

Etude du Bouddhisme

M. André BAREAU, professeur

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

La VIII^e partie de ce long et important *sūtra* contient l'épisode qui est le cœur, l'origine de l'ouvrage tout entier dans les six versions qui nous en ont été conservées : la « grande Extinction complète » du Buddha, c'est-à-dire sa mort, sa délivrance après laquelle, selon les convictions bouddhiques, il n'est plus rené nulle part. C'est du reste cet épisode qui donne son nom au *sūtra* : *Mahāparinirvāṇa*.

Cette VIII^e partie contient dix-neuf épisodes, dont quatorze sont racontés par les six versions, ce qui est une forte proportion si l'on compare avec les VI^e et VII^e parties, très longues elles aussi. L'ordre dans lequel sont disposés ces épisodes varie beaucoup entre les six versions, ce qui fournit des indications intéressantes sur les étapes successives de la formation de notre *sūtra*. La version chinoise A est ici la plus aberrante, allant jusqu'à faire glisser deux épisodes de la VIII^e à la VII^e partie, mais elle fut manifestement remaniée assez tard en ce sens, pour des raisons valables.

Le nombre des textes parallèles, suppléments aux six versions, est ici assez important et, à une seule exception près, sans grand intérêt d'ailleurs, ce sont tous des *sūtra*. On peut en déduire que les épisodes composant cette VIII^e partie ont été imaginés et conservés par des moines prédicateurs de la doctrine, *sūtra-bhāṇaka*, et non par des moines chargés d'enseigner la discipline, *vinaya-bhāṇaka*. La IX^e partie, qui raconte les funérailles du Buddha, est au contraire très probablement l'œuvre de ces derniers.

Presque tous ces textes parallèles forment des séries, toutes très courtes, de trois épisodes, sauf celle de l'*Ekottara-āgama* chinois, qui en contient treize mais est très tardive puisqu'elle comprend trois épisodes inconnus des six versions de notre *sūtra*. On peut considérer les autres séries, sauf une, comme des

ébauches partielles de la VIII^e partie du *Mahāparinirvāṇasūtra* (= *MPNS*), qui nous apportent, par conséquent, de précieuses indications sur les étapes de la formation de celle-ci.

Le résultat le plus surprenant de leur étude concerne la scène de l'Extinction complète du Bienheureux. Quoique celle-ci soit évidemment le point de départ du *MPNS*, auquel elle a donné son titre, elle est réduite, dans ces anciennes séries, à une simple et très brève mention de cet événement capital que fut la mort du Buddha, alors qu'elle est longuement racontée, avec d'abondants détails, dans les six versions de notre *sūtra*. Cela se comprend aisément puisque le Bienheureux est demeuré silencieux pendant son agonie et que personne n'a pu savoir, même parmi les témoins directs de celle-ci, quelles furent alors les pensées et les sentiments du Buddha. Pendant longtemps, plus d'un siècle sans doute, les disciples se résignèrent à tout en ignorer, d'où la brève et sèche mention que nous trouvons dans leurs œuvres.

Si l'on met de côté cette simple et courte phrase, il semble bien que les deux épisodes les plus anciens de la VIII^e partie du *MPNS*, en somme la première ébauche de celle-ci, soient ceux qui racontent la visite et l'ordination de Subhadra, c'est-à-dire la toute dernière ordination opérée par le Bienheureux, comme si l'on avait jugé de la plus haute importance de conserver le souvenir de l'homme assez heureux pour avoir bénéficié *in extremis* de cette faveur.

Peu après, on ajouta deux autres épisodes, l'un contant l'arrivée du Buddha à Kuśinagara, la veille de sa mort, et l'autre décrivant certaines des réactions des fidèles aussitôt après le Parinirvāna. Le premier est d'un type très courant dans le Canon bouddhique et il continuera par la suite à servir d'introduction à la VIII^e partie, car il précise l'endroit exact où va avoir lieu l'Extinction complète. Le second raconte, sous une forme encore simple et brève, quoique certainement imaginaire, l'accomplissement du rite funèbre par lequel les proches d'un défunt manifestaient leur peine, regrettant la disparition de leur parent ou ami et vantant ses vertus ou ses exploits. Ces quatre épisodes devaient constituer toute la VIII^e partie, et même tout le *MPNS*, vers la fin du v^e siècle avant notre ère, un peu plus d'un demi-siècle après le Parinirvāna du Bienheureux.

