

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

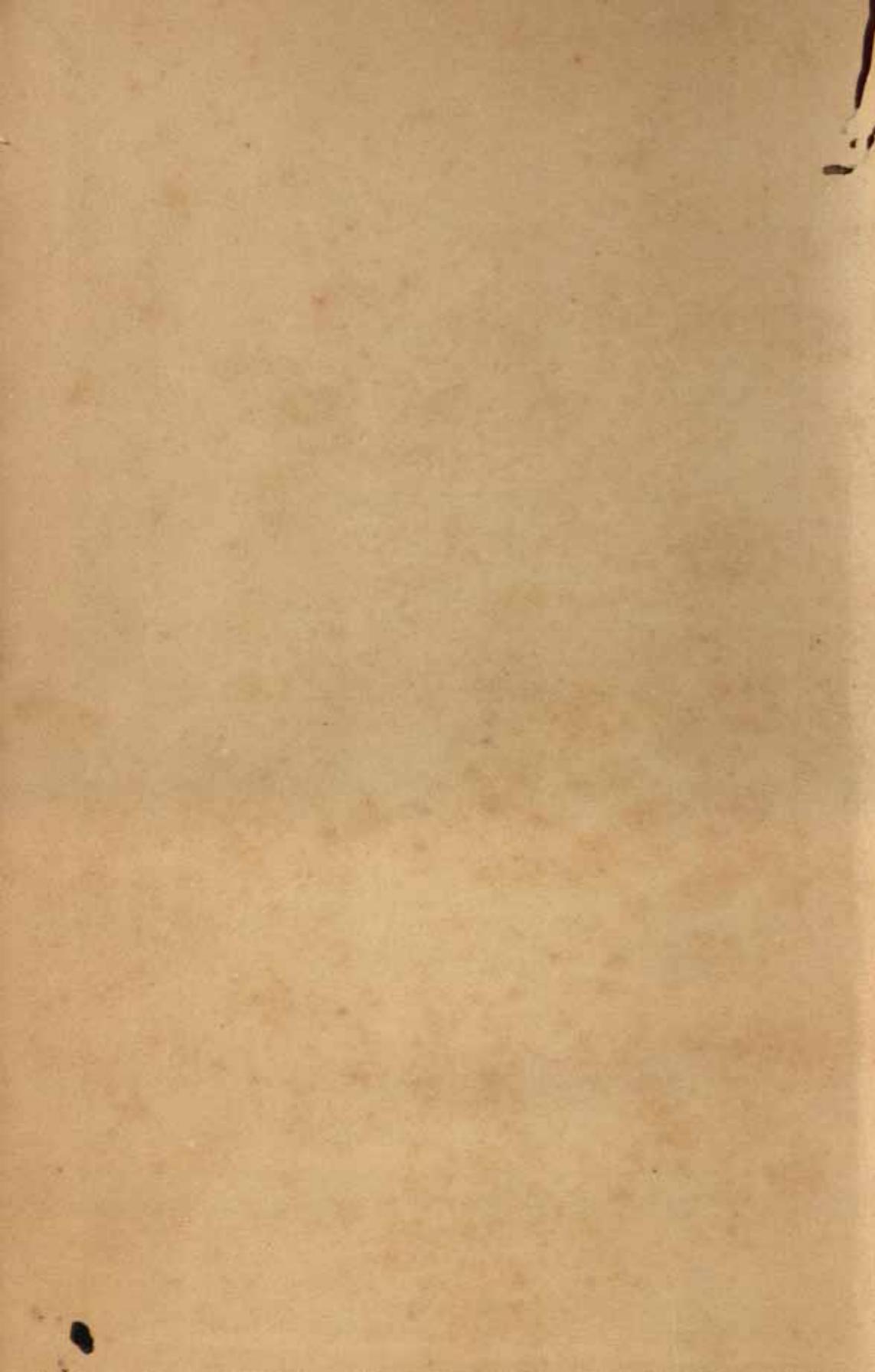
**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL No. 891.05/A.M.G.
14613

D.G.A. 79.

Handwritten notes:
P. 2
1/1. 8. 91





MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES

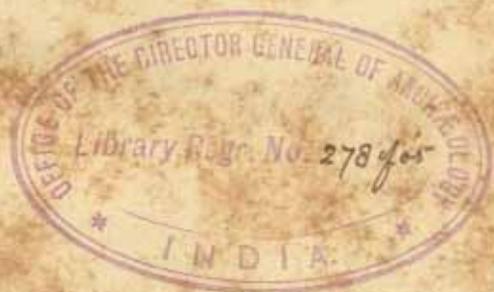
DU

MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME QUATRIÈME

4





CHALON-SUR-SAONE
IMPRIMERIE FRANÇAISE-ET ORIENTALE DE L. MARCEAU

RECHERCHES

SUR LE

BOUDDHISME

14613

PAR

I. P. MINAYEFF

TRADUIT DU RUSSE

PAR

R. H. ASSIER DE POMPIGNAN

अहमपि कृतशक्तिर्नोमि संबुद्धमार्य
नभमि गरुडयत्रे किं न पालि द्विरेफाः॥



891.05
A.M.G.

Ref 294.304
A.M.G.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1894



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No 14613
Date 24.6.1961
Call No 891.257 A-M-G -

