

Etude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

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

La sixième partie, contenant les épisodes localisés aux environs de Vaiśālī, est la première qui raconte des événements intrinsèquement liés à l'approche du *parinirvāṇa* du Bouddha. Ce sont d'abord les trois épisodes dans lesquels le Bienheureux décide de ne pas prolonger sa vie et fixe le terme de celle-ci, et que nous avons étudiés l'an dernier. Le reste de cette sixième partie du *sūtra* comprend des sermons prononcés par le Bouddha et quelques scènes en rapport avec le départ de celui-ci. Le plus important de ces sermons est celui qui explique les huit causes de tremblements de terre, et qui suit immédiatement le séisme provoqué par le rejet des « compositions vitales » du Bienheureux. Il semble que cette prédication soit le développement d'un exposé sur trois ou quatre causes de tremblement de terre, fait par le Bouddha à un autre endroit, et qui est cité par trois des six versions de notre *sūtra*. Les autres sermons n'ont aucun rapport direct avec l'approche du *parinirvāṇa*. L'un, qui décrit l'effet merveilleux exercé par le Bienheureux sur les diverses sortes de ses auditeurs divins ou humains, suit immédiatement l'exposé des huit ou des trois causes de séisme, et est donc localisé au sanctuaire de Cāpāla dans trois versions et dans une bourgade proche de Kuśinagara dans les trois autres. Deux autres prédications, énumérant les huit domaines de suprématie (*abhibhvāyatana*) et les huit libérations (*vimokṣa*) qui lui font suite dans les versions pâlie et chinoise D, sont des additions très tardives manifestement inspirées par le nombre « huit », qui est aussi, dans ces deux textes, celui des causes de séisme et celui des groupes d'auditeurs.

Le Bouddha annonce ensuite à Ānanda qu'il vient de rejeter ses « compositions vitales » et que, par conséquent, sa vie approche de son terme. A l'origine, cet épisode devait suivre immédiatement le sermon sur les huit

causes de tremblement de terre, comme il en est dans les versions sanskrite et chinoises B et C. Celles-ci sont du reste demeurées plus fidèles au récit primitif de cet épisode que les trois autres, qui sont plus développées sans pour autant ajouter des éléments très intéressants. Ānanda réagit à cette nouvelle, non pas en pleurant et s'affligeant, mais en suppliant son maître de demeurer longtemps encore en vie, ce à quoi le Bouddha répond qu'il est maintenant trop tard. Cette scène suppose connue celle où le Bienheureux, cédant aux demandes pressantes de Māra, rejette ses « compositions vitales », mais elle contredit nettement celle, maladroite et invraisemblable, où le Bienheureux invitait en vain son disciple à le prier de continuer à vivre. Elle a donc été imaginée après la première et avant la seconde, ce qui permet d'établir un ordre chronologique dans l'invention de ces deux versions des circonstances et des raisons pour lesquelles le Bouddha a renoncé à prolonger sa dernière existence. Comme, d'autre part, Ānanda utilise ici, pour supplier son maître, les mêmes expressions qu'il employait aux mêmes fins aussitôt après la grave maladie du Bienheureux, y ajoutant des arguments nouveaux, on peut penser que cette dernière scène, si belle et si juste, fut imaginée, elle aussi, avant le présent épisode. La dernière partie de celui-ci est racontée très différemment dans les six versions du *sūtra*, le Bouddha reprochant à son disciple de ne pas lui avoir adressé plus tôt cette prière, ce qui est en contradiction évidente avec la scène antérieure que nous venons de mentionner. Ces reproches, qui sont des accusations sévères dans la plupart des versions, sont fondés sur l'épisode invraisemblable où Ānanda demeure sourd à l'invitation de son maître à le prier de demeurer en vie, et dont nous venons de prouver le caractère tardif. Tout cela est évidemment pure légende, puisque cette annonce faite à Ānanda de la fin prochaine du Bouddha dérive d'éléments imaginaires : la visite de Māra, le rejet des « compositions vitales », le tremblement de terre causé par cet acte du Bienheureux.

Le Bouddha ordonne alors à son disciple de réunir les moines, puis il adresse à ceux-ci un important sermon dont le texte, qui ne possède pas de parallèle ailleurs, diffère malheureusement beaucoup dans les six versions. Pour autant qu'une étude minutieuse de celles-ci permette de le retrouver, le plan originel de cette prédication semble avoir été le suivant : tout est impermanent et donc voué à la destruction, à la mort, d'où la nécessité de chasser toute négligence (*pramāda*) dans la recherche du Salut ; le Bienheureux s'éteindra complètement dans trois mois ; c'est pourquoi les moines doivent conserver et mettre en pratique les divers points de sa doctrine (*dharma*) ; ceux-ci sont groupés dans les trente-sept facteurs de l'Éveil (*bodhipakṣika*), qui sont énumérés. L'annonce de l'approche du *parinirvāna* du Bouddha aux moines est donc le germe de cet épisode et fait pendant au précédent, où cette nouvelle s'adressait au seul Ānanda. Les auteurs

anciens ont fort justement vu là une bonne occasion de placer ici une version du testament spirituel du Bienheureux. Les versions chinoises A et D ont ajouté in fine une scène de lamentations des moines.