Au cours de la première moitié du siècle suivant, on ajouta séparément, dans un ordre chronologique qu'il nous est impossible de préciser, quatre nouveaux épisodes, dans lesquels le Buddha console son cousin Ānanda, puis loue hautement les qualités exceptionnelles de celui-ci, reçoit la visite des Malla habitant Kuśinagara et adresse enfin ses derniers conseils à ses disciples. Les deux premiers, qui sont liés par un rapport évident, semblent avoir été inventés par les disciples indirects d'Ānanda, dans l'intention de défendre la mémoire de leur maître, qui était l'objet d'attaques de la part des disciples de Mahākāśyapa. Le troisième est d'un type fort courant dans les textes canoniques, à savoir la visite au Buddha des habitants de l'agglomération près de

laquelle il fait halte. Le dernier est l'élément final du testament spirituel du Bienheureux, dont les autres parties sont dispersées dans les sept premières parties du *MPNS*, ou plutôt, car celles-ci n'étaient pas encore constituées, il en est l'élément le plus ancien.

Au milieu du quatrième siècle avant notre ère, une trentaine d'années avant que Candragupta Maurya n'ait fondé son vaste empire, réalisant ainsi pour la première fois le rêve et l'idéal des rois *cakravartin*, le *MPNS* ne comprenait encore qu'une seule partie, qui deviendrait plus tard la VIII^e, et qui n'était encore constituée que par les huit épisodes précédemment examinés. Ceux-ci forment donc le noyau véritable, non seulement de cette huitième partie, mais encore de tout notre *sūtra*. Nous avons donc là une étape capitale de la formation progressive de celui-ci, car c'est sur cette série de huit épisodes que vont se greffer, peu après, deux autres séries qui seront les ébauches ou les noyaux des futures VI^e et IX^e parties.

Ces huit épisodes, du moins dans leurs versions les plus anciennes et leur signification originelle telles qu'on peut les restituer par l'analyse comparée, sont exempts de tout élément prodigieux ou intrinsèquement légendaire, ne serait-ce que la glorification exagérée du Bienheureux et de ses moines : ils sont tous parfaitement vraisemblables, ce qui ne signifie pas pour autant qu'on doive les regarder comme des documents historiques. Ils sont les fruits et les reflets d'un bouddhisme ancien, antérieur à l'avènement des Maurya, où le Buddha était encore considéré et dépeint comme un homme et non pas comme un personnage surhumain, divinisé, comme le maître qu'il a dû être, certes respecté, vénéré, mais non pas encore assimilé aux plus puissants des hommes, aux rois *cakravartin* dominant tout le monde connu des Indiens.

Les noyaux des VI^e et IX^e parties du *MPNS* contiennent au contraire des épisodes manifestement légendaires, faisant du Bienheureux un surhomme capable de causer un tremblement de terre ou méritant des funérailles dignes d'un empereur. Cela montre clairement qu'ils furent ajoutés à la VIII^e partie après que celle-ci eût été constituée par les huit épisodes que nous venons d'examiner.

Durant le siècle qui suivit, et surtout, semble-t-il, sous le règne des deux premiers empereurs maurya et le début de celui d'Asoka, on ajouta six autres épisodes à cette VIII^e partie. Comme les huit premiers, ils appartiennent aux six versions du *MPNS*, ce qui prouve bien qu'ils sont antérieurs à la grande dispersion de la Communauté qui résulta du zèle d'Asoka. Ils concernent la conduite du moine Upavana qui mécontente les dieux, l'énoncé par le Buddha des règles à observer pour ses funérailles, l'explication du choix de Kuśinagara comme lieu du Parinirvāṇa, les dernières paroles du Bienheureux, le récit détaillé de son Extinction complète, enfin les reproches adressés par les vieux moines aux plus jeunes qui pleurent la mort de leur Maître.

