

Histoire du monde indien

M. Gérard FUSSMAN, professeur

Cours : Les *Saddharmapuṇḍarīka* sanskrits (II).

La présentation générale du SP donnée à l'occasion du cours de 1995-96 (*Annuaire* 1995-96, 779-786), se terminait par une appréciation de la rupture qu'avait pu représenter en son temps l'apparition du SP. Contrairement à l'opinion la plus répandue, c'est un texte qui émane de milieux monastiques, ou en contact étroit avec les communautés monastiques, et qui s'adresse d'abord à des moines, secondairement à des laïcs : l'examen du vocabulaire technique, l'identité des grands interlocuteurs et la composition des assemblées ne laissent aucun doute à ce sujet. On ne s'étonnera donc pas de constater qu'aucun des éléments doctrinaux du SP ne soit à proprement parler nouveau : le SP reprend et combine autrement des éléments de doctrine déjà exposés dans les textes plus anciens du bouddhisme *hīnayāna*. La rupture n'est donc pas idéologique, mais religieuse : à partir d'éléments anciens, qui pouvaient chacun recueillir l'assentiment de l'ensemble de la communauté bouddhique, l'auteur ou les auteurs du SP produi(sen)t un texte dont l'atmosphère gnostique et mystique rompt tellement avec celle des textes anciens qu'il doit se présenter comme une deuxième révélation du bouddhisme. Ainsi se justifie la violence des attaques contre ceux des moines qui s'en tiendraient à la première. Le SP est, dans certaines de ses parties, un texte d'un pessimisme et d'un élitisme épouvantables, dont le(s) auteur(s) refusent et méprisent l'idéal relativement accessible de l'*arhant* pour exalter l'idéal humainement inaccessible du *bodhisattva* à la conduite difficile (*duṣkara-caryā*). L'opposition principale n'est pas tant entre l'idéal égoïste de l'*arhant* (considéré dans le bouddhisme ancien comme profitable à l'humanité entière) et l'idéal généreux du *bodhisattva* qu'entre l'espérance en une délivrance prétendument accessible, rapide et définitive d'une part et d'autre part le report à l'infini de la véritable délivrance, seulement possible pour des êtres d'exception et au prix d'épreuves dont l'esprit humain ne saurait voir la fin. Les fantasmagories des paradis du *mahāyāna* ont pour complément une vue apocalyptique du monde présent, et en sont la conséquence.

Malgré l'existence de l'expression *vaipulya-sūtrāni*, les *sūtra* du *mahāyāna* ne constituent pas une collection : chacun d'entre eux est un monde en soi qui n'expose pas **une** parole du Buddha, mais **la** parole du Buddha ; chacun d'eux contient toute la vérité de son enseignement, ou plus exactement la révélation pleine et entière et inaccessible à la raison de celui-ci. Les *sūtra* anciens ont pu être considérés comme l'exposition discursive et multiple de vérités philosophiques, comme l'exposé semi-rationnel d'une conception du monde. Les *sūtra* du grand véhicule sont eux censés révéler entièrement à l'intuition de l'auditeur une vérité unique que le discours humain ne peut exprimer et que ne complètent pas (sauf pour les philosophes et les commentateurs) les autres *sūtra*. Ce qui est proposé à l'auditeur d'un *mahāyāna-sūtra*, ce n'est pas de réfléchir sur lui et d'en ajouter le contenu à celui d'autres *sūtra*, c'est d'accepter et d'adorer ce *sūtra*, entièrement, sans souci de le compléter et moins encore d'en vérifier rationnellement l'enseignement (SP III, 145-149). Le bouddhisme japonais nous donne une image semble-t-il assez proche de ce que fut le *mahāyāna* ancien : le principal objet de méditation et de dévotion est un texte unique, que seuls les érudits de la secte songent à intégrer au plus vaste ensemble, qui reste abstrait, des *mahāyāna-sūtra*. Dans ces conditions, l'interrogation ne doit pas porter sur la date du *mahāyāna*, mais sur celle de l'apparition de ses textes de base dans la version la plus ancienne qui en soit parvenue jusqu'à nous. Sur la genèse et les différentes étapes de cette version la plus ancienne, on en est malheureusement réduit à des suppositions plus ou moins vraisemblables.

Bien qu'il faille poser à l'origine d'un texte comme le SP la vision mystique d'un individu, préservée et augmentée par le groupe au début nécessairement restreint de ses disciples, bien qu'il s'agisse donc d'une composition individuelle et locale, les *mahāyāna-sūtra* ne contiennent aucun indice matériel qui puisse nous renseigner sur les circonstances, ni sur le lieu de leur composition. Ils nous apparaissent comme intemporels et pan-indiens, ce qui explique que les savants ne s'accordent pas sur leur date et qu'on ait pu leur assigner comme origine géographique des régions aussi différentes que le pays Andhra et le Cachemire. On considère généralement que les *prajñā-pāramitā-sūtra* sont antérieurs au *Sukhāvativyūha* et au SP. Il s'agit d'une pétition de principe reposant sur le fait avéré qu'un texte comme le SP suppose l'existence de la doctrine exposée dans les *prajñā-pāramitā-sūtra*. Mais l'existence du concept ne préjuge pas de l'existence des textes qui en font le cœur de leur enseignement. Ce qui différencie les *prajñā-pāramitā-sūtra* du SP, c'est que les premiers sont plus philosophiques, et le second plus merveilleux et plus ésotérique. Ils appartiennent à des catégories littéraires et relèvent de sensibilités religieuses différentes. Ni les uns ni les autres ne supposent l'existence des précédents. Ceci dit, on ne doutera pas que le très philosophique *Vimalakīrti-nirdeśa*, qui renvoie souvent à l'enseignement des *sūtra* du *mahāyāna* (par exemple, pp. 334 et 377-382 de la traduction par Mgr. Lamotte), ne soit un texte relativement tardif. Mais on ne peut préciser davantage cette chronologie relative qui fait par ailleurs abstraction des possibilités de contamination et d'interpolation.

Le meilleur indice extérieur est fourni par la date des plus anciennes traductions chinoises qui cependant reflète la popularité d'un texte, ou la préférence d'un individu pour celui-ci, pas la priorité des originaux. Lorsque de cette traduction chinoise il ne reste que la date, on ne peut même pas affirmer que le texte traduit ait été en tous points identiques à celui dont nous possédons des versions plus tardives. Il existe quelques indices extérieurs indiens, mais leur interprétation est difficile. La croyance en l'existence du paradis d'Amitābha est ainsi attestée par un relief gandharien daté de l'an 5 (G. FUSSMAN, dans *Investigating Indian Art*, Berlin 1987, 72-74) et une inscription brāhmī de l'an 26 (G. SCHOPEN, *JIAS* 10, 1987, 99-134), dates qui renvoient à l'ère de Kaniṣka dont le point de départ est très contesté. Mais ces deux témoignages très succincts, s'ils attestent de la réalité de la dévotion à Amitābha vers l'an 100 de n.è., ne garantissent pas pour autant l'existence des deux versions conservées du *Sukhāvaiṭṣyūha*, dont l'une fut traduite pour la première fois en chinois par An Shi Kao entre 147 et 167. Pour le SP, on ne dispose jusqu'à présent d'aucun témoignage plastique ou épigraphique comparable.

L'indice le plus sûr reste donc, pour certains de ces textes, la langue dans lesquels ils sont écrits. L'utilisation comme langue religieuse d'un moyen-indien progressivement sanskritisé est maintenant épigraphiquement attestée dès les environs de n.è. (inscription de Senavarma, datant des années 30 : FUSSMAN, *BEFEO* 1982, 1-46), ce qui suggère la possibilité que le SP ait pu exister dès cette date. On pourrait sans doute préciser davantage en comparant les formes moyen-indiennes de ses strophes avec les inscriptions datées, mais il faudrait pour cela que l'on disposât d'une édition critique du texte. On peut en tout cas constater que la langue des *gāthā* du SP et celle des inscriptions du I^{er} siècle de notre ère se caractérisent par la même multiplication de formes, et en particulier de désinences, moyen-indiennes concurrentes.

De tout ceci, il résulte que l'existence de la traduction chinoise de Dharmarakṣa permet d'affirmer que le SP se présentait dès avant 286 de n.è. sous une forme très proche de celle que nous lui connaissons aujourd'hui en sanskrit : sur le plan doctrinal, une édition critique a peu de chance d'apporter des nouveautés. Mais elle peut nous renseigner sur la préhistoire d'un texte qui, dans sa forme actuelle, peut remonter au début du I^{er} siècle de n.è. et dont certaines *gāthā* pourraient être plus anciennes encore.