Le Bouddha se retourne ensuite pour jeter un dernier regard sur la ville de Vaiśālī. Cette scène, qui manque dans le chinois A mais se trouve dans l'*Ekottara-āgama*, est contée avec une sobriété émouvante par ce dernier et par le texte pâli, qui sont probablement demeurés très proches ici de la version primitive, alors que les quatre autres textes y ont ajouté des ornements plus ou moins merveilleux mais sans grand intérêt. L'origine, la signification première de cette scène, reste énigmatique. Elle peut avoir été imaginée pour annoncer, d'une façon différente de celles des épisodes précédents, l'approche du *parinirvāna* du Bouddha et, dans ce cas, elle serait une conséquence de la scène du rejet des « compositions vitales » à la suite de la visite de Māra. Cependant, on peut penser aussi qu'elle est seulement fondée sur la prescience naturelle d'un homme très âgé, malade et fatigué, lucide quant à sa grande faiblesse physique et qui, sachant qu'il ne reverra plus la ville où il a aimé séjourner, la regarde une dernière fois. Décrivant ainsi le comportement tout humain du Bienheureux, elle pourrait remonter à une époque très ancienne, sinon à un fait réel, et elle serait liée à l'épisode où le Bouddha, relevant d'une grave maladie, repousse les prières d'Ānanda le suppliant de demeurer encore longtemps en vie. Ces deux scènes pourraient alors être regardées comme ayant été, dans leur version primitive, le noyau de la sixième partie de notre *sūtra*, noyau resté assez longtemps sous la forme d'un récit indépendant, isolé, conservé par les moines de Vaiśālī. L'absence de toute précision quant à l'endroit où le Bienheureux aurait ainsi jeté un regard d'adieu sur Vaiśālī est un indice de la grande ancienneté de la version originelle de cette scène.

Deux textes seulement, le chinois D et l'*Ekottara-āgama*, ajoutent à celle-ci deux épisodes dont le caractère tardif est prouvé par leur contenu artificiel et par le mutisme des cinq autres versions du *sūtra* à leur égard. Dans le premier, les Licchavi, apprenant que le *parinirvāna* est proche, se lamentent et reçoivent du Bouddha une exhortation à la résignation. Dans le second, pour se séparer des gens de Vaiśālī dont les gémissements l'importunent, le Bienheureux crée magiquement une rivière entre eux et lui, rivière qui doit être la Gandakī. Selon l'*Āgama*, le Bouddha lance aux Licchavi son bol à aumônes en leur recommandant de rendre un culte à cet objet pour obtenir une immense félicité ; sans doute la secte à laquelle appartenait ce texte conservait-elle à Vaiśālī un bol attribué au Bouddha et l'offrait-elle à la vénération des pèlerins.

Ayant définitivement quitté Vaiśālī et ses environs, le Bienheureux se dirige vers le nord-ouest, c'est-à-dire apparemment vers Śrāvastī qui était son

lieu de séjour préféré. Ce voyage entre Vaiśālī et Kuśinagara, où il s'éteindra, est le sujet de la septième partie de notre *sūtra*. Comme les deuxième et quatrième parties, qui racontent aussi des voyages du Bouddha, c'est par nature une partie de transition ; elle a pour fonction la liaison entre les cinquième et sixième parties d'une part, contenant les épisodes nombreux et souvent importants localisés à Vaiśālī et dans ses environs, et d'autre part les huitième et neuvième parties, qui ont pour théâtre Kuśinagara et qui relateront les épisodes capitaux qui sont le *parinirvāna* et les funérailles du Bouddha. Comparée avec les deux autres parties de transition, deuxième et quatrième, la septième partie s'en distingue par le nombre beaucoup plus grand de ses épisodes et par la célébrité de certains d'entre eux. Le nombre de ces épisodes n'est cependant pas lié à la distance beaucoup plus longue parcourue cette fois par le Bienheureux car ils sont groupés au début et surtout à la fin de ce voyage, alors qu'il ne se passe rien dans l'intervalle, bien que chacun de nos textes donne une liste complète des villages et bourgades où le Bouddha fait halte successivement.

On pourrait penser qu'une liste aussi précise avait pour but de renseigner les fidèles, non seulement sur l'itinéraire suivi alors par le Bienheureux, mais aussi sur celui qu'ils devaient emprunter pour aller en pèlerinage sur les traces de leur Maître. Malheureusement, chacun de nos textes donne une liste différente, où le nombre et les noms de ces haltes varient, ce qui peut s'expliquer aisément par des différences d'itinéraires, et où l'ordre dans lequel sont placées les étapes de même nom est lui-même très variable, ce qui paraît plus difficile à expliquer. Il semble que les auteurs de ces listes, comme cela arrive souvent pour des voyageurs qui ne tiennent pas de journal écrit, aient retenu beaucoup moins bien l'ordre dans lequel ils avaient fait halte en divers endroits, entre Vaiśālī et Kuśinagara, que les noms et le nombre de ceux-ci. En tout cas, ces divergences prouvent que ces listes itinéraires ne proviennent pas d'une seule et même source originelle, mais des souvenirs ou des informations tirés séparément des pèlerinages effectués par des fidèles résidant en des régions très diverses et souvent fort éloignées les unes des autres. Cela prouve aussi que la route ainsi suivie était alors une grande voie de communication, et plus particulièrement de pèlerinage bouddhiste, dans les deux ou trois derniers siècles avant notre ère.

Cette septième partie du *Mahāparinirvāna-sūtra* se compose d'une quinzaine d'épisodes, dont huit sont racontés par les six versions et dans le même ordre, sauf dans le chinois A qui modifie quelque peu ce dernier. Sur ces huit épisodes, quatre seulement sont contés aussi par des textes canoniques parallèles, en particulier par l'*Udāna* pāli où ils forment une série indépendante, en laquelle on peut voir le noyau de toute cette septième partie. Ce noyau, qui fut vraisemblablement formé lui-même assez tard comme l'*Udāna* pāli, se compose de deux groupes de deux épisodes, chacun

de ces deux groupes ayant été inventé séparément : l'un comprend la halte du Bouddha malade et le dernier bain de celui-ci, l'autre la réception du Bienheureux par le forgeron Cunda à Pāvā et le sermon sur les deux sortes d'aumônes, qui loue les mérites obtenus par Cunda. Ces quatre épisodes sont intrinsèquement liés à l'approche, à l'imminence même, du *parinirvāna* du Bouddha, alors que les quatre autres récits fournis par les six versions en étaient manifestement indépendants à l'origine. Ces derniers sont le sermon sur les points de doctrine, le sermon sur les mesures à prendre pour conserver la doctrine, la rencontre avec le Malla Putkasa et le prodige de l'éclat du corps du Bienheureux qui est lié au précédent.