Le premier de ces six nouveaux épisodes copie le récit des funérailles contenu dans la IX^e partie et lui est donc postérieur ; par la pompe déployée pour cette cérémonie, il fait du Bienheureux l'égal du roi *cakravartin*, c'est-à-dire d'un empereur maurya. La scène dont le moine Upavana est le héros a pour but de faire savoir que les dieux sont accourus en foule, invisible mais immense et compacte, rendre un dernier hommage au Buddha dont ils reconnaissent ainsi la suprématie. Les explications données du choix de Kuśinagara, pauvre bourgade, appartiennent elles aussi à la légende puisqu'elles ne sont autres que le *jātaka* de Mahāsudarśana, souverain universel qui, dans un passé fabuleusement lointain, avait installé à cet endroit sa capitale, vaste et splendide. Les dernières paroles du Buddha visent à faire savoir que tous les moines présents connaissent et comprennent parfaitement la doctrine du Salut, donc que la tâche d'enseignement du Bienheureux est achevée et que celui-ci peut enfin jouir sans aucun regret de la paix ineffable du Parinirvāṇa. La description détaillée de ce dernier repose apparemment sur des spéculations ayant pour objet les rapports entre l'Extinction complète du saint bouddhique et les exercices de méditation qui lui ont permis d'atteindre ce but. Les remontrances des vieux moines aux jeunes disciples veulent rappeler que les véritables fils spirituels du Buddha doivent accepter avec résignation les effets de l'impermanence, si pénibles soient-ils, pour obtenir la sérénité imperturbable de la Délivrance finale.

Quatre de ces six épisodes sont manifestement légendaires et mettent en scène un Buddha surhumain, voire divinisé, bien différent du maître qui était le héros des huit premiers récits. Les deux autres, qui citent les dernières paroles du Bienheureux et les reproches des doyens aux jeunes moines, ne sont certes aucunement invraisemblables en eux-mêmes mais ont très probablement été inventés sur la base de considérations doctrinales.

Après le règne d'Aśoka enfin, ou au plus tôt à la fin de celui-ci, on ajouta à certaines versions du *MPNS* les épisodes suivants : le sermon sur le comportement des moines envers les femmes, la description des prodiges variés ayant marqué l'arrivée du Bienheureux à Kuśinagara, la prédication sur les quatre grands lieux de pèlerinage et les mérites qu'on peut en retirer, l'énumération des quatre sortes de personnages dignes qu'on élève un tumulus (*stūpa*) sur leurs restes corporels, divers conseils de morale et de dévotion adressés aux fidèles laïcs.

Le sermon sur le comportement des moines envers les femmes est une invention de moines austères et misogynes. La description des prodiges apparus lors de l'arrivée du Buddha à Kuśinagara est une pure légende destinée à rendre plus solennel le Parinirvāṇa qui aura lieu quelques heures plus tard. La prédication sur les quatre principaux lieux de pèlerinage vise à donner une sanction canonique, par la bouche même du Bienheureux, à une pratique religieuse déjà fort répandue parmi les dévots. Le sermon sur les quatre personnages

dignes d'un *stūpa* est l'un des textes canoniques, assez nombreux, revendiquant pour le Buddha, et même, ici, pour ses plus saints disciples, l'égalité avec les souverains temporels les plus puissants, comme l'étaient les premiers empereurs maurya. Les conseils aux laïcs reconnaissent le bien-fondé de certaines pratiques cultuelles, comme le faisait le sermon sur les quatre grands lieux de pèlerinage, avec lequel ils paraissent bien avoir une origine commune. A part le premier, qui est tout à fait vraisemblable et reflète du reste une tendance austère appartenant au bouddhisme le plus authentique, ces épisodes visent tous à la glorification et au culte du Buddha devenu surhomme, voire dieu, et correspondent bien à l'idée que les fidèles de cette époque déjà tardive se faisaient du Bienheureux.