*

L'étude de la traduction de Dharmarakṣa permet surtout de confirmer que les huit derniers chapitres du SP sont des ajouts relativement récents (*infra*) : ils en ont effectivement l'apparence, mais il est heureux qu'une étude philologique puisse confirmer ce qui autrement ne serait qu'une impression. Il existe en fait fort peu d'études philologiques sérieuses portant sur l'ensemble de la traduction manuscrite du SP : le travail pionnier de Willy BARUCH, *Beiträge zum Saddhar-*

mapuṇḍarīkasūtra, Leiden 1938, n'a pas été poursuivi. Les tentatives de reconstruction d'un texte antérieur à celui traduit par Dharmarakṣa relèvent surtout de ce que les anglo-saxons qualifient souvent de *higher criticism*, expression qu'on peut traduire en français par « critique d'humeur » et qui s'oppose à *lower criticism* ou « critique philologique ». Comme son nom l'indique, le *higher criticism* fait appel à l'intelligence et à la sensibilité du critique qui, parfait connaisseur du texte et des textes apparentés, y décèle des contradictions de doctrine ou des disparités de style révélatrices de l'intervention d'un ou plusieurs autres auteurs. En retirant ces ajouts, ces interpolations, ou ces erreurs de transmission du texte, on aboutit à une version plus ancienne et plus proche de ce que dut être « l'original » (*Ur-text*). Pour le SP, cela aboutit généralement à distinguer deux parties dont la première est constituée des 12 premiers chapitres du texte sanskrit (I-XI du texte de Kumārajīva), à éliminer la prose aujourd'hui considérée comme paraphrase tardive des *gāthā*, supprimer les *gāthā* les plus sanskritisées, faire disparaître les contradictions s'il en reste. On obtiendrait ainsi le noyau le plus ancien du SP.

Cette méthode suppose qu'on puisse traiter le SP comme une œuvre littéraire dont l'auteur serait unique alors qu'il s'agit d'un texte religieux à l'origine oralement transmis et qui est fort probablement, sous la forme où nous le possédons, le produit d'une élaboration assez longue. Il existe de très mauvais copistes et des disciples bornés, mais dans l'ensemble les religieux qui ont successivement amplifié et modifié le texte-noyau (pour ne pas parler de texte original, ce qui ne signifie pas grand chose) peuvent être crédités d'un respect pour leur maître et d'une connaissance de sa doctrine et de son style au moins équivalents à ceux du critique contemporain. Par ailleurs, à Homère lui-même il est arrivé de s'endormir. Il est donc très délicat de restituer un texte plus ancien par élimination des parties qui contredisent notre logique ou notre vision du texte : le risque de subjectivité est très grand. Je ne suis pas sûr non plus que les niveaux de langue permettent de distinguer les strates diverses du texte. Si l'on peut poser en principe que la prose sanskrite du SP est plus récente que ses parties versifiées, on ne peut en déduire que toute partie en prose est plus récente que toute partie en vers, même si celle-ci est en moyen-indien : ce serait dénier aux transmetteurs successifs du SP la capacité de rédiger des strophes en moyen-indien littéraire, langue qu'ils connaissent sans doute beaucoup mieux que nous. On donnera trois exemples des incertitudes inhérentes aux résultats du *higher criticism*.

Un passage du chapitre VI indique que Kātyāyana deviendra un jour le Jina Jāmbūnadābhāsa (Gilgit : Jāmbūnadaprabhāsa), « Lumière de ce monde ». Son paradis sera orné de nombreux bodhisattva et disciples « tous dépourvus d'existence et sans existence » : *bhavaprahīṇā vibhavāśca sarve* (VI, 29 d). Burnouf, suivant la traduction tibétaine de ce passage et approuvé en cela par EDGERTON, *BHSD* s.v. *vibhava*, corrigeait *vibhayāśca* pour éviter une redondance, les deux épithètes ayant exactement le même sens. Mais la redondance est le procédé stylistique favori des textes bouddhistes. On ne s'étonnera donc pas qu'un ma-

manuscrit de Gilgit, antérieur de plusieurs siècles à la traduction tibétaine du SP, confirme la leçon *vibhavāśca* (Watanabe II, 71). Il n'est pas sans intérêt de constater que même cette leçon n'implique pas qu'il y ait redondance. La phrase s'explique sans difficulté par une ellipse, procédé littéraire assez fréquent. Il faut comprendre *bhavaprahīṇā vibhavaprahīṇāśca sarve*, « tous dépourvus <de la croyance en> l'existence et en la non-existence ».

La deuxième partie du chapitre V compare l'action salvifique du Buddha à celle d'un médecin partant dans l'Himālaya chercher des plantes médicinales tout à fait spécifiques pour guérir un aveugle de naissance. A bien des égards la comparaison est maladroite et pourrait être considérée comme une mauvaise et tardive amplification des deux paraboles précédentes, celles de la maison qui brûle et celle du fils prodigue. Mais l'on peut fort bien considérer aussi que les trois paraboles ont pour but de montrer l'incommensurable et inconcevable amour du Buddha non pour l'ensemble de l'humanité, comme trop souvent écrit, mais pour un tout petit nombre d'« élus ». Elles sont donc toutes trois équivalentes, et toutes trois complémentaires.

P. MUS (« Le Buddha Paré », *BEFEO* XXVIII, 1928 (Hanoï 1929) 175-186 ; *Barabudur*, 538 et 683), suivant sans le dire ou sans le savoir le commentateur chinois Zhiyi (538-597), divise le SP ancien (celui dont on a retiré les chapitres XXII [*sic*, voir plus bas]-XXVI, postérieurement rattachés au SP) en deux parties : I-XIII du texte sanskrit et XIV-XXI. Effectivement I et XIV sont des *nidāna* (chapitres introductifs) et il y a deux enseignements différents (existence d'un seul véhicule, celui des *bodhisattva*, exposée dans la première partie ; incommensurable durée de vie du *tathāgata*, affirmée dans la seconde partie), adressés à deux types d'interlocuteurs : principalement les grands disciples (II-IX), puis principalement les grands *bodhisattvas*, d'abord au sol, puis dans l'espace. On ajoutera que SP XIII est un chapitre de conclusion qui indique comment prêcher le SP, qui est la fin des enseignements (*sūtrāṇa sarveṣa mamāgrabhūtam* XIII, 54 b). Zhiyi et P. Mus (suivis par B. FRANK, *Annuaire du Collège de France*, 1992-93, 728) y voient une progression dans l'ésotérisme et la révélation. Mais on peut tout aussi bien y voir un collage ou une amplification : les prédictions du chapitre VI donnent déjà des durées de vie inimaginables aux futurs Buddha ; en VII (*yad aham anyāsu lokadhātuṣvanyonyair nāmadheyair viharāmi*, VAIDYA 120, 1.6, confirmé par un manuscrit de Gilgit : WATANABE II, 90 l. 32-91 l. 1, malgré les doutes autrefois exprimés par Burnouf), le Buddha semble bien être éternel et universel bien que passant pour complètement « nirvané ». Tout le chapitre XI (*stūpasamdarśanaparivartaḥ*) implique l'existence d'une infinité de mondes et de Buddha qui sont des créations magiques (*nirmita*) ; son principal personnage, le Buddha Prabhūtaratna, bien qu'en principe entièrement « nirvané », continue de mener une existence consciente et témoigne par sa présence même de l'infinie durée de vie des *tathāgata* : dès cette première partie du SP, il est donc proclamé que le *nirvāṇa* lui-même n'est qu'apparence.