A ces huit épisodes qui, en deux étapes, ont formé la version ancienne de cette septième partie du *sūtra*, furent ajoutés beaucoup plus tard, dans une ou trois versions seulement, d'autres récits. Ce sont d'abord les deux sermons successifs sur les trois ou quatre causes de tremblement de terre et sur les groupes d'auditeurs du Bouddha, que le sanskrit et les chinois B et C placent dans le premier village où le Bienheureux fait halte après avoir quitté Vaiśālī, alors que le pâli et les chinois A et D ignorent la première de ces deux prédications et situent la seconde au Cāpāla-caitya, près de Vaiśālī, aussitôt après le sermon sur les huit causes de séisme. Les trois mêmes textes, sanskrit et chinois B et C, ajoutent, tout à la fin de la septième partie, un sermon sur les membres de l'Eveil (*bodhyaṅga*), prononcé par le Bouddha quelques heures avant d'entrer à Kuśinagara. En somme, ces trois versions ont étoffé notre *sūtra* en y incorporant trois sermons empruntés à des textes canoniques séparés et sans rapport avec l'approche du *parinirvāna*. Le chinois D ajoute, de son côté, quatre autres épisodes : un sermon sur les quatre saintes Vérités, prononcé lors de la première halte après avoir quitté Vaiśālī ; une scène de lamentations des habitants du village de Kuśagrāmaka, voisin de Pāvā ; la visite rendue au Bouddha par un brahmane de ce même village, et le repas qu'il offre au Bienheureux le lendemain. Nous retrouvons ici les procédés habituels de remplissage : emprunt de sermons à d'autres textes canoniques, copie de scènes de lamentations, de visite d'un notable, de repas offert par celui-ci, ne changeant guère que les noms des lieux et des personnages. Le chinois A, lui aussi, ajoute quatre épisodes : le moine Cunda, homonyme du forgeron de Pāvā, entre en *parinirvāna* ; le Bouddha enseigne à ses disciples quels devoirs funèbres ils doivent rendre à son corps ; il énumère les personnages dignes qu'on élève un *stūpa* sur leurs restes ; un ascète brahmanique invite le Bienheureux à passer la nuit et à déjeuner chez lui, mais il essuie un refus. Ici, l'auteur utilise d'autres procédés de remplissage : déplacement d'épisodes d'une partie à l'autre (les deux exposés du Bouddha), invention d'épisodes nouveaux en tenant compte du contexte, c'est-à-dire de l'imminence du *parinirvāna* du Bouddha. Cet auteur a plus de talent littéraire que les autres et les modi-

fications qu'il apporte à l'ordre des épisodes sont manifestement motivées par une réflexion plus profonde, par un souci de logique qui prime la fidélité à la tradition.

Examinons maintenant les épisodes successifs pour en tirer leurs principaux enseignements. Au premier village où il fait halte après avoir quitté Vaisālī, le Bouddha prononce un sermon, rapporté par les six versions du *sūtra*, sur les principaux points de doctrine, à savoir la moralité (*sīla*), la concentration mentale (*samādhi*) et la sagesse (*prajñā*), grâce auxquelles on atteint la délivrance (*vimukti*). Cette prédication, très brève et dont le thème est fort commun dans le bouddhisme, n'a évidemment aucun caractère historique. Selon le sanskrit et les chinois B et C, le Bienheureux répète ce sermon, chaque soir, dans chacun des villages suivants.

Quelques jours plus tard, le Bienheureux s'arrête dans une petite ville dont le nom, différent selon les versions, commençait par Bho- ou Bhu-. D'après le sanskrit et les chinois B et C, il commence par expliquer les trois ou quatre causes de tremblement de terre, puis il énumère les divers groupes de ses auditeurs, humains et divins. Les six versions se rejoignent pour citer l'importante prédication qu'il adresse à ses moines en ce même endroit sur les méthodes à appliquer pour conserver la doctrine bouddhique dans sa pureté lorsque le Maître ne sera plus là pour juger de l'authenticité des enseignements et préceptes qui lui seront attribués. Ce sermon, qui a bien sa place dans notre *sūtra*, est donné par ailleurs dans trois autres textes canoniques d'origines très différentes, qui le situent tous à une époque indéterminée. En fait, il a vraisemblablement été inventé de toutes pièces par de doctes disciples assez longtemps après le *parinirvāna* du Bouddha, lorsque la prolifération des textes doctrinaux et disciplinaires attribués au Bienheureux eut été une grave source d'embarras et d'inquiétude au sein de la Communauté. A travers les neuf versions qui nous en ont été conservées, on reconnaît l'esprit et même le langage des spécialistes du droit canon bouddhique qui en furent les auteurs.

Viennent ensuite les trois épisodes mineurs, visiblement très tardifs et sans intérêt, que le chinois D raconte en les localisant au village de Kuśa-grāmaka, sans doute parce que la secte à laquelle nous devons cette version y possédait un petit monastère. Ces trois épisodes, contés presque entièrement à l'aide de phrases stéréotypées, sans talent ni intelligence, sont : les lamentations des habitants du lieu apprenant l'approche du *parinirvāna* ; l'invitation faite au Bouddha par un certain brahmane inconnu par ailleurs, après que le Bienheureux lui ait recommandé quatre règles de conduite fort banales ; la réception du Bouddha chez ce brahmane, où l'on trouve des éléments empruntés au récit du déjeuner chez Cunda, à Pāvā, à savoir une faute commise par un mauvais moine et un sermon sur les diverses sortes de

religieux. Ces éléments ne se retrouveront pas dans la version chinoise D du repas de Pāvā, mais dans quatre autres versions, si bien qu'il est évident que l'auteur du chinois D les a fait « glisser » d'un épisode dans l'autre, peut-être pour plaire aux fidèles laïcs de Kuśagrāmaka qui approvisionnaient les moines de sa secte habitant en ce lieu.