Comme ceux des autres parties du *MPNS*, ces épisodes évoluèrent avec le temps, entre l'époque où se forma leur version primitive et celle où ils se fixèrent dans les récits qui nous sont parvenus. Chacun d'eux subit plus ou moins d'additions et de remaniements, que l'étude comparée des six versions et des textes canoniques parallèles permet de déceler dans une large mesure. Ces transformations furent parfois telles que la signification originelle de certains d'entre eux fut remplacée par une autre, toute différente, adaptée à la nouvelle conception que l'on avait alors de la personne du Buddha, et que des épisodes vraisemblables devinrent de pieuses et naïves légendes.

La place nous manque ici pour résumer les résultats auxquels nous a permis d'atteindre l'étude minutieuse de chaque épisode de cette VIII^e partie, mais il convient cependant de signaler le plus important d'entre eux. De toute cette partie du *MPNS* en effet, on ne peut retirer qu'une seule information à laquelle on puisse accorder un caractère historique : c'est à Kuśinagara, ou plus précisément aux abords immédiats de cette modeste bourgade des Malla, que le Buddha est mort, est entré dans le Parinirvāṇa. Tout le reste doit être considéré comme le produit de l'imagination de disciples vivant plusieurs décennies, voire plusieurs siècles, après la disparition du Bienheureux.

Cependant, cette vingtaine d'épisodes, parfois assez longs, n'en est pas pour autant négligeable, car leur étude nous renseigne abondamment sur l'évolution des idées, des croyances et des pratiques, disciplinaires ou cultuelles, au cours des cinq ou six siècles qui séparent le Parinirvāṇa du moment où ces récits transmis oralement se sont figés définitivement sous la forme de textes écrits, ceux qui nous ont été conservés.

II. — *La religion bouddhique durant les deux siècles qui ont suivi la mort d'Asōka* (suite et fin).

Dans leur grande majorité, les centaines de légendes édifiantes contenues dans les parties tardives du Canon pâli nous avaient renseignés, l'année pré-

cédente, sur les croyances et les pratiques dévotes des couches les plus humbles de la population indienne. Nous aurions pu en déduire que le bouddhisme de cette époque était devenu essentiellement une religion populaire, délaissée avec quelque dédain par les gens des hautes classes de la société, si nous n'avions pas prêté attention à l'origine de ces contes. Ces derniers ont été inventés et conservés, en effet, surtout par les moines ascètes forestiers (*āraññaka*), vivant dans la solitude de la jungle pour y pratiquer à leur aise les méditations et qui n'avaient guère de relations qu'avec les habitants des régions incultes ou peu fertiles, chasseurs des tribus autochtones ou paysans cultivant les terres ingrates qu'ils avaient défrichées. Ces ascètes ne fréquentaient ni les princes ni les riches habitants des villes, dont ils se tenaient soigneusement écartés pour suivre l'austère voie de salut qu'ils avaient choisie.

D'autres documents, de sources très différentes, nous montrent que le bouddhisme continua à jouir de la faveur des couches supérieures de la société indienne pendant les deux derniers siècles avant notre ère. Les vestiges des nombreux, riches et imposants monuments bouddhiques construits à cette époque le prouvent à l'évidence, ainsi que divers ouvrages littéraires, et en premier lieu la célèbre légende de l'empereur Aśoka. Celle-ci nous a été conservée non seulement en sanskrit dans le *Divyāvadāna*, mais aussi dans diverses traductions chinoises. La version la plus ancienne, et du reste partielle, est sans doute celle qui fut incorporée, sous forme de deux *sūtra* (n^{os} 604 et 642) dans le *Samyukta-āgama* des Sarvāstivādin (n^o 99 de l'édition de Taishō Issaikyō, pp. 161 b - 170 c et 180 a - 182 a), et qui est donc très probablement antérieure au début de notre ère. En tout cas, la légende elle-même s'est formée durant les deux siècles qui ont suivi la mort du grand empereur, et c'est pourquoi nous devons l'examiner car elle nous apprend comment les fidèles de cette époque imaginaient sous quelles formes s'était manifestée la dévotion d'Aśoka et par conséquent quels actes de piété devaient accomplir les rois et les princes auxquels il était ainsi montré en exemple. Cette légende prouve que les efforts de propagande et d'édification du bouddhisme auprès de ceux-ci n'avaient pas diminué et n'étaient pas vains. Elle nous fournit en outre de précieuses informations sur les formes générales de la religion bouddhique de cette époque, en particulier sur les pèlerinages et les offrandes, et cela compense très largement les doutes qu'elle suscite quant au caractère historique des actes qu'elle attribue à l'empereur Aśoka.