Pour compliquer les choses, et montrer que le *higher criticism* ne permet pas d'aboutir à des résultats incontestables, on notera cependant que dans ce

chapitre XI qui semble conclure la première partie, le Buddha Prabhūtaratna vient pour entendre prêcher le *Lotus de la Bonne Loi*, ce qui suppose que celui-ci n'ait pas encore été véritablement prêché et donnerait à la fois tort et raison à Zhiyi et P. Mus : raison, parce que cela démontrerait que la véritable révélation du *Lotus* commence après ce chapitre XI ; tort, parce que cela impliquerait une rupture telle entre les deux parties que l'existence de la première partie ne se justifierait plus. La relation du chapitre XI à l'ensemble du SP est donc loin d'être claire. La transmission du texte pose elle-même des problèmes. Dans la version de Kumārajīva, SP XI est scindé en deux parties : la partie la plus « scandaleuse », celle qui annonce que même Devadatta deviendra un *tathāgata*, constitue un chapitre indépendant, le chapitre XII. Bien que W. Baruch (p. 43) ait montré que cette scission est le produit d'un remaniement postérieur à Kumārajīva, le fait n'en est pas moins significatif, d'autant que le *stūpasamdarśana-parivartaḥ* existait aussi comme texte indépendant (BARUCH, vii et 40-42). Rien ne permet pourtant d'affirmer qu'à l'origine SP XI ne faisait pas partie du SP : il a pu aussi bien en être détaché postérieurement à cause de sa popularité, qu'atteste l'art bouddhique.

La critique philologique a une démarche plus modeste. On peut la définir de façon simpliste, qui fait injure à la difficulté réelle de la démarche, comme la comparaison systématique des manuscrits et des commentaires afin de retrouver, de façon presque mécanique et en tout cas le moins subjectivement possible, les leçons les plus anciennes et ne garder qu'elles. Cela donne un état du texte dont rien ne garantit qu'il reflète fidèlement l'original, qui peut être incohérent et grammaticalement incorrect, mais dont l'existence est assurée. Si l'on veut aller au-delà, il faut recourir au *higher criticism* et se fier à la connaissance que l'on pense avoir de la langue du texte et à l'idée que l'on se fait des idées qu'il exprime et de la façon dont il devrait les exprimer. On peut s'étonner que nous possédions aussi peu d'éditions véritablement critiques des textes indiens anciens alors que la méthode philologique fut appliquée avec succès à l'étude de la littérature grecque dès l'époque hellénistique, puis, à partir de la Renaissance, à celle de la littérature gréco-latine. C'est que la littérature indienne est très vaste, que son étude scientifique remonte au début du XIX^e siècle seulement et que les bons indianistes, capables en outre de faire preuve de l'abnégation qu'exige la réalisation d'une édition critique, sont fort peu nombreux. C'est aussi que les conditions de transmission de cette littérature ne sont pas celles de la littérature gréco-latine. Les œuvres ont été transmises sur des feuilles volantes sans cesse recopiées, dont certaines ont pu s'égarer et être remplacées en recourant à des manuscrits plus complets, mais d'origine ou d'âge différents : les risques de contamination en sont accrus. Beaucoup de textes étaient sus par cœur et, si bonne que fût la mémoire des fidèles, des commentateurs et des copistes, il a pu leur arriver de se tromper ou d'enjoliver. L'étude philologique des textes indiens doit donc souvent combiner les méthodes élaborées pour l'étude des textes écrits avec celles, plus incertaines, élaborées pour l'étude des transmissions orales. On

ajoutera enfin que notre connaissance des langues utilisées étant très imparfaite, il est parfois très difficile de décider si une forme bizarre est linguistiquement correcte et significative, ou si elle est le produit des habitudes orthographiques des scribes (J. BROUGH, *BSOAS* XVI, 1954, 351-375).

*

La bibliographie du SP est très fournie. On en retrouvera l'essentiel en combinant les indications fournies par YUYAMA A., *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapundarikasūtra*, Canberra 1970 ; NAKAMURA H., *Indian Buddhism, A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi 1987 (=Tokyo 1980), 183-186 et O. von HINÜBER, « Origin and Varieties of Buddhist Sanskrit », *Dialectes dans les littératures indo-aryennes* édité par C. CAILLAT, ICI, fasc. 45, Paris 1989, 345-346.

On soulignera que la traduction française d'Eugène BURNOUF, *Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris 1852 (imprimée en 1840), réimprimée à Paris par Maisonneuve en 1925 et 1973, bien que faite à partir de manuscrits à une époque où l'on ne connaissait quasiment rien du bouddhisme, reste, à quelques détails près, l'une des meilleures dont nous disposons, et en tout cas l'une des plus lisibles. L'édition sanskrite de référence, publiée par Kern et Nanjio en 1912, fut réalisée à partir de manuscrits népalais des XII^e et des XVIII-XIX^e siècles, et de fragments plus anciens datant de 1039 et 1065 respectivement (réédition électronique : Kyoto, 1995). Baruch l'a très justement critiquée et a montré qu'elle n'était pas fiable. Depuis nous disposons d'éditions diplomatiques de manuscrits d'Asie Centrale (V^e-X^e siècles) et de Gilgit (avant 630), qui dispensent l'indianiste de s'appuyer aujourd'hui sur la traduction tibétaine, plus récente, (bien que celle-ci, à l'origine de nos études, ait été indispensable à la compréhension du vocabulaire spécialisé du SP et des concepts sur lesquels il repose) et même sur celle de Kumārajīva dont il a été démontré qu'elle suit la recension gilgito-népalaise (*infra*) et qu'elle n'était pas du tout littérale.

Les premières indications critiques fournies par Willy BARUCH, *Beiträge zum SP*, Leiden 1938, ont été depuis confirmées. Il existe trois recensions.

1) La recension népalaise est connue par des manuscrits nombreux, mais le plus souvent récents (postérieurs au XVII^e siècle), qui furent les premiers connus en Europe. La fréquence élevée de formes moyen-indiennes alors inconnues, s'ajoutant aux fautes et aux parfois surprenantes habitudes orthographiques des copistes néwars, fait que le texte livré par cette recension a souvent été considéré comme très corrompu. La découverte des manuscrits de Gilgit a beaucoup atténué cette impression. La recension népalaise est toujours à la base des éditions les plus utilisées du SP sanskrit qui toutes, en définitive, remontent à la très criticable édition de Kern et Nanjio (DUTT, 1933 ; WOGIHARA-TSUCHIDA, 1934 ; VAIDYA, 1960). La classification des manuscrits népalais commencée par Baruch est reprise par TODA Hirofumi, « A Classification of the Nepalese Manuscripts of the SP »,

Journal of Human Sciences and Arts, Faculty of Integrated Arts and Sciences, The University of Tokushima, en cours de parution par fascicules.

2) Il existe désormais une bonne édition en caractères latins de trois séries de manuscrits trouvés à Gilgit en 1931 [= G(A,B,C)], par WATANABE Shoko, Reiyukai, Tokyo 1975. Elle couvre la majeure partie du texte du SP. La découverte de nouveaux fragments de ces manuscrits à Srinagar et d'un fragment en écriture gilgitie au Népal a permis à O. von HINÜBER, *A New Fragmentary Gilgit Manuscript of the SP*, Reiyukai, Tokyo 1982 (= K), de montrer l'unité de la tradition gilgitie dont les manuscrits, certainement antérieurs à 630 (*calligraphic ornate script*), remontent à un archétype probablement antérieur (bien qu'O. von Hinüber ne le dise pas) aux années 500.

3) La recension centrasiatique dite aussi de Kashgar ou manuscrits Petrovski, est constituée d'au moins huit manuscrits paléographiquement datés des V-VII^e siècles. Ces manuscrits proviennent de Kashgar et Khotan, sur la route Sud du Xinjiang, celle qui est la plus proche de Gilgit dont les liens avec Khotan sont bien connus. Il s'agit pourtant d'une (ou de) recension(s) indépendante(s), beaucoup plus sankritisée(s) que la recension népalaise et pour cela considérée(s) au début du siècle comme plus ancienne(s) : on pensait à l'époque que les formes moyen-indiennes étaient récentes parce qu'elles représentaient une corruption du texte originel. La perspective est maintenant renversée et la version centrasiatique est maintenant considérée comme une adaptation grammaticalisée du SP à l'attention de populations de langue non-indienne peu familières des formes moyen-indiennes.

La plupart des manuscrits de la recension centrasiatique ont été édités en fac-similé par LOKESH CHANDRA (Tokyo 1977) et en transcription par TODA Hirofumi (Université de Tokushima, par fascicules à partir de 1978, réimpression en 1981). D'autres fragments ont été (re)publiés depuis, en particulier ceux conservés à Saint-Petersbourg : VOROB'eva-DESJATOVSKAJA et BONGARD-LEVIN, *Pamjatniki indijskoj pis'mennosti iz Centralnoj Azii*, 2 vol., Moskva 1985-1990 (avec une très bonne introduction).