Nous en arrivons à l'épisode célèbre du dernier repas du Bienheureux, pris à Pāvā, chez le forgeron Cunda. A l'origine, il y a très probablement le récit, indépendant et non situé dans un temps déterminé, d'un repas pris par le Bouddha à Pāvā chez Cunda, récit simple et stéréotypé. On pensa ensuite que le Bienheureux, avant d'atteindre Kuśinagara où il allait s'éteindre, avait dû passer par Pāvā, ville voisine de la précédente, mais on ne tint pas compte du fait que Pāvā, étant au nord-nord-est de celle-ci, était éloignée de la route directe menant de Vaiśālī à Śrāvastī par Kuśinagara, et que le Bouddha, âgé, malade et exténué, n'avait certainement pas fait un détour inutile par Pāvā ; on plaça donc le récit précédent dans le contexte du *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, la proximité des deux villes déterminant la situation de cet épisode dans ce texte. Plus tard, après la dispersion géographique des sectes sthaviravādin sous le règne d'Asoka, les hagiographes ajoutèrent à ce récit très simple deux scènes distinctes. Ceux du Nord de l'Inde y adjoignirent un petit sermon antérieur, isolé et tardif, en vers, adressé par le Bouddha à un nommé Cunda et décrivant quatre sortes d'ascètes (*śramaṇa*), tandis que ceux du Sud, les Theravādin notamment, développèrent le thème du repas en faisant de la nourriture offerte au Bienheureux à cette occasion un aliment prodigieux, réservé au Bouddha par sa nature. Plus tard encore, les auteurs septentrionaux inventèrent une courte scène servant à introduire et à justifier le sermon sur les quatre sortes d'ascètes, scène dans laquelle un moine participant au repas commettait une faute, indéterminée dans la version primitive. Plus tard également, les Theravādin, et les Dharmaguptaka qui mêlèrent alors les deux traditions, ajoutèrent des précisions, du reste différentes et obscures, quant à la nature de l'aliment merveilleux offert au Bienheureux par Cunda. Il est donc tout à fait vain de chercher dans cet épisode, entièrement imaginaire et d'invention tardive, des détails quelconques ayant une valeur historique. Il est de plus impensable que l'on ait alors servi au Bouddha, pour l'honorer, soit de la viande de porc, nourriture grossière méprisée des Indiens de bonne caste comme l'était le Bienheureux, soit des champignons, que les Indiens de toute condition regardent avec un profond dégoût.

Ayant repris sa route, le Bouddha s'arrête bientôt, souffrant de violentes douleurs et brûlant de fièvre, et il demande à Ānanda de lui apporter à boire. Le bon disciple va à la rivière proche puiser de l'eau, mais, comme celle-ci vient d'être troublée par le passage de nombreuses charrettes, le Bienheureux s'en sert seulement pour rafraîchir son visage, Ānanda lui

offrant d'aller chercher de l'eau potable dans une autre rivière. A cette version primitive, simple et toute vraisemblable, conservée par le sanskrit et les chinois B et C, le pāli et les chinois A et D ajoutent divers éléments plus ou moins dissemblables entre eux : Ānanda refuse par trois fois d'aller chercher de l'eau, alléguant qu'elle n'est pas potable, et seul un prodige permet à son maître d'étancher sa soif. Malgré sa vraisemblance, la version originelle ne nous satisfait pas complètement, car on comprend mal les raisons pour lesquelles on l'a inventée et conservée.

Arrive alors un Malla nommé Putkasa, disciple de cet Ārāḍa Kālāma auprès duquel le jeune Gautama avait étudié avant de devenir Bouddha. Cet homme s'arrête auprès de ce dernier et lui raconte un exploit de concentration mentale accompli jadis par son maître, qu'il admire. Pour prouver sa supériorité sur ce dernier, le Bienheureux conte alors à Putkasa une anecdote dont il fut lui-même le héros et qui tient du prodige. Ne doutant pas un instant de la parole du Bouddha, le Malla lui offre aussitôt une paire de pièces d'étoffe couleur d'or. Il semble que cet épisode soit le résultat d'une « bouddhisiation » assez superficielle et naïve d'un conte dont le héros originel était un ascète non-bouddhique, fier de ses talents de yoga et acceptant sans aucun scrupule le don d'étoffes précieuses.

Peu après le départ de Putkasa, Ānanda pose celles-ci sur le corps de son maître et constate que l'éclat de la peau de celui-ci est semblable à celui du tissu. La plupart des versions de notre *sūtra* vont plus loin dans le sens indiqué par cette version primitive : l'éclat du corps du Bienheureux est plus vif que celui de l'étoffe, il brille intensément, il en jaillit soudain des flots de lumière. Ce teint doré n'est plus seulement l'un des trente-deux signes du Grand Homme, c'est un prodige annonçant l'imminence du *parinirvāna*, comme l'explique le Bouddha dans une scène manifestement ajoutée après coup dans toutes les versions, ce qui donne un sens nouveau à l'épisode. Celui-ci, imaginé bien entendu comme une conséquence du précédent, devait sans doute flotter d'abord, comme ce dernier, dans un temps indéterminé, l'éclat du corps du Bienheureux étant un signe constant depuis sa naissance, mais la dernière scène n'a pu être inventée qu'après qu'on eût considéré ces deux épisodes comme liés à l'approche du *parinirvāna*. Il va sans dire que tous les deux sont purement légendaires.

Un très bref récit, présent dans les six versions, conte ensuite le dernier bain du Bienheureux, dans une rivière proche de Kuśinagara, identifiée différemment selon les textes. Aucun détail, aucune ombre de prodige même, ne distingue ce bain de tous les autres, si ce n'est qu'il est le dernier pris par le Bouddha. Peut-être les auteurs de cet épisode, l'esprit imprégné des rites brahmaniques où les ablutions tiennent une telle place, considéraient-ils cette opération comme faisant partie de la préparation au *parinirvāna* en

donnant à leur vénéré Maître la pureté rituelle nécessaire à l'accomplissement de cet acte solennel entre tous qu'était l'Extinction finale.