Le *sūtra* n^o 604 appartient au genre, alors nouveau, de la prédiction (*vyākaraṇa*) attribuée au Buddha omniscient. Il commence par le conte célèbre du don de la poignée de poussière fait au Bienheureux par un enfant, auquel le Buddha prédit aussitôt qu'en conséquence de cette offrande si minime il deviendra un grand souverain nommé Aśoka, fidèle zélé et généreux de la Loi, et dont le Bienheureux raconte aussitôt, par avance et en grand détail, les actions dévotes. Notre *sūtra* ne diffère guère que par de légers détails du récit

correspondant du *Divyāvadāna*, lequel est trop célèbre pour que nous en donnions même un résumé, mais nous pouvons du moins signaler les principaux résultats de l'étude que nous en avons faite.

Selon la prédiction du Buddha, Aśoka se rendra en grande pompe auprès des huit tumulus (*stūpa*) élevés jadis sur les restes corporels du Bienheureux, il en ôtera les précieuses reliques et les partagera en 84 000 lots qu'il dispersera sur tout le territoire de son vaste empire, bâtissant au-dessus de chacun de ceux-ci un nouveau *stūpa*, offert à la vénération de ses sujets. Cela signifie que le grand souverain répandra parmi eux tous, non seulement la doctrine de salut prêchée par le Buddha, mais encore et surtout le culte de celui-ci, représenté par ses reliques et par les tumulus qui les contiendront.

Ensuite, guidé par le saint moine Upagupta, qui sera un « Buddha sans les marques », il accomplira un long pèlerinage qui le mènera à tous les endroits où le Bienheureux a accompli quelque action mémorable. En chacun d'eux, il élèvera un monument commémoratif (*caitya*), se prosternera et déposera de riches offrandes, et parfois il interrogera le génie gardien de ce lieu saint, qui fut témoin de l'exploit ici accompli par le Buddha. Le long récit de ce voyage permet de dresser une liste, sans doute assez complète, des lieux de pèlerinage bouddhique au 1^{er} siècle avant notre ère et des actes cultuels que l'on devait accomplir en chacun d'eux. Ils se sont beaucoup multipliés depuis deux siècles et sont particulièrement nombreux autour de Kapilavastu et d'Uruvilvā. Nous pouvons aussi juger, par cela-même, du développement de la biographie légendaire du Bienheureux, notamment des parties de celle-ci qui concernent la jeunesse du Bodhisattva, la quête de l'Eveil et les premières conversions après celui-ci.

Aśoka se rendra ensuite en pèlerinage auprès des *stūpa* contenant les restes des principaux disciples directs du Bienheureux, et la valeur plus ou moins grande des offrandes qu'il y déposera nous renseigne sur le degré de popularité de ces grands saints, en tête desquels et loin devant les autres vient Ānanda.

Il se montrera aussi extrêmement respectueux et généreux envers la Communauté des moines et la prédiction attribuée au Bienheureux nous renseigne en détail sur ce que doit être le comportement d'un prince bouddhiste envers celle-ci, sans se soucier de mener rapidement à la ruine son royaume et ses sujets, ce qui causera par la suite bien des désagréments aux princes assez bigots et irréflichés pour vouloir imiter l'exemple ainsi donné.

L'empereur aura une dévotion toute particulière pour l'arbre de la Bodhi, au point de délaisser son épouse principale qui, poussée par la jalousie, tentera de tuer le saint végétal. Sur ce point aussi, les auteurs de la légende ont perdu le sens de la mesure et de la réalité, quoique les excès de la dévotion, comme de toute passion, n'appartiennent pas tous au domaine de la fable. En tout cas,

ce récit nous apprend qu'elles étaient les formes du culte de l'arbre de l'Eveil dans les dernières décennies avant notre ère et quelle place importante il occupait alors dans la religion bouddhique.