*

L'étude de l'ensemble de la tradition est facilitée par l'existence d'une synopse des leçons indiennes (en fac-similé) : *Sanskrit Manuscripts of SP*, Rissho University, Tokyo 1977 sq. et d'un index des versions sanskrites, chinoises et japonaises : Reiyukai, Tokyo, à partir de 1985. On peut désormais considérer comme assurées les conclusions suivantes. Les recensions de Gilgit et du Népal remontent à un original commun et peuvent être subsumées sous le nom de « recension gilgito-népalaise » (Baruch et Bechert). Il faut souligner que ce terme n'implique nullement que l'origine du texte doive être cherchée à Gilgit (ou même au Cachemire) ou au Népal. Gilgit et Népal désignent seulement les endroits où des circonstances favorables ont permis de retrouver des manuscrits

de cette recension. L'original commun est sans doute indien, probablement parvenu au Népal et à Gilgit par l'intermédiaire de monastères gangétiques, ce qui ne présume aucunement de l'origine géographique précise du « texte-noyau ». L'existence des manuscrits de Gilgit permet de faire remonter cette recension au VI^e siècle pour le moins, peut-être plus tôt, ce qui rapproche la date du texte sanskrit ainsi obtenu de la traduction de Kumārajīva (406) faite à partir d'un texte très proche, peut-être identique à celui de la recension gilgito-népalaise.

La recension centrasiatique, bien qu'utilisée par Dharmarakṣa pour sa traduction de 286, est plus récente que la recension gilgito-népalaise, non parce que ses manuscrits sont postérieurs à ceux qui proviennent de Gilgit, mais parce que la langue en est sanskritisée, et mal sanskritisée.

Les deux recensions sont analogues et ne diffèrent que par la réunion des chapitres XI et XII en un seul et l'ordre différent des chapitres XXI-XXVII. On peut en déduire de façon sûre qu'elles ont été précédées par une version qui s'arrêtait au chapitre XXI (aujourd'hui XXVIII, puisque XXI-XXVII sont venus s'intercaler entre XX et XXVIII) : KERN, *SBE* 21, pp. XXI-XXIII ; VOROBEVA-DESJATOVSKAJA-BONGARD-LEVIN, I, 80-83 reprenant des études publiées par Mironov en 1927. On présume que les chapitres XXI-XXVII, bien qu'originellement indépendants comme le montrent aussi leur forme et leur contenu, ont été très tôt considérés comme liés au SP puisque tous sont conservés et que leur ordre relatif est à peu de choses près le même dans les deux recensions.

L'ordre relatif des derniers chapitres n'est pas le seul trait distinguant les recensions gilgito-népalaise et centrasiatique. Elles diffèrent aussi par le degré de sanskritisation des *gāthā*. Ce fait de langue peut s'expliquer pour des raisons stylistiques et sociologiques, les non-Indiens ayant plus de mal à comprendre le moyen-indien que le sanskrit, dont la grammaire est très structurée. Mais, comme l'a fait remarquer O. von HINÜBER, « Origin and Varieties of Buddhist Sanskrit » (*op. cit.*, 352-353), les différences de langue ne se laissent pas seulement ramener à des problèmes linguistiques qui eux-mêmes reflèteraient des différences d'origine géographique ou de date. Elles correspondent aussi à des différenciations religieuses, ou plutôt elles reflètent l'appartenance des rédacteurs du manuscrit à des communautés bouddhiques différentes. Une communauté constituée a des pratiques de récitation et de liturgie qui l'obligent à choisir ou normaliser, de façon presque consciente, la langue sacrée ou de communication qu'elle utilise pour ses cérémonies et donc pour ses textes. Quel que fût son état de sanskritisation, le texte indien du SP était de toute façon incompréhensible en Asie centrale. Sa langue était une langue sacrée, comme le latin d'église au XIX^e siècle, et toute modification de cette langue était un choix semi-religieux.

Il est presque certain que la recension gilgito-népalaise et la recension centrasiatique remontent à un original indien commun dont les derniers chapitres étaient flottants. Cet original est nécessairement antérieur à la séparation des deux recensions, donc à la traduction de Dharmarakṣa (286). Une estimation conser-

vative le placera aux alentours de 250. Il remplaçait une version en 21 chapitres dont on peut penser qu'elle est antérieure à l'an 200. Au-delà, on peut postuler l'existence d'un texte soit entièrement en moyen-indien, soit seulement composé de *gāthā* auxquelles serait venu s'ajouter plus tard le texte sanskrit qui paraît parfois les gloser. La forme actuelle des *gāthā* s'accommode d'une date antérieure, peut-être de plusieurs dizaines d'années, à l'an 100. Mais rien n'interdit de penser qu'à l'origine elles aient été entièrement en moyen-indien, pas en sanskrit hybride, ce qui reporterait encore plus haut la date du texte-noyau. Cette chronologie porte seulement sur la forme ; elle n'implique aucunement que la teneur du SP ait varié au cours de cette longue élaboration. La détermination de l'âge linguistique des *gāthā* est ainsi cruciale pour la datation du texte. Tant que nous n'aurons pas d'édition critique du SP, le mieux sera donc d'utiliser l'édition des manuscrits les plus anciens, ceux de Gilgit, par Watanabe.

Ceci n'est pas sans poser de problème pour les sectes japonaises auxquelles la traduction de Kumārajīva sert de texte fondateur : non seulement Kumārajīva prenait beaucoup de libertés avec le texte indien qu'il traduisait, mais la recension gilgito-népalaise, la plus ancienne que nous atteignons et qu'il a suivie, correspond à une étape relativement tardive de la transmission du texte, alors très élargi par rapport au texte-noyau (le texte révélé) et comprenant six chapitres interpolés dont les très importants chapitres XXI (les *dhāraṇī*), XXII (Bhaiṣajyarāja) et XXIV (Avalokiteśvara), ces deux derniers faisant le lien avec la *Sukhāvātī* (XXII, Vaidya, 242, 10-11 ; XXIV, v. 28-32) !

*

La composition du SP en 21 chapitres est en tout cas une composition très savante, en deux parties qui se répondent terme à terme et dont le plan est exactement parallèle : introduction, enseignement majeur, illustrations métaphoriques de cet enseignement, mérites qu'on acquiert en prêchant le SP, épiphanie et conclusion finale. Bien que l'on dénote des reprises, des maladresses, des inégalités de style et quelques contradictions internes témoignant probablement de remaniements, on peut estimer que ceux-ci sont minimes et ne changent pas profondément l'apparence et le contenu d'un texte manifestement composé avec réflexion, comme une œuvre littéraire. S'il y a eu à la base du SP une révélation, celle-ci a fait l'objet d'une élaboration littéraire et stylistique tout à fait remarquable.

Pour la commodité du lecteur, on donnera ci-contre le plan du SP, avec le titre des chapitres en sanskrit, dans le français de Burnouf, en chinois (dans la traduction française de B. Frank), un aperçu de leur contenu et quelques remarques portant sur la fonction des chapitres dans le plan du SP ou sur des particularités de leur contenu. B. signifie Buddha ; b. signifie *bodhisattva* ; T. signifie *Tathāgata*.

Le cours s'est terminé par des considérations peu nouvelles sur la langue des *gāthā*. On trouvera l'essentiel de la bibliographie dans O. von HINÜBER, « Origin

	Skt	Burnouf	Kumārajīva	Contenu
I	<i>Nidānaparivarta</i>	Sujet	Introduction	« Le sujet » : temps et lieu, le sujet du sūtra et son titre.
II	<i>Upāyakauśalya</i> ^o	Habilité dans l'emploi des moyens	Expédients	« L'habileté des moyens salvifiques » (PREMIER ENSEIGNEMENT MAJEUR).
III	<i>Aupamyā</i> ^o	Parabole	Parabole	« <première> comparaison » : la maison qui brûle.
IV	<i>Adhimukti</i> ^o	Inclinations	Croire et comprendre	« L'inclination » ; 2 ^e comparaison : le fils prodigue.
V	<i>Oṣadhī</i> ^o	Plantes médicinales	Parabole des plantes médicinales.	« Les végétaux » ; 3 ^e et 4 ^e comparaisons : le nuage nourrissant et les plantes médicinales.
VI	<i>Vyākaraṇa</i> ^o	Prédictions	Prédictions	« Prédictions » : les grands arhants deviendront des B.
VII	<i>Pūrvayoga</i> ^o	Ancienne application	Parabole de la ville magique	« Les vies antérieures » des 16 fils de roi devenus B. et 5 ^e comparaison : la ville magique.
VIII	<i>Pañcabhikṣuśatavyākaraṇa</i> ^o	Prédiction relative aux 500 religieux	Prédiction reçue par 500 disciples	« Prédictions relatives à 500 <autres> moines » qui deviendront aussi des B.
IX	<i>Ānandādivyākaraṇa</i> ^o	Prédiction relative à Ānanda	Prédiction à ceux qui étudient et à ceux qui sont affranchis de l'étude	« Prédictions relatives à Ā. et autres » qui deviendront aussi des B.
X	<i>Dharmabhāṇaka</i> ^o	Interprète de la Loi	Prêcheur de la loi	« Le prêcheur de la loi » aura bien des problèmes et des satisfactions.