AVANT-PROPOS

Ce livre n'est qu'un fragment : la maladie, une mort rapide ont arrêté Minayeff au milieu de la tâche qu'il s'était tracée. Tel qu'il est, les orientalistes à qui le russe n'est pas familier en attendaient dès longtemps la traduction avec impatience. En le mettant, sous la forme française, à la portée d'un bien plus grand nombre de lecteurs, M. A. de Pompignan rend aux études bouddhiques un service considérable. Il serait superflu de signaler son dévouement à la reconnaissance des spécialistes : ils savent ce que le nom de Minayeff garantit de forte indépendance et de savoir critique. Même en dehors de ce cercle un peu étroit, ces *Études* méritent de fixer la curiosité la plus attentive.

Pour remonter à quelques années, elles n'en viennent pas moins à leur heure. Une certaine vogue s'est parmi nous attachée au Bouddhisme. Des interprètes laborieux nous ont donné déjà ou se préparent à nous donner quelques-uns des principaux ouvrages où s'est à l'étranger résumée l'opinion savante sur des problèmes singulièrement embrouillés et délicats. La contribution de Minayeff ne devait pas manquer à cette série.

La substantielle notice de M. d'Oldenburg, le digne successeur de Minayeff à l'Université de Saint-Petersbourg,

montrera à tous quelle préparation longue et vaste, faite à la fois d'étude obstinée et de fructueux voyages, son maître s'était imposée. Mais, en dehors d'une autorité qui est reconnue, le tour propre à son esprit prêtait à ses recherches une saveur et un prix très particuliers. Ce sont vraiment des recherches plutôt que des solutions. Il dresse plus de points d'interrogation qu'il n'achève de théories dogmatiques. Avouerais-je que c'est, à mon avis, dans l'état présent de nos connaissances, une marque de sagesse et un des mérites de son livre ?

Sous l'impulsion durable des prodigieux travaux de Burnouf, le Bouddhisme a suscité une moisson énorme d'études. Tant d'investigations de détail, archéologiques, littéraires, épigraphiques, semblaient réclamer un couronnement. Le public, sous l'empire d'un courant d'esprit étrangement favorable, s'était pris pour ce qu'on lui faisait entrevoir des doctrines et de la personne de Çâkyamouni, d'un penchant vif et comme attendri. L'honneur de la science et l'impatience des curieux appelaient également des généralisations. On s'est peut-être trop pressé de les satisfaire. Chez les travailleurs, le besoin de grandes lignes nettes, de cadres arrêtés; chez les profanes, le goût d'un dogmatisme catégorique et limpide, la soif de formules familières, — les deux courants poussaient dans le même sens. On a conclu, aligné, simplifié, affirmé. De vues trop aisément réputées définitives, d'enquêtes closes prématurément, il s'est constitué une sorte d'orthodoxie un peu hâtive, prompte, par exemple, à ériger en dogme intransigeant la tradition monastique des Synghalais, à prendre des arrangements scolastiques pour le signe d'une ingénuité sans fard,

à traiter, ce qui est plus grave, des esprits et des pensers hindous en âmes et en spéculations occidentales. Ce peut être un palier reposant dans une escalade pénible; mais, à prendre un système pour une conclusion irrévocable, il y a une illusion périlleuse et, pour parler franc, quelque pédantisme.

Minayeff fut armé, autant que personne, d'une connaissance directe, profonde, variée, des sources de toute origine, peu sensible au prestige des ordonnances harmonieuses, moins préoccupé de prétention littéraire et de philosophie générale que de déduction positive, de cette couleur historique dont il avait affiné en lui le sentiment par l'exploration, par la familiarité de l'Inde et des Indous. Indépendant jusqu'à paraître un peu brusque, attentif au fond jusqu'à dédaigner la forme, préoccupé des faits précis jusqu'à sembler incorruptible à la séduction des généralités, il communique à ses investigations un peu discursives, je ne sais quel accent de sincérité et de vie qui ne doit rien aux artifices littéraires, qui doit tout à la vigueur passionnée de la recherche.

Susciter quelques scrupules salutaires, réveiller la conscience un peu trop amortie des lacunes redoutables qui aujourd'hui encore traversent et, si je puis dire, désorganisent notre connaissance du Bouddhisme, ne serait pas un mince service. Il y a mieux : le livre de Minayeff, quel que puisse être en plus d'un point le vague des conclusions, suggère des idées, apporte des documents qui ne sauraient être stériles. Je n'entends pas, pour ma part, souscrire à toutes ses vues; mais c'est merveille avec quelle patience tranquille il s'attache à suivre la pensée indoue dans

