstances solennelles. On offrait aussi au Buddha des parasols, insignes royaux et symboles solaires, des bannières ou drapeaux et des dais, tous objets qui étaient disposés au-dessus ou autour des choses représentant la personne du Bienheureux, en particulier des *stūpa*. Au contraire, aucun texte ancien ne mentionne les offrandes de lumières, plus précisément de lampes à huile allumées, ce qui est surprenant.

Deux autres sortes d'objets, qui seront par la suite offerts souvent au Buddha, nous posent un problème en ce qui regarde leur usage dans le culte des deux premiers siècles, à savoir la nourriture et les vêtements. Sans doute aucune source de cette époque ne les mentionne-t-elle clairement parmi les offrandes au corps du Bienheureux disparu dans le Parinirvāṇa, mais certains textes qui insistent sur la valeur des dons de nourriture et de vêtements au Buddha comme sur les propriétés extraordinaires acquises par les aliments présentés à celui-ci, textes qui sont de toute évidence postérieurs de plus d'un siècle au Parinirvāṇa, ne pouvaient avoir d'intérêt pour les fidèles que s'ils se rapportaient à des pratiques cultuelles alors en usage.

On faisait aussi au Buddha des dons beaucoup plus importants, bois et parcs devant servir de résidences aux moines, bâtiments et meubles variés destinés à aménager celles-ci. En les offrant au Bienheureux et au Saṃgha, on pensait sans doute antidater ces donations et leur donner ainsi plus d'auto-

rité et de sécurité, en les mettant en quelque sorte sous la protection de la nature surhumaine et sacrée du Maître disparu. D'autres dons analogues avaient pour objet le seul Buddha : c'étaient ceux qui s'élevaient sur les terrains des *stūpa* et des *caitya* pour les orner, les protéger ou en accroître le volume, barrières, murailles, piliers, etc. dont certaines inscriptions d'Aśoka nous attestent l'existence.

D'autres actes cultuels avaient une profondeur spirituelle plus grande. C'est ainsi que les fidèles étaient invités à se souvenir (*anusmarati*) du Buddha, du Dharma, du Saṃgha, de la moralité (*śīla*), de la générosité (*tyāga*) et des divinités (*devatā*), c'est-à-dire à fixer leur esprit sur eux, à les prendre pour objets de méditation. Ces exercices étaient sans doute facilités par la contemplation d'un symbole du Buddha ou des endroits où avaient eu lieu les événements capitaux de son existence, ce qui explique la pratique des pèlerinages aux lieux saints dès l'aurore du bouddhisme. La contemplation, la vision (*darśana*) de l'objet du culte ou de sa représentation est un élément important des religions indiennes depuis l'Antiquité, comme de beaucoup d'autres d'ailleurs, et un épisode du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, qui surprend à la première lecture, paraît en relation étroite avec cette pratique.

Les autres activités cultuelles apparaissent très rarement dans les textes canoniques anciens et sont liées directement à la protection que le Buddha aurait accordée, même au-delà du Parinirvāṇa, à ses fidèles. Les plus connues sont celles que sous-entendent les récits de la fameuse querelle et du partage des reliques. Celles-ci étaient en effet regardées comme des talismans extrêmement puissants parce que, ayant appartenu au corps du Buddha vivant, elles étaient censées avoir conservé une partie des pouvoirs surhumains du Maître disparu, et c'est pourquoi l'on croyait que les dévots se les étaient disputées les armes à la main. Selon d'autres épisodes du Canon, le Buddha aurait été invité plusieurs fois à inaugurer des bâtiments neufs, à y prêcher, y passer la nuit, y déjeuner avec ses moines, comme si les propriétaires des édifices en question désiraient leur assurer une protection efficace contre les influences néfastes, à la fois par la présence surhumaine du Bienheureux, par la prédication de la Loi sacrée et par les mérites nés des offrandes, des hommages et de l'audition du sermon. Après la disparition du Buddha, des cérémonies semblables subsistèrent jusqu'à nos jours, les moines prêchant à la place de leur maître, mais celui-ci étant présent soit par ses reliques soit par un symbole quelconque.