XI	<i>Stūpasam̐darsana°</i>	Apparition du stūpa	Apparition d'un stūpa + 12 Devadatta	« La vision du stūpa » (ÉPIPHANIE DES DEUX T.).
XII	<i>Utsāha°</i>	L'effort	13 Exhortation à la fermeté	« L'énergie » ou « le courage » Quoiqu'il puisse leur en coûter, les b. prêcheront le SP. (PREMIÈRE FIN/CONCLUSION).
XIII	<i>Sukhavihāra°</i>	La position commode	14 Conduite dans l'aisance	« L'attitude <mentale> heureuse » ou comment vit le prêcheur du SP (contredit XII en prétendant que le prêcheur du SP sera très honoré).
XIV	<i>Bodhisattvapṛthivivarasamudgama°</i>	Apparition des b.	15 Surgissement des fentes de la terre	« Surgissement des b. par les fentes de la terre » (ÉPIPHANIE ET DEUXIÈME NIDĀNA = I)
XV	<i>Tathāgatāyuspramāṇa°</i>	Durée de la vie du T.	16 Mesure de vie du T.	« Mesure de vie du T. » (DEUXIÈME ENSEIGNEMENT MAJEUR = II).
XVI	<i>Puṇyaparyāya°</i>	Proportion des mérites	17 Distinction des mérites	« Le discours des mérites » obtenus par ceux qui prêchent le SP (= vyākaraṇa + X).
XVII	<i>Anumodanapuṇyanirdeśa°</i>	Indication du mérite de la satisfaction	18 Mérites de l'allégresse	« Les mérites » obtenus par qui écoute le SP « en se réjouissant » = en y croyant et approuvant.
XVIII	<i>Dharmabhāṇakānuśamsā°</i>	Exposition de la Perfection des sens	19 Mérites des prêcheurs de la loi	« Les avantages < surnaturels qu'obtient > le prêcheur du SP. (= X et XIII).
XIX	<i>Sadāparibhūta°</i>	Le religieux S.	20 Le b. « Qui n'est jamais méprisant »	Histoire de « Je ne vous méprise pas »

XX	<i>Tathāgatarddhyabhisamskāra°</i>	Effet de la puissance surnaturelle du T.	21 La puissance merveilleuse du T.	« Miracle accompli par les pouvoirs merveilleux des 2 T. » qui couvrent de leur langue le cosmos (ÉPIPHANIE DES 2 T.= XI).
			22 = XXVII = La remise de la charge	
XXI	<i>Dhāraṇī°</i>	Formules magiques	26 Formules protectrices	« Les formules magiques ».
XXII	<i>Bhaiṣajyarājavayoga°</i>	Ancienne méditation de Bh.	23 Les anciens faits du b. « Roi des remèdes »	« Existences antérieures de Bh. » ou le mérite qui résulte du fait de brûler (une partie de son) corps pour le B. (lien avec Sukh).
XXIII	<i>Gadgasvara°</i>	Le b. G.	24 Le b. « aux accents merveilleux »	« Glouglou » : Le b. G. vient saluer le B.
XXIV	<i>Samantamukhāvalokiteśvaravikurvaṇa°</i>	<i>Celui dont la face regarde de tous les côtés</i>	25 Le b. A.	« Les miracles d'A. dont le visage <est> partout » = qui voit tout (lien avec Sukh).
XXV	<i>Śubhavyūharājavayoga°</i>	Ancienne méditation de Ś.	27 Anciens faits du roi Splendide	« Vies antérieures de Ś. » (le futur Bhaisajyarāja).
XXVI	<i>Samantabhadrotsāhana°</i>	Satisfaction de S.	28 Encouragements du b. S.	« Les encouragements de S. » qui protégera le prêcheur du SP (DEUXIÈME CONCLUSION = XII).
XXVII	<i>Anuparīdanā°</i>	Le dépôt	= 22	« L'offrande » du SP aux b. (DEUXIÈME FIN ; à placer après XIII car mentionne seulement upāya-k° : I.14).

and Varieties of Buddhist Sanskrit » (*op. cit.*, 340-348) et un bon aperçu d'ensemble par O. von HINÜBER, « Die älteste Literatursprache des Buddhismus », *Saeculum* XXXIV-1, 1983, 1-9. On a surtout insisté sur l'intérêt de ce type d'étude linguistique et sur les biais inconscients qu'il peut comporter. Les enjeux sont d'abord de linguistique historique. Le rapprochement des données littéraires et épigraphiques permettra peut-être un jour de compléter la carte linguistique de l'Inde à diverses époques et donc de mieux comprendre l'actuelle diversité linguistique de l'Inde (ce qui est aussi un enjeu politique). Il permet déjà de mieux comprendre comment et pourquoi le sanskrit a fini par s'imposer comme langue littéraire et religieuse unique en Inde gangétique.

Le repérage précis de formes apparemment aberrantes permet déjà de corriger sur certains points de détail des erreurs d'interprétation ou de traduction en fournissant de meilleures étymologies ou en permettant de montrer que des formes surprenantes sont apparentées à d'autres mieux connues. O. von Hinüber a déjà publié plusieurs études de ce genre. Ce même repérage permet aussi, dans certains cas, de déterminer le groupe religieux auquel nous devons la transmission d'un manuscrit ou la conservation d'un texte, type de recherches inauguré par l'article de G. von SIMSON, « Zur Phrase *yena...tenopajagāma/upetya...* », *Beiträge zur Indien Forschung* = Festschrift E. Waldschmidt, Berlin 1977, 479-488 et qui se révèle très fécond. Aidant à mieux comprendre la façon dont se sont constitués et transmis les textes bouddhiques, il permet en dernier lieu de réfléchir sur la fidélité de ceux-ci à la parole originelle du Buddha et sur la priorité très souvent accordée au canon pāli par rapport aux canons sanskrits.

Sur ce dernier point, on ne peut s'empêcher de remarquer que la nationalité du chercheur, c'est-à-dire son appartenance à une tradition universitaire donnée, n'est pas sans influence sur sa façon de penser. Ce n'est pas un hasard si le débat sur la priorité à donner ou non aux textes pāli oppose les Britanniques, où les études pālies ont toujours été très bien représentées et où la *Pali Text Society* fort heureusement continue à développer ses activités, à l'école franco-belgo-allemande qui s'est, depuis le début du XIX^e siècle, principalement consacrée à l'étude des textes bouddhiques en sanskrit ou en sanskrit hybride (ce qui ne l'empêche pas de compter quelques palisants remarquables) et à l'érudition tibéto-japonaise, produit d'une tradition religieuse qui s'appuie exclusivement sur des textes en sanskrit.

On notera aussi que la langue maternelle des auteurs n'est pas sans influence sur leur façon de penser. Nos collègues allemands, dont la langue est très grammaticalisée et en apparence peu chargée en emprunts (ceux-ci sont souvent traduits), ont tendance à systématiser la notion de langue : ils excluent les inconséquences, les doubles emplois, les doublets, les fautes de langue etc. D'autres auteurs, américains comme F. Edgerton, français comme J. Bloch ou C. Caillat, sont plus souples et plus pragmatiques : ils sav(ai)ent par l'expérience de leur langue maternelle que l'inconséquence et la contradiction sont aussi des

données linguistiques. Quant aux Anglais, si on en juge par K.R. Norman, ils ne se posent pas ce genre de problème.

Séminaire : *Chanderi : medieval and contemporary socio-economic data*

avec la participation de M. le Professeur K. L. Sharma, Professeur de sociologie à l'Université Nehru de Delhi, maître de conférences associé au Collège de France.