Un peu plus tard, le Bouddha adresse à Ānanda une sorte de sermon introduit par la supposition que le forgeron Cunda pourrait être attristé par la relation, non précisée dans la version originelle, entre le repas qu'il a servi au Bienheureux et le *parinirvāṇa* qui aura lieu quelques heures plus tard. Bien loin de s'en affliger, Cunda doit au contraire s'en réjouir, car il y a deux sortes d'aumônes qui produisent des mérites immenses, extraordinaires, à savoir la nourriture offerte au Bienheureux juste avant l'Eveil et celle qui lui est donnée à la veille du *parinirvāṇa*. Cet épisode est évidemment postérieur à celui du repas de Pāvā, et plus précisément à la version de celui-ci qui le place juste avant l'Extinction suprême du Bouddha, dans le contexte du *Mahāparinirvāṇasūtra*. Mieux, il tend à faire de la nourriture offerte par Cunda en cette occasion un aliment doué de vertus spéciales, prodigieuses, nécessaires à l'accomplissement du *parinirvāṇa*, si bien que cet épisode est très probablement l'origine de la version, donnée par le pâli et le chinois A, du récit du dernier repas où il est question d'un plat réservé au seul Bienheureux. Il révèle des conceptions assez tardives, faisant du Bouddha un être merveilleux et de son Extinction suprême un acte en quelque sorte mystique, et il repose aussi sur des préoccupations et des spéculations sur la valeur des « mérites » (*puṇya*) qui ne sont apparues que longtemps après la disparition du Bienheureux.

La septième partie de notre *sūtra* se termine ici dans les versions pâli et chinoise D, mais le chinois A y a ajouté, très tard, deux brefs épisodes, bien imaginés et adaptés au contexte, ceux du *parinirvāṇa* du moine Cunda et de l'invitation, refusée par le Bouddha, présentée à celui-ci par un ascète brahmanique rencontré en route, tandis que le sanskrit et les versions chinoises B et C terminent par un sermon sur les membres de l'Eveil (*bodhyāṅga*) dont la matière est puisée ailleurs dans les textes canoniques.

II. - *La religion bouddhique durant les deux siècles qui ont suivi la mort d'Asoka.*

Malgré la rapide décomposition de l'empire d'Asoka et les invasions grecques, scythes et parthes venues du nord-ouest, le bouddhisme continue à prospérer dans tout le subcontinent indien et dans les régions voisines, à Ceylan comme en Sogdiane, Bactriane, Arie et Arachosie. Non seulement ce vaste territoire se couvre de nombreux et splendides monuments bouddhiques, parfois de taille imposante, prouvant l'intensité de la foi des donateurs laïcs, mais c'est aussi une époque où les moines font partout preuve d'une activité littéraire considérable, pour propager et expliquer leurs doctrines, pour

attiser par de pieuses légendes le zèle des fidèles. Il en est resté d'innombrables documents archéologiques, littéraires et épigraphiques qui nous permettent de connaître assez bien ce que fut alors la religion bouddhique.

En ce qui concerne les croyances, l'idée que les fidèles se faisaient du Bouddha Gautama, et plus généralement du Bouddha type, n'a guère changé depuis la fin de l'époque précédente, du moins dans les sectes du groupe des Sthaviravādin : le Bienheureux est un homme divinisé, ayant obtenu, grâce à ses vertus, des pouvoirs surnaturels qu'on se complaît à célébrer. La biographie légendaire de Gautama continue à se développer en se chargeant d'éléments prodigieux.

Au sein des sectes du groupe des Mahāsāṃghika apparaît au contraire une conception nouvelle qui fait du Bouddha un être « supramondain » (*lokottara*) par nature et qui aboutit à présenter Gautama comme une sorte de fantôme, de « corps créé magiquement » (*nirmānakāya*) pour vivre parmi les hommes et les convertir à la Vérité salvatrice. Le Bouddha humain, celui qu'ont connu les hommes, qui est né parmi eux, s'est éveillé à la Vérité, puis l'a prêchée, et qui s'est « éteint complètement », est fondamentalement distinct du vrai Bouddha, éternel, infini, qui demeure dans un ciel inaccessible aux humains, où il reste en perpétuelle méditation. Ces idées conduiront naturellement à la théorie mahāyāniste des trois corps du Bouddha et à l'identification de la nature profonde de celui-ci avec la quintessence de l'être.

D'une tout autre nature est la controverse qui sépara les Dharmaguptaka des Mahīśāsaka. Pour les premiers, le Bouddha est distinct de la Communauté des moines, et le don fait au Bienheureux, même disparu dans le *parinirvāna*, produit un grand fruit alors que celui qui est fait au Saṃgha n'en produit qu'un petit. Selon les Mahīśāsaka, au contraire, le Bouddha fait partie intégrante de la Communauté, le don fait à celle-ci produit un grand fruit alors que celui que l'on adresse au Bouddha, maintenant « complètement éteint », n'en produit qu'un petit. On voit que cette discussion avait des conséquences pratiques importantes dans le domaine du culte.

Encore presque inconnu sous le règne d'Asoka, le Bodhisattva ou « être destiné à l'Éveil » prend une place considérable dans la religion bouddhique dès le siècle suivant. On invente des centaines de contes décrivant les exploits de vertus accomplis par le futur Bouddha Gautama dans ses « naissances » antérieures, d'où le nom de *Jātaka* donné à ce genre littéraire dont la popularité est d'emblée immense et le restera jusqu'à nos jours. Ces légendes édifiantes sont autant d'invitations à suivre le comportement exemplaire du Bienheureux. Cependant, la nature du Bodhisattva n'a guère retenu l'attention des docteurs bouddhiques anciens et la plus importante controverse qui les opposa à son sujet concernait la possibilité, admise par les uns et niée

par les autres, que le futur Bouddha avait de descendre volontairement aux enfers pour y soulager les souffrances des damnés.