Le culte du Dharma, de la Doctrine du Salut, est encore très réduit en cette première époque, sans doute parce que l'on ne sait pas encore bien le matérialiser à l'égard d'un objet aussi abstrait. On prend refuge dans le Dharma comme dans le Buddha et dans le Saṃgha, et l'on doit avoir foi, confiance (*śraddhā*, *prasāda*) en lui comme en les deux autres. La vénération

envers la Doctrine se manifeste par la tenue et les attitudes de respect que doivent prendre tous les auditeurs d'un sermon bouddhiste : tête nue, pieds nus, silence attentif, siège nettement plus bas que celui du prédicateur. Il est très possible aussi que la Roue de la Loi, symbolisant le Dharma, en particulier à Sārnāth, ait déjà été l'objet de marques de vénération, saluts, circumambulation par la droite, et ait reçu des offrandes de fleurs et de parfums, accompagnées de récitations de poèmes de louanges et de méditations dirigées vers la Loi de la Délivrance.

Que le Samgha soit aussi vénérable que le Buddha et le Dharma, aucun texte canonique ne permet d'en douter, mais le culte qui lui est rendu est plus difficile à définir que celui qui s'adresse aux deux autres objets principaux désignés à la dévotion des fidèles bouddhistes. D'une part, nous l'avons vu, la Communauté, être collectif et vivant, est à la fois une abstraction et une réalité, mais une réalité multiple et composite, dont tous les membres sont en principe les représentants, les symboles en quelque sorte, mais ne méritent pas tous le même respect. D'autre part, les dons que les laïcs apportent aux moines et aux nonnes pour assurer leur existence matérielle et les égards qu'ils leur doivent sont ambigus, car on ne sait jamais bien dans quelle mesure ils appartiennent à la pratique de l'assistance aux religieux qui incombe aux fidèles et dans quelle mesure ils sont des manifestations du culte dû au Samgha. On pourrait simplifier le problème en disant que ce dernier s'adresse à la Communauté, être collectif, notamment par des dons importants de biens qui ne sont pas attribués par les donateurs à des personnes déterminées, alors que les aumônes habituelles de nourriture, de vêtements et autres s'adressent à des individus particuliers et leur sont remises, en quelque sorte, de la main à la main. De nombreux textes anciens prouvent en fait que les choses sont plus compliquées, et le mélange intime des deux attitudes de don ne fera que s'accroître avec le temps.

Les gestes et attitudes de respect concernant les moines sont dans l'ensemble les mêmes que ceux par lesquels les fidèles témoignent leur vénération au Buddha, salut, prosternation, circumambulation par la droite, mais il s'y ajoute d'autres égards dus à ce que les religieux sont vivants alors que le Bienheureux s'est complètement éteint. Tout bon bouddhiste laïc doit ainsi aller à la rencontre d'un moine, lui demander de ses nouvelles, lui souhaiter une vie paisible et agréable, le débarrasser de sa toge et de son bol dès qu'il entre dans la maison, lui laver les pieds, s'asseoir sur le côté, sur un siège bas, pour converser avec lui ou l'écouter prêcher. Même entre eux, les ascètes bouddhiques doivent observer des règles précises de politesse et de respect.

Il semble bien que l'on prononçait l'éloge funèbre des moines dont la vie avait été exemplaire, comme l'avait fait, assure la tradition, le Buddha lui-même après la mort de certains de ses principaux disciples.

Les offrandes et les dons présentés à la Communauté sont pour la plupart différents de ceux qui ont le Buddha pour objet, surtout parce que le Samgha est composé de personnes vivantes, mais pour d'autres raisons aussi. En effet, les principales offrandes faites au Bienheureux, les fleurs et les parfums, la musique et le chant, ne peuvent aucunement être acceptées par les moines, en vertu de deux des règles fondamentales auxquelles ils sont soumis. Les parasols, bannières et dais, réservés aux rois, ne peuvent pas non plus leur être offerts car ils n'ont pas atteint, comme leur Maître, la souveraineté spirituelle.

Au contraire, il est recommandé de donner aux ascètes bouddhiques ce qui leur est nécessaire pour vivre, les quatre sortes de choses utiles (*pariṣ-kāra*) : les aumônes de nourriture, les vêtements, le logement et les remèdes pour les malades. Certains textes assimilent les dons de nourriture aux moines aux oblations quotidiennes aux dieux, ce qui prouve bien que l'idée de culte n'était pas absente de l'esprit de leurs auteurs, ni par conséquent de celui des donateurs.