L'objet du séminaire était de réfléchir à l'interprétation des données mises en œuvre dans le livre en préparation du Prof. K.L. Sharma, *Cast and Class in Today Chanderi* (titre provisoire), premier volume à paraître d'une série où seront publiés les résultats des travaux menés à Chanderi depuis 1990 (voir l'*Annuaire* des années précédentes). Les premières séances ont été consacrées à l'analyse de la notion de ville. Les membres français de l'équipe « Chanderi » avaient en effet été très surpris de constater que les auditeurs indiens du séminaire franco-indien tenu à Delhi les 13 et 14 mars 1996 (*Annuaire 1995-1996*, 798) s'interrogeaient sur le fait de savoir si Chanderi était ou non une ville. Selon eux, Chanderi ne correspondait pas exactement aux critères formels qui, dans les sciences sociales indiennes, permettent de donner à une agglomération le nom de ville. Nous avons donc décidé de nous poser la même question, bien qu'auparavant elle ne nous fût jamais venue à l'esprit tellement il nous paraissait évident que Chanderi était une ville : c'était même pour cette raison qu'elle avait été choisie en 1989 comme lieu privilégié de nos recherches d'urbanisme historique et social en Inde. Les interrogations de nos collègues indiens avaient au moins le mérite d'attirer l'attention sur les différences de point de vue existant entre universitaires indiens et français, qui s'expliquent par des traditions nationales différentes, par la différence de taille et de population des pays et par le cloisonnement des disciplines (les géographes ne raisonnant pas comme des statisticiens, ni comme des administrateurs ou des historiens etc.).

On a donc insisté sur le caractère relatif et évolutif de la notion de ville. Nos conceptions sont inconsciemment influencées par l'existence dans les langues d'Europe de l'Ouest d'une opposition ville/village, *town/village*, *Stadt/Dorf* etc. qui correspond à une situation historiquement datée (X^e-XIII^e siècles) et géographiquement localisée (Europe occidentale). Il n'est pas étonnant que ce couple lexical, qui à l'origine opposait une agglomération fortifiée à une agglomération ouverte (allemand *eine Stadt zum Dorf machen*, « raser les murailles d'une ville »), ne corresponde ni à la réalité antique, ni aux complexités contemporaines et que les définitions structurales qui en découlent conviennent assez mal à la réalité indienne où les couples lexicaux structurent plutôt la réalité comme un espace cultivé (habité) opposé à un espace non cultivé (sauvage) : *grāma/aranya* ou comme un centre administratif fortifié s'opposant à la campagne. Il est donc vain de chercher à donner une définition « absolue » de la ville en utilisant des critères formels qui seraient valables pour toute époque ou pour tout pays. Ce rêve

impossible est pourtant au cœur de débats récurrents entre archéologues, géographes, aménageurs du territoire etc.

Les définitions les plus utilisées en Inde sont celles du *Census of India*. Elles tiennent compte principalement du nombre d'habitants. Celui-ci détermine 5 classes de villes, (dont *town, city, metropolis*). Une ville est une agglomération d'au moins 5 000 habitants. K.L. Sharma fit remarquer qu'alors qu'on a assisté dans les cinquante dernières années à une forte augmentation de la population urbaine, le nombre de villes répertoriées comme telles dans le *Census* n'a pas varié. C'est que faire passer à la classe *town* un *revenue village* (groupe de hameaux et villages considéré comme constituant une unité fiscale, la perception du *land revenue* étant néanmoins individualisée) consiste aussi à changer son statut administratif (plus de *panchayat*, mais une *municipality*) et fiscal, et entraîne des dépenses diverses. A l'inverse des bourgades non agricoles de moins de 5 000 habitants sont déclarées *towns* pour raisons administratives (exemple : Rajgarh, près de Chanderi). Sur tout ceci, voir l'excellent R. RAMACHANDRAN, *Urbanization and Urban Systems in India*, New-Delhi, OUP 1989, 104-108.

L'analyse d'un ensemble représentatif de publications a montré, ce qui ne fut pas une surprise, que les critères implicites ou explicites de définition de la ville changeaient selon la discipline et la visée scientifique de l'auteur. Les géographes indiens emploient le plus souvent les concepts de la géographie anglo-saxonne. Ils utilisent beaucoup la notion de *zoning*, c'est-à-dire de répartition de la surface urbanisée en zones d'activités différenciées (administration, commerce, industrie, habitat, distraction), bien que ce type de notion convienne assez mal à l'Inde où l'habitat se superpose souvent aux zones de commerce (bazars) et d'artisanat ou de petite industrie (souvent les ateliers servent d'habitation et ne se distinguent pas des boutiques). Les critères de hiérarchie et fonction nodale sont également à la base de nombreuses études dont le résultat ou l'intérêt laisse parfois dubitatif (voir l'anthologie de P.H. Mahadev, *Contributions to Indian Geography* vol. 7, New-Delhi 1986). On notera avec intérêt qu'un géographe de talent comme R. Ramachandran (*supra*) soulignait dès 1989 que les petites villes avaient été assez peu étudiées et qu'une attention insuffisante avait été accordée aux cartes de propriétés foncières. Il est piquant de constater que les dernières études publiées sur l'urbanisme en Inde à époque ancienne (Dilip K. CHAKRABERTI, *The Archaeology of Ancient Indian Cities*, OUP, Delhi 1995 ; G. ERDOSY, etc.), sans le dire, ne dépendent plus des critères spécialement élaborés pour la préhistoire par G. CHILDE, « The Bronze Age », *Past and Present* 12 Nov. 57, 2-15, mais des critères de la géographie urbaine anglo-saxonne contemporaine (*hierarchy of settlements, nodality, surface areas*) dont on peut se demander s'ils sont adaptés à l'Inde de l'âge du bronze.

Si la géographie urbaine s'intéresse surtout aux relations spatiales et aux réseaux, l'urbanisme (*town-planning*) est laissé à des techniciens qui se préoccupent de problèmes très concrets, structuration de l'espace, répartition entre espaces bâtis et non bâtis, circulations, transports, assainissement, services, coût

de l'achat et de l'aménagement des terrains etc. A l'inverse des géographes indiens, les agences indiennes de planification urbaine font un grand usage de plans et de cartes. Il faut souligner que si dans le commerce il existe fort peu de plans de villes imprimés (une trentaine pour l'Inde entière), souvent de mauvaise qualité et parfois déformés pour des raisons de sécurité comme le tout récent plan de Delhi (1995), les agences de planification urbaine ont élaboré d'excellents documents auxquels on peut avoir accès.

S'il existe d'assez nombreuses études des catégories sociales établies dans les villes indiennes, les études de sociologie urbaine globales (relations entre classes sociales, hiérarchies d'habitat, différences de modes de vie et de culture etc.) sont assez rares. Les deux critères qui pour les sociologues indiens différencient les villes des villages se laissent ramener au nombre d'habitants : la variété des groupes sociaux que l'on rencontre en ville implique nécessairement un chiffre de population assez élevé et a pour conséquence un certain anonymat du citoyen, alors que les villageois se connaissent tous (ce qui est le cas de Chanderi) et se considèrent comme une famille étendue : on s'interpelle en utilisant le mot « frère » et on se marie normalement en dehors du village.

Pour en avoir déjà parlé à l'occasion d'autres cours, on est passé rapidement sur une tendance fructueuse, et qui a partiellement inspiré nos travaux, de l'ethnologie occidentale (N. Gutschow, D. Eck, H. Bakker) qui consiste à interpréter certaines villes comme des espaces dont l'organisation reflète la sacralité. Ces études ont beaucoup apporté, mais il arrive qu'on en tire argument pour faire de toute ville indienne un espace sacré (un *maṇḍala* pour employer un terme à la mode), ou qu'on reporte dans un passé lointain la conception que les habitants ont aujourd'hui de leur ville en prétendant que celle-ci a été dès l'origine bâtie comme un *maṇḍala*, suivant un plan sacré préconçu. Cette proposition est rarement démontrable, et souvent contraire aux indices qu'on relève sur le terrain. Elle correspond assez bien à la vision idéalisée que les textes de *smṛti* donnent de la ville indienne, exception dans le paysage, souvent unique dans le royaume puisque ville royale, bâtie sur un site sacré après accomplissement par de saints brahmanes des rites voulus et selon un plan géomantique, fortifiée, parsemée de temples et de beaux immeubles, frappant l'imagination par ses rues larges, bien dessinées et bien entretenues et ses bazars bien achalandés, et dont la population regroupe toutes les catégories sociales indiennes à l'exception des paysans. Inutile de dire que ces descriptions stéréotypées correspondent assez peu à la réalité historique et archéologique bien que fortifications, administration royale, commerce et hétérogénéité de la population soient réellement des critères discriminants.