La liste des Bouddhas antérieurs, prédécesseurs de Gautama, s'allonge peu à peu jusqu'à comprendre des dizaines de noms, mais les personnages ainsi désignés n'ont aucune consistance et les légendes dont ils sont les objets sont toutes d'une désespérante similitude, voulue du reste. Les nombreux contes dans lesquels ils apparaissent ont pour but d'illustrer la loi de maturation des actes en montrant que la vénération de ces saints personnages produit des avantages merveilleux alors que le mépris ou les mauvais traitements à leur égard fait choir au fond des enfers.

Les Bouddhas de l'avenir forment un groupe anonyme et indistinct, auquel on se réfère très rarement. Le prochain successeur de Gautama, appelé Maitreya, n'apparaît encore que dans quelques récits sans grand intérêt.

Les Bouddhas solitaires ou Pratyekabuddha ne sont que de pâles reflets des Bouddhas antérieurs, et ils ne figurent que dans quelques contes, où ils demeurent généralement anonymes. Leur présence a pour but de montrer, par des exemples concrets, que le respect et les services rendus à ces sages ermites produisent des fruits considérables.

Dès cette époque, le type du saint moine, et de la sainte nonne, est bien fixé. Ses traits principaux sont une austérité tempérée, une sérénité et une patience à toute épreuve, une pensée parfaitement limpide que ne trouble plus l'ardeur des passions ni les illusions nées de l'ignorance. Comme il est doué de pouvoirs surnaturels produits par sa sainteté, il est dangereux de le maltraiter ou de lui témoigner du mépris, car ces mauvaises actions sont sévèrement sanctionnées sans que le saint qui en est victime intervienne aucunement pour cela. On lui attribue toute sorte de prodiges ou de propriétés merveilleuses qui sont les fruits de ses bonnes actions passées. De nombreuses légendes, analogues à certains égards aux *Jātaka*, racontent les existences antérieures de ces saints personnages et incitent les fidèles à rivaliser de dévotion et de générosité envers eux, et plus généralement envers tous les moines et nonnes dont le comportement ne laisse pas douter de la sainteté. Ces contes ne manquent pas de préciser souvent quels avantages extraordinaires, capables d'exciter la convoitise des laïcs ordinaires, seraient les résultats d'un tel zèle. Les héros en sont non seulement les ascètes bien connus qui avaient été les compagnons du Bouddha Gautama, mais aussi de très nombreux autres dont certains avaient vécu plus tard et dont la plupart étaient entièrement imaginaires, leurs noms n'étant alors que des surnoms exprimant les actes pieux accomplis par eux dans un passé fabuleusement éloigné.

En voulant montrer, par des exemples concrets, comment les fidèles devaient se comporter, en particulier envers les saints personnages, ces légendes nous apportent des renseignements très précieux, par leur précision et par leur nombre, sur les pratiques cultuelles du bouddhisme des deux derniers siècles avant notre ère, époque où ces contes furent inventés. Ils nous font connaître dans chaque cas les trois éléments de tout acte de dévotion, le fidèle qui en est l'auteur, le dieu ou le saint qui en est l'objet, l'acte lui-même qui les relie tous deux.

Les fidèles qui jouent les protagonistes dans ces contes sont d'une extrême variété. Si la plupart sont des hommes, beaucoup sont aussi, comme dans les *Jātaka*, des dieux, des génies et des animaux de toute sorte, reptiles, oiseaux, mammifères, surtout singes et éléphants, rendant hommage ou service aux Bouddhas et aux saints moines avec les humbles moyens dont la nature les a pourvus. Parmi les hommes, les plus nombreux, et de beaucoup, sont des ascètes non-bouddhistes vivant en ermites dans la forêt, dont on vante la profonde sagesse, la parfaite courtoisie, l'hospitalité généreuse. Beaucoup d'entre eux appartiennent à la caste des brahmanes, mais on rencontre très souvent aussi, dans ces contes, des brahmanes menant la vie laïque et jouissant d'une large aisance, voire d'une grande richesse, ce qui leur permet alors de faire aux saints bouddhiques des dons somptueux. Cette énorme proportion de gens qui étaient par nature les rivaux des moines bouddhiques est sans doute liée aux méthodes habiles et aimables employées par ces derniers pour se concilier les premiers, plus encore que les convertir. Après les ascètes forestiers et les brahmanes, viennent les « maîtres de maison », catégorie sociale mal définie, et, presque à égalité avec eux par le nombre, les sauvages habitants des forêts et des jungles, vivant de chasse et de cueillette, redoutés et méprisés à la fois par la bonne société aryanisée, mais avec lesquels les ermites bouddhiques demeurant loin des villes et des villages devaient être fréquemment en relations. Le nombre de l'ensemble des gens de basse condition vivant au contraire dans les agglomérations, artisans et ouvriers divers, cultivateurs, gardiens, domestiques ou esclaves, indigents, criminels en fuite, ne dépasse guère celui des coureurs de jungle. Celui des gens de haute condition, à l'exception des brahmanes dont il a été question plus haut, est étrangement réduit, comme si les rois, les princes et les riches marchands fournissaient aux moines bouddhiques de cette époque une protection et une aide si puissantes et si sûres qu'il n'était plus grand besoin de les y inciter par le moyen de contes édifiants.