La plupart des *Vinayapiṭaka*, ces volumineux recueils des règles auxquelles les moines doivent se soumettre jusque dans les moindres détails de leur vie, contiennent de nombreuses informations sur la construction et le culte des *stūpa* tels qu'ils étaient accomplis autour du début de notre ère. Nous avons consacré un long article à cette question il y a quelques années et n'y reviendrons donc pas ici. Pendant les cours, nous avons, bien entendu, utilisé ce travail en le complétant avec des données nouvelles et surtout les réflexions que nos recherches menées entre temps sur des sujets voisins nous ont suggérées.

En particulier, les textes, assez nombreux, qui mentionnent la présence d'une divinité mineure, Yakṣa, Nāga ou autre, dans ou auprès d'un *stūpa* ou d'un *caitya* bouddhique dont elle assume la garde avec un zèle indéfectible, ont attiré notre attention. Cette divinité est bien distincte de l'esprit du Buddha ou de l'*arhant* dont les reliques sont enfermées sous le tumulus ou qui a accompli quelque haut fait à l'endroit marqué par le *caitya*, puisque, dans le premier cas, le saint a disparu dans le *parinirvāṇa* et que, dans l'autre, il a quitté depuis longtemps le lieu ainsi consacré ; dans l'un comme dans l'autre cas, il est totalement et définitivement absent. Or, selon les croyances de l'Inde ancienne, chacun des lieux sacrés (*caitya*) reconnus par elles, arbres, bois, étangs, rochers, etc., était censé habité par une divinité qui en était le légitime et unique propriétaire et qui y recevait à ce titre un culte. Dans les lieux consacrés par le bouddhisme, *stūpa* ou *caitya*, l'être qui y était vénéré, Buddha ou *arhant*, était au contraire absent. Incapables de croire que de tels endroits aient été vides d'une présence surhumaine, les fidèles bouddhistes pensaient qu'ils étaient habités, comme les *caitya* non-bouddhiques, par des Yakṣa ou des Nāga qui, puisqu'ils ne pouvaient en être les véritables propriétaires et objets du culte, en étaient seulement les gardiens. Cette croyance eut d'autant plus de facilité à s'imposer que de nombreux lieux saints du bouddhisme antique n'étaient, selon toute probabilité, que d'anciens *caitya* de la religion populaire non-bouddhique et que, d'autre part, la propagande bouddhiste présentait les grands dieux, et à plus forte raison les divinités mineures, comme de fidèles et dévots bouddhistes, montrés souvent en exemple aux hommes. Mis ainsi sous la protection d'êtres disposant de pouvoirs surhumains, les *stūpa* et *caitya* bouddhiques étaient, du moins l'espérait-on, à l'abri des souillures, détériorations, destructions ou utilisations profanes que pouvaient vouloir leur infliger des ennemis du bouddhisme ou plus simplement des gens sans scrupules.

Pourtant, si l'on savait bien que la personne du saint bouddhique était définitivement et entièrement absente de ce monument, *stūpa* ou *caitya*, les dévots croyaient sentir, plus ou moins vaguement, que quelque chose d'indéfinissable,

émané de cette personne, demeurait attaché à celui-ci et même à tout objet, fût-il le plus profane et le plus naturel, qui en avait la forme. C'est, selon toute vraisemblance, ce qui explique le culte des tas de sable et l'interdiction de disposer sa nourriture en forme de tumulus avant de la manger, donc de détruire celle-ci. On retrouve ici, appliquée aux monuments bouddhiques, les très vieilles croyances, à la frontière de la magie et de la religion, sur lesquelles reposent le sentiment du sacré et les craintes et les interdits qui lui sont liés.

Dans les deux siècles qui suivirent la mort d'Asoka, les textes canoniques mentionnent pour la première fois des actes cultuels propres au bouddhisme et en rapport avec les morts. Ainsi apparaît, encore timidement, un aspect de la religion bouddhique qui ne cessera de prendre de l'importance avec le temps et qui en est devenu aujourd'hui, aux yeux des laïcs du moins, l'un des principaux, pour ne pas dire le principal.