*

A faire la liste des traits caractéristiques d'une ville dans la littérature scientifique indienne, on comprend l'embarras de nos collègues indiens lorsque nous

prenons Chanderi comme objet d'une étude expérimentale. Le seul critère auquel Chanderi satisfasse vraiment est celui du nombre d'habitants : 20.000. Mais elle est située à l'écart de tout, elle n'est pas un nœud de communications, son rôle administratif est mineur bien qu'elle soit maintenant le siège du *tehsil* et que le nombre de fonctionnaires n'y soit pas négligeable, elle n'est pas administrée par une *municipality*, mais par un organisme technique (SADA = *Special Area Development Authority*), elle appartient à des réseaux sociaux, familiaux, politiques, commerciaux qui ne se superposent pas, et enfin, comme dans un village, tout le monde s'y connaît et Hindous et Jains préférèrent choisir une épouse hors de la ville.

Il suffit pourtant de se rendre sur place pour constater à quel point Chanderi se distingue non seulement des villages environnants (Pranpur, Singhpur etc.), mais même des petites villes les plus proches, fussent-elles des centres administratifs ou des points nodaux comme Mungaoli et Picchor. La densité de l'habitat, son organisation, l'existence il y a peu encore de murailles imposantes, la multiplicité des monuments publics et religieux, la présence de l'histoire partout en font un espace radicalement différent du monde qui l'entoure. Les habitants en ont conscience, qui dans les textes administratifs en hindi qualifient leur ville de *nāgarī* ou *kasba* et qui dans l'usage quotidien distinguent entre Andar Shahar et Bahar Shahar, ville interne/ville externe (notre ville « murée/faubourg muré »), sans jamais les confondre avec les villages environnants, même Pranpur pourtant tout proche, ou avec les modernes *colonies* édifiées depuis peu sur les pourtours du territoire historiquement urbanisé. On ajoutera que la composition sociale est très différente de celle des agglomérations environnantes : non seulement Chanderi est très majoritairement peuplée de tisserands et en proportion importante de commerçants, d'enseignants, employés de bureau, médecins etc., mais elle est la seule agglomération importante de la région où il y ait des Musulmans et une forte minorité jaine. Les activités agricoles sont réduites au minimum et les institutions destinées aux agriculteurs (banques, dispensaire, *tehsil*, marché hebdomadaire, terrain de foire) sont localisées sur le pourtour de la ville. Toutes ces particularités font que Chanderi n'a rien d'un village. Ce n'est pas non plus une mégapole indienne ou l'une de ces villes-bazars alignées le long des routes. C'est une petite ville indienne, avec un plan bien organisé qui témoigne encore de son passé de petite capitale, dont la population est très diverse, et qui est fort peu liée à son environnement agricole : c'est justement pour ces raisons que nous avons choisi d'en faire l'objet de notre étude.

*

Plusieurs séances ont été consacrées par le Prof. K.L. Sharma à l'explication et l'interprétation d'un registre de *pāṭwarī* daté de l'année 1991-92. Il s'agit du registre de l'impôt foncier des terres agricoles — même si certaines sont surbâties — établi par l'administration fiscale d'après une collection des titres de propriété

faite au *tehsil*, le *tehsildar* étant responsable de la rentrée de l'impôt foncier. Le *pāṭwarī* est le fonctionnaire des finances hiérarchiquement le plus bas et en même temps le plus important : c'est le responsable de l'impôt foncier au niveau du village ; à ce titre il est en contact avec les gens. Son registre est accompagné d'un plan cadastral portant le numéro d'enregistrement des parcelles. Le *pāṭwarī* est aidé dans son travail par le *paṭel*, fonction héréditaire attribuée à des person-nages respectés : en gros « chef de village » bien que dans les villages importants il puisse y avoir plusieurs *paṭels*.

Pour chaque parcelle (unité fiscale), le registre indique la surface, le nom du ou des propriétaires (et celui de leur père ou, s'il s'agit de femmes, de leur mari), le montant de chaque part de l'impôt sur la parcelle et le montant total de l'impôt. On constate que 275 comptes sont ceux de parcelles exemptées (*māfī*), données *rent-free* par le gouvernement de Gwalior. Les 2/3 environ des propriétaires sont musulmans, le tiers restant est composé — en ordre décroissant — de brahmanes, de jains et de rajputs. 140 comptes (= 267 divisions) sont *lagānī*, c'est-à-dire soumis à l'impôt foncier, mais à un taux très faible. Il y a enfin 10 comptes institutionnels (mosquées, temples). Le plus important (en ce qui concerne l'histoire de la topographie) est celui de la Jama Masjid dont certains terrains sont séparés par la route goudronnée. Le tracé de cette dernière paraît donc moderne.

On voit immédiatement l'importance des renseignements sociaux et économiques que peut donner l'analyse d'un tel document. Le report sur la carte et la comparaison avec les vues satellitaires qui nous indiquent la nature des terrains en question (fertiles, non irrigués, couverts de ruines etc.) en accroît encore l'intérêt. Une première étude a été menée par E. Ollivier sur la zone en cours d'urbanisation au nord de la ville murée, le long de la route de Picchor (dans le prolongement de la porte de Delhi). Elle montre que les propriétés sont homogènes. Les zones bien irriguées au nord du barrage-pont semblent appartenir à des Musulmans et être cultivées par des maraîchers hindous (*kāchī*) dont le village est établi sur les ruines incultivables autour du barrage oblique. Deux zones quadrangulaires appartiennent à des Jains. Elles sont toutes deux situées le long du côté ouest de la route de Picchor. L'une englobe un terrain cultivé, avec des ruines hindoues ; l'autre est un terrain incultivable situé juste en face du New Bus Stand et témoigne d'une spéculation immobilière : des commerçants jains ont, dix ans à l'avance, investi à l'emplacement d'une future zone de boutiques. De même les Jains possèdent les terrains des deux côtés de la route, à l'angle nord-ouest de la fortification de la ville murée (ruines à l'est, à l'intérieur de la ville murée ; champs de l'autre côté de la route) : c'est aussi un investissement commercial encadrant l'emplacement du marché aux produits agricoles qui se tient sur les bas côtés de la route chaque samedi. Un jour il y aura là des entrepôts, des boutiques, des agences bancaires.

Le Prof. K. L. Sharma a également tabulé et commenté le registre de l'impôt sur le foncier de Chanderi (ville murée et faubourg muré exclusivement) établi par le SADA en 1982-87 et qui couvre 2 158 bâtiments, dont un certain nombre

de bâtiments à usage collectif (mosquées, temples, écoles etc.). Si l'on tient compte du fait que le logement locatif est rare à Chanderi, on peut considérer que ce registre de l'impôt sur le foncier bâti donne, par recoupements, des renseignements sur la composition sociale, les niveaux de richesse foncière, les privilèges fiscaux et la localisation de l'habitat par rapport à l'appartenance sociale et à la nature, physique ou « rituellement » marquée, du terrain. Par contre l'utilisation du registre pour calculer le nombre de personnes dans chaque catégorie de population est délicat : on ne connaît pas le nombre de personnes d'une même famille habitant l'immeuble enregistré au nom du chef de famille.

Le registre est dressé *ward* (circonscription à usage électoral = bureau de vote) par *ward*. Il commence par la liste des rues du *ward* ; à chaque rue est affecté un numéro. Le registre proprement dit est tabulé par colonnes : n° de la rue, n° de l'immeuble, nom du propriétaire, colonne d'observations (habité par le propriétaire, loué, temple, boutique, propriété abandonnée par son propriétaire, propriété du gouvernement etc.). Le nom de la caste n'est pas indiqué, mais on peut le restituer en combinant les données de l'onomastique et la localisation de l'immeuble.

Ce registre est dressé à l'occidentale, il ne correspond pas aux habitudes de localisation de la population. *Ward* et nom de rues existent ; les numéros des maisons figurent à côté des portes. mais ce sont des innovations modernes introduites par le SADA. Les gens n'en tiennent pas compte, même lorsqu'ils donnent leur adresse postale. Ils renvoient d'abord à des lieux connus (par exemple : Sadar Bazar, ou : près de la porte de Delhi) puis au mohalla. Comme on est dans une petite ville, le nom de caste est considéré par tous comme l'un des moyens d'identification.