Les saints personnages qui sont, dans ces légendes, les objets de cette dévotion offrent une variété beaucoup moindre. Dans une très large majorité, ce sont des Bouddhas parfaits vivant dans un lointain passé et qui sont généralement anonymes. Beaucoup plus rarement, ce sont des Bouddhas solitaires (*pratyekabuddha*), des moines ou des nonnes, isolés ou en groupes,

exceptionnellement des *arhant*. Dans quelques cas aussi, l'acte vertueux célébré par le conte prend pour objet des gens ordinaires, pauvres, voyageurs, malades, parents âgés, ce qui rappelle qu'une action charitable, quelle qu'elle soit, quelle que soit la personne qui en profite, produit d'immenses mérites. En l'absence de ces saints personnages, des objets leur appartenant ou les symbolisant peuvent aussi recevoir un culte : les débris de leurs ossements recueillis après la crémation de leur cadavre, les tumulus (*stūpa*) élevés sur ces reliques corporelles, les arbres sous lesquels ils ont atteint l'Éveil, les sièges sur lesquels ils s'asseyaient, les cellules dans lesquelles ils habitent, les empreintes de leurs pas, les haillons dont ils se vêtent et que l'on trouve parfois suspendus aux branches des arbres, les tas de sable auxquels on a donné la forme d'un *stūpa*, et, dans un seul cas, la Roue de la Loi (*dharmacakra*). Une constatation s'impose, en parfait accord avec les données de l'archéologie : nulle part, dans ces centaines de contes, il n'est fait la moindre allusion à une image, peinte ou sculptée, représentant un Bouddha ou l'un de ses saints disciples.

Les statistiques que l'on peut tirer, tant des protagonistes qui manifestent leur respect que des objets symbolisant les Bouddhas, indiquent clairement qu'un grand nombre de ces légendes, sinon la plupart, ont été imaginées par des moines forestiers (*āraṇyaka*), menant une vie très austère, loin des agglomérations aryanisées, en des régions incultes et presque désertes, où ne demeuraient que quelques ascètes hétérodoxes, épris eux aussi de solitude, et de petits groupes de sauvages chasseurs. Ces ermites bouddhiques, qui s'étaient retirés ainsi pour méditer longuement et tranquillement, sans être importunés par les fidèles laïcs, attachaient plus d'importance à l'Éveil et à l'Extinction suprême qu'à la prédication, ce qui peut expliquer le nombre important des contes où l'objet vénéré est un *stūpa* ou un arbre de l'Éveil, et même des haillons, symboles d'austérité, alors que la Roue de la Loi, rappelant le premier sermon du Bouddha, n'y apparaît qu'une seule fois. Cela prouve aussi que ces moines forestiers adonnés essentiellement à la méditation, et auxquels on doit aussi plusieurs ouvrages littéraires célèbres de cette époque, comme le *Suttanipāta*, jouissaient alors d'un grand prestige.

Les actes cultuels décrits par ces légendes sont, eux aussi, très variés et l'on peut les répartir en deux groupes principaux : les offrandes et les autres manifestations de vénération.

Parmi les offrandes utiles, les plus nombreuses de beaucoup et les plus diverses sont celles de nourriture. Quelquefois, les contes précisent les quantités ainsi données et les circonstances de ce don, mais ces quantités sont alors généralement minimales et il s'agit très rarement d'un repas complet. La seule céréale mentionnée est le riz, ce qui donne une indication sur l'origine géographique de ces légendes, mais les aliments les plus fréquem-

ment offerts, et de beaucoup, sont les fruits, dont on trouve les noms d'une quarantaine d'espèces, les mangues et les figues venant nettement en tête pour le nombre des cas. Les autres végétaux comestibles figurent beaucoup plus rarement parmi les offrandes, et la viande, dont on ne précise jamais la nature, exceptionnellement, le poisson une seule fois. Malgré le climat tropical, les donateurs ne pensent guère à désaltérer les saints bouddhiques car la boisson, presque uniquement de l'eau, n'est mentionnée qu'une dizaine de fois, mais il est vrai que les Bouddhas et leurs disciples pouvaient d'eux-mêmes étancher leur soif en puisant l'eau d'une rivière ou d'un étang voisins.

Les offrandes de vêtements sont assez rares mais variées. Les unes conviennent typiquement à des ascètes, pagnes d'écorce, peaux d'antilopes, haillons ramassés sur les tas d'ordures ou dans les cimetières (*pāmsukūla*), les autres sont des pièces d'étoffe de grande valeur, en lin, en soie, ou de nature divine lorsqu'elles sont offertes par des génies.

Les dons de bâtiments sont plus nombreux et plus divers, comme si l'on avait voulu attirer spécialement l'attention des riches fidèles sur cette classe d'offrandes. Il s'agit de bâtiments déjà existants ou que l'on construit spécialement pour un Bouddha ou des moines, de terrains, très rarement de jardins, mais toujours pourvus d'arbres au feuillage épais, ou bien encore on plante un arbre de cette sorte. Les bâtiments dont il est le plus souvent question sont les plus simples, ce sont d'humbles huttes (*kuṭi*) de petites dimensions, où un seul ascète peut passer la saison des pluies. Une seule fois, il s'agit de l'aménagement d'une caverne (*leṇa*) et cela prouve que la très grande majorité de ces contes ont été inventés dans une région de plaine. Les cellules et les monastères en briques ou en pierre sont très rares, et tout autant les salles de prédication et les réfectoires, les infirmeries et les puits, les huttes du feu et les promenoirs. Il était apparemment plus méritoire de construire une barrière autour d'un *stūpa* ou d'un arbre d'Eveil, et d'élever un tumulus symbolique, de petites dimensions, généralement en sable ou, comme l'archéologie nous l'apprend, taillé dans le roc d'une colline. On pouvait aussi contribuer plus modestement à ces travaux en offrant un pilier, une seule brique, du mortier, ou en réparant les édifices déjà existants.

Le mobilier offert aux saints bouddhiques était simple et peu varié, constitué essentiellement par des lits et des sièges, c'est-à-dire généralement une simple natte, un carré d'étoffe ou une jonchée d'herbe. Les autres ustensiles qui leur étaient donnés sont surtout des bols (*pātra*), des pots, des éventails, et aussi des lampes dont la plupart sont du reste déposés devant les *stūpa* ou les arbres d'Eveil.

Les dons de remèdes contre les maladies, dernière catégorie d'objets nécessaires à la vie des ascètes bouddhiques, sont rares et peu variés : miel, beurre clarifié, huile de sésame, certains fruits.