Le religieux bouddhiste qui reçoit un don doit déjà manifester sa satisfaction, donc son acceptation, en récitant une formule dite *anumodanā*, littéralement « satisfaction consécutive » au don. Plusieurs exemples, fort intéressants, sont contenus dans les textes canoniques qui les attribuent presque tous au Buddha, donnant ainsi force de loi à cette pratique. En prononçant une telle phrase, le moine ne se contente pas d'exprimer son acceptation, qui rend le don effectif et produit ainsi les mérites dont le donateur goûtera plus tard les heureux effets, il précise aussi quels sont ces mérites, quels avantages particuliers naissent d'un tel don, employant alors soit la forme indicative, soit la forme impérative ou précatrice. Ce faisant, il accroît, en quelque sorte, la certitude de cette information par la prononciation de cette « parole de vérité », et il semble même renforcer, sinon rendre effective, la fructification de cette bonne action. Par là, l'*anumodanā* prend vraiment figure de formule rituelle, analogue aux *mantra* brahmaniques, et l'on peut y voir une influence des conceptions et habitudes mentales de la religion post-védique sur le bouddhisme naissant.

Les textes canoniques anciens ne nous donnent guère de renseignements, et surtout de détails, sur les formes du culte rendu aux dieux et aux génies par les fidèles bouddhistes, probablement parce qu'elles devaient ressembler beaucoup à celles du culte normal, brahmanique, de ces divinités. Cependant, elles en différaient sur un point essentiel, l'absence de sacrifices sanglants, car la mort de tout être vivant était interdite à tous les bouddhistes par le premier des cinq commandements moraux.

Les offrandes aux esprits des morts (*preta*), qui jouaient un si grand rôle dans le védisme et le brahmanisme et qui allaient tenir une telle place dans

le bouddhisme postérieur, ne font encore l'objet que de quelques allusions dans les textes canoniques bouddhiques, dont un seul nous donne brièvement des renseignements plus précis. Nous y apprenons que, si les ancêtres déjà renés chez les animaux ou dans les enfers ne peuvent plus recevoir la nourriture qui leur est offerte par leurs descendants, certains *preta*, mais non pas tous, peuvent effectivement obtenir les boulettes d'aliments (*pinḍa*) déposées à leur intention par leurs parents vivants, donc calmer leur faim et entretenir ainsi leur misérable existence. Il faut noter que le mot *pinḍa*, qui désigne ces offrandes aux morts, est le même qui nomme les aumônes de nourriture aux moines bouddhistes.

Si le bouddhisme, même celui de cette première époque, était si tolérant, si conciliant avec les cultes brahmaniques, auquel il avait déjà emprunté tant d'éléments pour manifester sa vénération envers le Buddha, il condamnait énergiquement, au contraire, tout ce qui touchait à la magie, à la sorcellerie, aux méthodes si variées de divination, ainsi que toutes les pratiques religieuses qu'il jugeait ridicules, stupides, abjectes ou nuisibles, incompatibles en tout cas avec la noble et austère doctrine qu'il prêchait. Il dénonçait d'ailleurs, parmi les vices, passions et erreurs, l'attachement excessif aux coutumes religieuses et aux vœux individuels pris par dévotion (*śīla-vrata-parāmarśa*), c'est-à-dire les superstitions, les rites et observances des bigots qui appartenaient en fait beaucoup plus à la magie qu'à la véritable religion ou à la morale. Plus que leur pratique, laquelle était souvent inoffensive, c'était l'attachement passionné, obsessionnel même parfois, dont elles étaient l'objet, qui était condamné car il liait l'homme au cycle infernal des renaissances.

Dès l'époque d'Asoka, au III^e siècle avant notre ère, le bouddhisme enseigné par le Buddha avait donné naissance à une religion déjà très étendue et très complexe, qui avait emprunté la plupart de ses éléments au brahmanisme en les adaptant avec une grande habileté à sa nature propre et au caractère très particulier des principaux objets de son culte. Dès cette première époque étaient déjà appliquées les méthodes qui permirent à la religion bouddhique d'évoluer jusqu'à nos jours en se soumettant sans se renier, mais en se diversifiant tellement, aux circonstances si variées de sa longue histoire sur l'immense continent asiatique. Il est évident, pour qui considère sérieusement l'ampleur de cette évolution du bouddhisme dans la première phase de son existence, qu'une telle transformation n'a pu se faire en quelques années et que la tradition a probablement raison de compter environ deux siècles entre le Parinirvāṇa du Buddha et l'avènement d'Asoka, vers 270 avant notre ère, ce qui place le premier de ces deux événements vers 480.

PUBLICATION

— *La notion de personne dans le bouddhisme indien* (in *Problèmes de la personne*, sous la direction de I. Meyerson, Mouton, Paris, 1973, p. 83-97).

CONGRÈS

Participation au XXIX^e Congrès international des Orientalistes, Paris, juillet 1973.