Les deux tiers des propriétés (1 750 sur 2 158) ne paient pas d'impôt foncier (*māfi*), ce qui signifie que dans une ville comme Chanderi, le rendement de l'impôt sur les fonciers bâti et non bâti est à peu près nul. Il vaudrait la peine de vérifier si cela est une particularité de Chanderi, héritée du passé, ou si la situation est analogue dans les parties anciennes des autres villes indiennes.

L'analyse de la composition sociale est délicate. La combinaison des indications fournies par les deux registres de l'impôt foncier permet de dénombrer 40 castes et de nombreuses sous-castes. Mais pour ceux qui ont établi ces documents, les Musulmans forment une seule caste et les Jains une seule caste également, alors que des hiérarchies analogues aux castes hindoues existent également dans ces deux communautés. Les subdivisions sont données seulement pour les castes hindoues et plus la caste est haute, plus il y a de subdivisions.

Les indications du registre de l'impôt sur le foncier bâti (SADA) coïncident avec la carte des castes dressée par D. Matringe. Le report sur la carte de toutes ces indications et la comparaison avec les données des vues aériennes et satellitaires est riche d'enseignements. L'impression d'hétérogénéité sociale, ou de « mixité », qui ressort de l'examen des noms *ward* par *ward* et rue par rue

disparaît : sur la carte apparaissent des surfaces habitées, physiquement mal délimitées, très majoritairement occupées par des groupes compacts de gens appartenant à la même caste. On ne se mélange pas trop, sauf lorsque quelqu'un d'une caste « acceptable » a loué un logement dans le quartier d'une autre caste. Les hautes castes (brahmanes, Pathans) habitent dans des bâtiments apparemment anciens (havelis). Les autres ont établi leurs maisons, belles (gros commerçants *maheśvarī*) ou fort sommaires (porteurs d'eau), sur des zones ruinées qu'ils se sont apparemment appropriées. Pour d'autres groupes sociaux encore, un examen plus fin des données permettrait sans doute de distinguer l'habitat des familles domiciliées à Chanderi depuis des générations de celui des familles nouvellement venues.

L'examen de la vue aérienne et de la carte des inondations réalisée par E. Ollivier montre par exemple que le quartier des tisserands hindous de basse caste Koli (*ward* 9) a été bâti sur des ruines, à l'intérieur de l'enceinte du faubourg muré, mais à l'endroit où celle-ci est totalement arasée. Ce quartier socialement très homogène est donc en lisière de l'espace urbanisé et relativement isolé, conformément à de vieilles habitudes indiennes. Un groupe de maisons assez proche paraît faire exception à cette règle ; il est principalement occupé par des maraîchers hindous (*kāchī*) et bâti sur des terrains qui, servant de déversoir au lac de Nayapura pendant la saison des pluies, sont alors inondés. Les *kāchī* ont bâti leurs maisons sur des terrains en fait non constructibles, et probablement non cultivables : ce qui explique leur position centrale, mais en même temps isolée au milieu des terres cultivées du faubourg muré (voir plus haut les remarques sur le hameau *kāchī* situé au nord de la ville).

Les dernières séances du séminaire ont été consacrées à l'étude approfondie de certaines catégories sociales, à partir des documents évoqués ci-dessus et des études menées sur le terrain de 1990 à 1995 par les membres de l'équipe : tisserands *kōlī* ; fonctionnaires, majoritairement brahmanes ; commerçants et donneurs d'ordres, majoritairement jains et hindous (*maheśvarī*), bien qu'Anṣārīs et Kōlīs commencent à accéder à cette position sociale.

Le 13 décembre 1996, F. Pirot (CNRS) et E. Ollivier (Collège de France) ont exposé le rôle d'Arc/Info dans la structuration des données urbaines, en présence de D. Bouton, directeur de l'ADEUS, et de son adjoint S. Rieffel, venus spécialement de Strasbourg à cette occasion. La nouveauté de certaines méthodes mises en œuvre justifierait qu'elles soient exposées dans un volume de la série de publications consacrée à Chanderi.

Cours européen : Un problème de santé imprévu a empêché le professeur de se rendre à Bologne pour y donner les six heures de cours qu'il avait prévu d'y faire du 12 au 14 mai 1997 sur des documents de la frontière indo-iranienne et sur la naissance du mahāyāna.

PUBLICATIONS

« Cours : Les Saddharmapuṇḍarīka sanskrits (I) ; Séminaire : Traduction et interprétation des inscriptions persanes de Chanderi (avec la collaboration de M.A. Amir-Mœzzi) », *Annuaire* 1995-1996, 779-799.

Compte-rendu de H. BECHERT ed., *The Dating of the Historical Buddha*, Part 2 (Symposium zur Buddhismusforschung IV, 2), Göttingen 1992 : *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 248 Jahrgang, Heft 1/2, Göttingen 1996, 37-44.

« Science pure et nationalisme : les débuts de l'indianisme en France et en Allemagne », *Liber* n° 28, septembre 1996, 13-15, = version raccourcie et au début légèrement modifié par P. Bourdieu de la préface à M. Hulin et Chr. Maillard éd., *L'Inde inspiratrice, Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIX^e & XX^e siècles)*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1996, 5-11.

« Southern Bactria and Northern India before Islam : A Review of Archaeological Reports », *Journal of the American Oriental Society* 1996-2, 243-259.

« L'architecture kouchane en Bactriane du Sud », *International Association for the Study of the Cultures of Central Asia, Information Bulletin* n° 20, Moscow 1996, 96-112. (reprise sans grands changements d'un texte anglais prononcé à l'International Seminar on the Art of the Kushana Age, Lucknow, 16-22 décembre 1984).

« The Periplus and the Political History of India » dans *Crossings : Essays in Early Mediterranean Contacts with India*, edited by A. Tchernia and F. de Romanis, New-Delhi, 1997 (traduction de « Le Périple et l'histoire politique de l'Inde », *Journal Asiatique* 1991,1-2, 31-38).

Die Felsbildstation Shatial, von Gérard FUSSMAN und Ditte KÖNIG, Materialien zur Archäologie der Nordgebiete Pakistans, Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1997, pp. XVI + 412 + 38 + VII, Tafeln A-K, 1-111 et I-XV.

PROFESSEURS ÉTRANGERS INVITÉS

Monsieur le Professeur Oskar von HINÜBER, Professeur à l'Université de Freiburg-i-B., a donné quatre leçons sur « Present state and perspectives of the researches on Pāli Literature » du 15 novembre au 6 décembre 1996.

Monsieur le Professeur Richard W. LARIVIERE, Professeur à l'Université d'Austin, a donné quatre leçons sur « A Passion for Order : the Spirit of Hindu Law (1 The Sources of Hindu Law ; 2 The Career of the Hindu Law ; 3 The Economics of Hindu Law ; 4 The Demise and the Endurance of Hindu Law) » du 28 novembre au 20 décembre 1996.

Monsieur le Professeur Éric PIRART, Professeur à l'Université de Liège, a donné le 27 mars 1997 une conférence sur « L'historicité des forces du mal dans la *Ṛg-veda-samhitā* ».

MAÎTRES DE CONFÉRENCES ASSOCIÉS

Monsieur K. L. SHARMA, Professeur de sociologie à l'Université Nehru de Delhi, maître de conférences associé au Collège de France du 1^{er} septembre 1996 au 29 février 1997, a rédigé à Paris, avec le concours de toute l'équipe « Chandéri », une première version d'un livre à paraître en 1999 : *Caste and Class in Today Chanderi*. Il a dépouillé une série de documents fiscaux et administratifs rapportés de Chandéri les années précédentes et a pris une part très importante au séminaire de M. Fussman, où il les a commentés.

Monsieur Éric OLLIVIER, maître de conférences associé au Collège de France du 1^{er} mars au 31 août 1997, a poursuivi la cartographie de Chandéri. Avec l'aide de Mlle Pirot, Ingénieur de recherches au laboratoire d'Informatique des Sciences Humaines (LISH) du CNRS, il a étendu la surface couverte par les simulations en trois dimensions de la vallée et de la ville de Chandéri (la version plus restreinte avait été réalisée en 1996 à partir de données satellitaires et photographiques précédemment géoréférencées). Il a dirigé la réorganisation des salles de travail et de lecture des Instituts d'Extrême Orient du Collège de France.

MISSIONS ET AUTRES ACTIVITÉS

Direction de l'Institut de Civilisation Indienne du Collège de France.

Administration des Instituts d'Extrême-Orient du Collège de France.