Les offrandes sans caractère directement utilitaire et ayant une nature essentiellement honorifique sont très nombreuses et fort diverses. Les plus fréquemment citées, et de beaucoup, sont les fleurs, dont on relève dans les contes une soixantaine d'espèces, en tête desquelles viennent les quatre sortes de lotus. Elles sont présentées soit par unités, soit en bouquets ou en guirlandes, soit jetées en l'air où elles demeurent suspendues, formant un dais au-dessus de la tête d'un Bouddha, soit répandues sur le chemin suivi par celui-ci, sur son siège ou sur ses pieds.

Les autres offrandes honorifiques sont nettement plus rares dans les contes que les fleurs, qui sont les offrandes types. Ce sont, par ordre décroissant de fréquence, les parfums, les objets précieux et les autres preuves matérielles de respect. Les parfums apparaissent surtout sous forme de bois de santal ou d'eau parfumée, exceptionnellement sous l'aspect de fumée d'encens. Les sept matériaux précieux servent à faire des bijoux divers ou à orner des sièges, des parasols, des barrières. Les parasols et les drapeaux, insignes de souveraineté, sont offerts aux Bouddhas durant leur vie ou plantés sur leur *stūpa* après leur disparition. On peut aussi donner aux premiers un bouquet de plumes de paon ou dresser devant un *stūpa* un arbre aux branches duquel on suspend des étoffes de prix et des objets précieux. Exceptionnellement, on donne à un Bouddha un cheval ou un éléphant, insignes de royauté. Les offrandes de musique sont mentionnées très rarement, ce qui est surprenant, et il s'agit toujours du son de la conque lorsqu'on en précise la nature, mais les chants sont réservés aux oiseaux.

L'offrande de service, et non d'objet, est aussi un acte méritoire dont les contes nous présentent des exemples nombreux et divers. Souvent, le fidèle sert le Bouddha ou un moine comme un domestique, pendant un temps plus ou moins long, plus particulièrement lorsqu'il lui offre l'hospitalité. Tout aussi fréquemment, il lui sert de passeur pour franchir une rivière, dans sa barque ou, comme saint Christophe, sur son dos. Il peut aussi lui indiquer la bonne route, l'éventer, tenir au-dessus de lui un parasol ou un dais, allumer ou éteindre le bûcher funèbre d'un saint ascète, nettoyer ou réparer sa hutte, un *stūpa* ou un autre bâtiment monastique, raccommoder ou laver les vêtements d'un Bouddha ou d'un moine.

Enfin, certains actes pieux ont une nature plus spirituelle et sont liés plus étroitement à l'essence de la religion bouddhique. Ce sont d'abord ceux qui expriment directement le respect, à savoir le salut des deux mains jointes (*añjali*), plus rarement la prosternation, les paroles ou les chants de louanges,

improvisés ou récités. L'audition attentive d'un sermon, l'observance rigoureuse des préceptes moraux, et tout particulièrement ceux de l'*uposatha*, plus nombreux et plus sévères, sont aussi considérés comme des actes cultuels produisant de grands mérites (*punya*).

Cependant, dans toutes ces manifestations de vénération, offrandes, dons, services, gestes d'hommages ou chants de louanges, ce qui crée vraiment ces mérites, c'est la bonne pensée (*kuśala citta*), pure et désintéressée, qui en est la cause. C'est pourquoi, dans d'autres cas assez nombreux, cette bonne pensée, acte mental (*manaskarman*), suffit à produire des avantages équivalents. Il en est ainsi lorsqu'un homme, en diverses circonstances, concentre sa pensée sur la personne ou les vertus du Bouddha, médite sur tel ou tel point de son enseignement, le vénère en son cœur, désire le voir, se réjouit ou s'émerveille des prodiges causés par le Bienheureux, les fait connaître et les explique à autrui, ou quand, apprenant le *parinirvāna*, il s'en afflige.

Derrière ces légendes, qui visent ouvertement à inciter les laïcs à suivre les exemples ainsi donnés et n'oublent pas de vanter, pour cela, les merveilleux avantages obtenus par les personnages auteurs des pieuses actions qui y sont racontées, on distingue des intentions plus cachées et divergentes. D'abord, on veut assurer le ravitaillement des moines en objets nécessaires à leur subsistance par les dons des laïcs. Ensuite, on veut confirmer le statut social élevé des premiers, indispensable à leur sécurité et à leur tranquillité, en invitant les seconds à prodiguer aux ascètes bouddhiques et à leur maître, même disparu, les marques les plus variées du plus profond respect. Enfin, pour lutter contre le désir des avantages nés des actes méritoires qui pourrait être le mobile de ces derniers, on rappelle ici et là que c'est la bonne pensée, désintéressée, qui crée justement ces mérites, et plus précisément ceux qui font avancer l'être sur la Voie de la Délivrance.

Inventés principalement par des moines forestiers menant une vie très austère, et plus généralement dans des régions et à une époque où ces ascètes bouddhiques étaient considérés et respectés comme les plus vénérables des disciples du Bouddha, ces contes reflètent, dans leur grande majorité, un type d'existence monastique très simple. La nourriture y est frugale, les vêtements faits de haillons ou de matériaux grossiers, des huttes fragiles servent d'habitation, le mobilier est réduit au strict nécessaire, si bien que les plus pauvres des laïcs peuvent, par leurs dons les plus humbles, satisfaire les besoins de ces ascètes, Bouddhas antérieurs ou saints moines, et acquérir, ce faisant, des mérites considérables. D'autres documents, provenant de milieux différents, mais sensiblement de la même époque, nous feront connaître de tous autres aspects du culte bouddhique dans les deux derniers siècles avant notre ère.

PUBLICATIONS

— *Le bouddhisme antique et le martyre* (Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech, Paris, 1974, p. 7-15).

— *La jeunesse du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens* (*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. LXI, Paris, 1974, p. 199-274).

— *Le Parinirvāṇa du Buddha et la naissance de la religion bouddhique* (*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. LXI, Paris, 1974, p. 275-299).