Selon la stricte doctrine bouddhique, les morts ne pouvaient s'en prendre qu'à eux-mêmes des souffrances qu'ils enduraient et rien ni personne ne pouvait les en soulager, si peu que ce fût. En effet, la maturation des actes (*karma-vipāka*) est un phénomène absolument automatique et entièrement indépendant de la volonté des êtres comme de tout jugement des morts, si bien que ses conséquences, bonnes ou mauvaises, sont totalement inéluctables et rigoureusement personnelles.

Cependant, depuis bien longtemps, les Indiens de l'antiquité, poussés à la fois par leur affection envers leurs parents et amis décédés tout autant que par la crainte des morts, en particulier des revenants affamés (*preta*), avaient coutume d'offrir à ceux-ci, en diverses circonstances, des boulettes de nourriture (*piṇḍa*), de l'eau et d'autres choses jugées utiles. Il était d'autant plus difficile d'interdire aux fidèles bouddhistes d'agir ainsi qu'aux sentiments d'affection et de crainte qui les y poussaient s'ajoutait l'obligation, imposée par le Buddha à ses disciples, de manifester et de cultiver leur compassion (*karuṇā*) envers tous les êtres qui souffrent. Déjà, un *sūtra* probablement antérieur à Asoka reconnaissait que certains *preta* pouvaient effectivement calmer leur faim en mangeant les boulettes de nourriture déposées à leur intention et acceptait donc que les laïcs bouddhistes continuassent à observer cette coutume.

Celle-ci se heurtait cependant, nous venons de le voir, à la doctrine de la maturation automatique des actes et aussi à la croyance que les malheureux revenants affamés, ne possédant absolument rien, ne pouvaient donc rien donner et par conséquent acquérir en retour le moindre mérite (*puṇya*) capable d'alléger leurs souffrances.

Peu après le règne d'Asoka, des esprits ingénieux tournèrent cette double difficulté en donnant, non plus des boulettes de nourriture aux *preta* eux-mêmes, mais des offrandes, alimentaires ou autres, à des moines bouddhistes

« au nom » des revenants, qui devaient ainsi recevoir les mérites des dons ainsi faits. Sans doute furent-ils conduits à cette solution en réfléchissant à certaines cérémonies védiques et brahmaniques destinées elles aussi à apaiser les tourments des trépassés et dans lesquelles ceux-ci étaient représentés par des brahmanes bien vivants auxquels on donnait par conséquent la nourriture destinée aux morts.

D'après nos textes, peu nombreux mais très clairs, ces dons sont très variés mais tous de nature utilitaire, comme s'ils étaient directement transmis aux revenants qui souffrent de la faim, de la soif ou de la nudité qui les expose aux intempéries ; ils consistent en aliments, eau ou vêtements. Ils sont offerts soit au Buddha lui-même, soit à la Communauté dans son ensemble, soit à un moine particulier ou à un groupe de moines déterminé. Ils sont présentés le plus souvent par des parents des défunts supposés devenus *preta*, comme dans la vieille tradition indienne pré-bouddhique, ou par des amis des trépassés, ou encore par des étrangers compatissants, par des femmes comme par des hommes, par des moines comme par des laïcs. Bien entendu, tous les récits donnés en exemple par nos textes se terminent par le soulagement des maux dont souffraient les *preta* et même, dans plusieurs cas, par la renaissance de ces derniers parmi les dieux.

Ces dons présentés « au nom » des morts sont la plus ancienne forme des pratiques cultuelles bouddhiques concernant les défunts. Ils constituent en quelque sorte la première étape de la voie conduisant au « transfert des mérites » qui est le fondement théorique des rites funèbres qui ont pris tant d'importance dans le bouddhisme des âges postérieurs et qui manifestent le mieux la fameuse compassion bouddhique.

Comme tous les hommes des anciens temps, les fidèles bouddhistes de l'antiquité se sentaient menacés par toute sorte d'êtres et de puissances mystérieux et ils cherchaient à s'en protéger par des moyens magiques et religieux très divers. Pour autant que l'on en puisse juger par l'extrême rareté et la date tardive des textes canoniques qui nous renseignent sur la façon dont il répondit à ce besoin de sécurité de ses propres adeptes, il semble bien que le bouddhisme soit demeuré longtemps sourd à leur appel, puis n'ait accepté de satisfaire leurs demandes qu'avec beaucoup de circonspection et de réticences.

Seuls, quelques textes tardifs du Canon pâli et de rares traductions chinoises de *sūtra* nous renseignent sur les moyens de « protection » (*parittā*, *paritrāṇa*) préconisés par les moines pour écarter les menaces occultes. Tout ou partie de ces textes pâlis, et d'autres aussi, sont encore couramment utilisés de nos jours par les fidèles pour se mettre à l'abri des influences néfastes en des occasions très diverses et la récitation des *parittā* par un groupe de moines invités à cet effet est aujourd'hui l'une des cérémonies les plus importantes et les plus fréquemment accomplies du bouddhisme theravādin.

Bien que, de nos jours et depuis bien longtemps, la récitation de ces textes soit censée suffire à écarter les dangers redoutés, l'étude de ces *sutta* montre que les moyens de protection recherchés étaient en fait plus divers et plus complexes. Les uns étaient empruntés aux pratiques magiques ordinaires de l'Inde antique et reposaient notamment sur la puissance de certaines paroles prononcées avec quelque solennité, cette puissance résidant apparemment beaucoup plus dans les sons eux-mêmes que dans le sens des mots et des phrases, ou sur la véracité d'une déclaration, ce qui constituait une « action de vérité » (*satyakriyā, saccakiriya*). D'autres appelaient la protection des dieux en chantant leurs louanges et en leur promettant des offrandes ou en leur rappelant celles qu'on leur avait présentées dans le passé. Les derniers enfin étaient plus spécialement bouddhiques, comme les hommages rendus aux Trois Joyaux ou l'exaltation des vertus extraordinaires de ceux-ci, la concentration mentale sur l'amitié (*maitrī*) envers l'être dont on craignait la malveillance ou sur la victoire remportée par le Buddha sur les forces du mal. Souvent, plusieurs de ces moyens sont combinés, par exemple quand on déclare solennellement la vérité des qualités merveilleuses des Trois Joyaux, ce qui allie la puissance de « l'action de vérité » avec celle des mérites (*puṇya*) éminents produits par cet éloge. Parfois, comme dans le *Mahāmaṅgala-sutta* pāli, le Buddha enseigne à ses disciples que le meilleur de tous les moyens de protection est la pratique des vertus et la méditation des enseignements bouddhiques, qui mènent à la sagesse et à la sérénité inébranlable du saint délivré.

Les *Jātaka* contiennent, à côté de plusieurs textes utilisés comme *parittā*, de nombreux exemples de formules magiques, employées avec efficacité par les personnages de ces contes qui obtiennent, grâce à leur prononciation, la réalisation de leurs désirs les plus divers, dont beaucoup sont étrangers à l'esprit du bouddhisme, voire tout à fait opposés à celui-ci, comme trouver des trésors cachés, gagner au jeu de dés, attraper des animaux, remporter la victoire au combat, rendre malade ou même tuer un adversaire. Cela permet de replacer les *parittā* bouddhiques dans leur vrai contexte et de mieux comprendre qu'elles ne sont qu'une adaptation de méthodes très anciennes et fort employées dans l'Inde antique, qu'elles ont été en quelque sorte imposées par les inquiétudes quotidiennes des fidèles, et surtout des laïcs, contre tous les dangers auxquels ils étaient sans cesse exposés sans pouvoir les écarter par des moyens rationnels. Bon gré mal gré, la Communauté des moines se devait de protéger contre tous les maux qui les menaçaient ceux qui, selon la belle formule de déclaration de foi bouddhique, lui avaient fait confiance en « allant au refuge du Buddha, du Dharma et du Saṃgha ».

PUBLICATIONS

— *Les récits canoniques des funérailles du Buddha et leurs anomalies : nouvel essai d'interprétation* (*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. LXII, Paris, 1975, p. 151-189).

— *Sur l'origine des piliers dits d'Asoka, des stūpa et des arbres sacrés du bouddhisme primitif* (*Indologica Taurinensia*, volume II, 1974, Torino, 1975, p. 9-36).