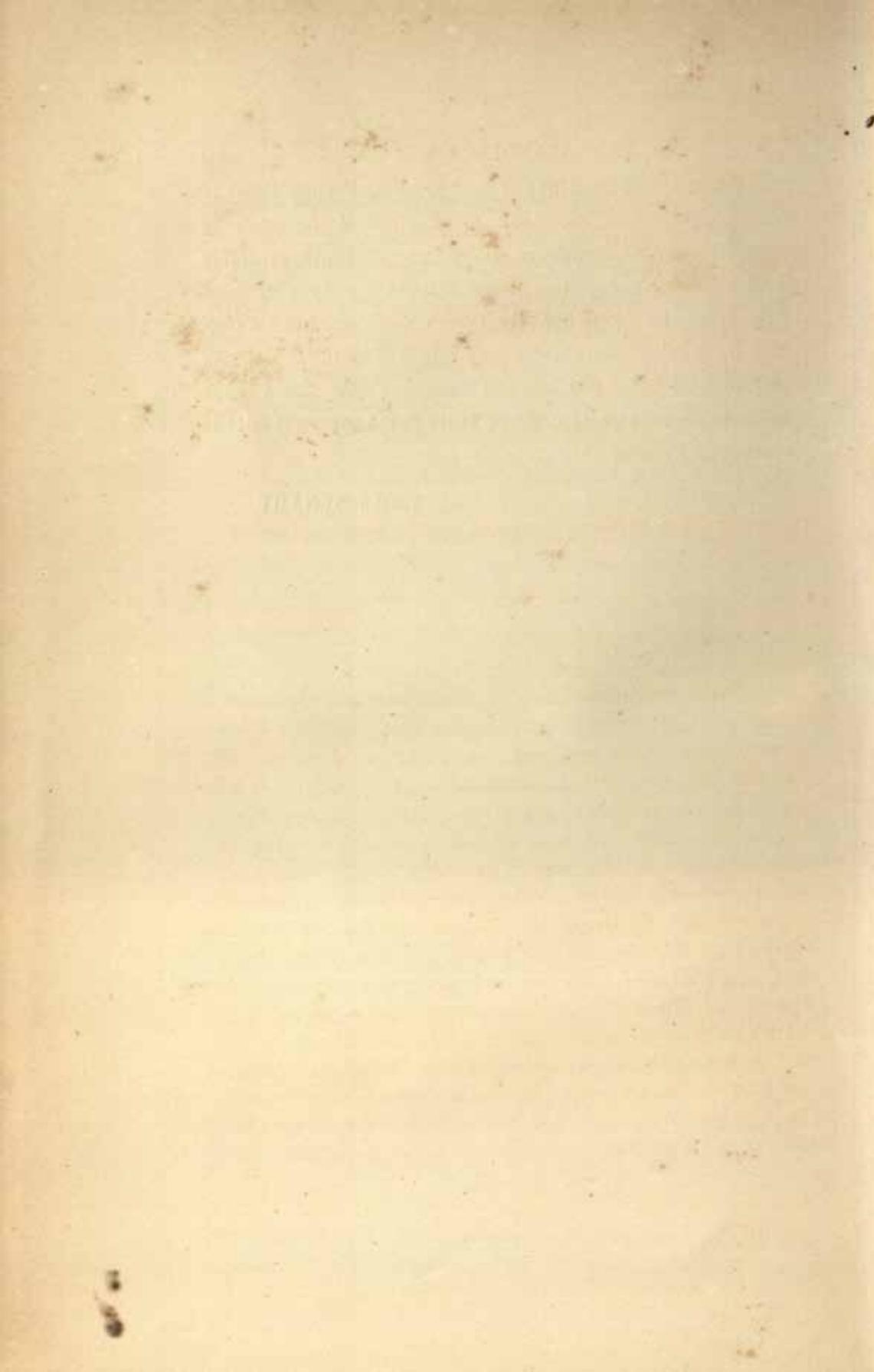
son expression nue et ses allures vraies. Ses jugements semblent parfois s'enfoncer dans la pénombre. Comment ne pas apprécier cette réserve après tant de complaisants artifices qui, pour faire valoir le Bouddhisme, pour le traduire en langage plus moderne, en faussent la physionomie et en dénaturent l'inspiration?

L'œuvre de Minayeff est remarquablement riche en citations et en extraits originaux. Quelques-uns des ouvrages auxquels ils étaient empruntés sont dans les derniers temps entrés dans le domaine public, grâce surtout à Minayeff lui-même. On a cru cependant devoir conserver à ce mémoire, dans la traduction, tout son aspect et son appareil primitifs. Il y avait là un ensemble qu'il importait de ne pas entamer, même au risque de reproduire quelques pages de textes aujourd'hui imprimés ailleurs. En effet, cette première partie d'un travail destiné à être plus étendu, forme bien un tout. Sans prétendre en épuiser tous les aspects, elle s'étend à la période entière des origines bouddhiques, livres et monuments, culte et doctrines. Elle ne s'arrête qu'au moment où aurait été fixée, tant au nord de l'Inde qu'à Ceylan, la première rédaction écrite des livres sacrés. Dans toute histoire religieuse, l'heure des codifications canoniques marque une date mémorable.

Cet ouvrage est le second des écrits de Minayeff qui passe dans notre langue. Le regretté St. Guyard nous a autrefois donné sa *Grammaire pali*. G. Garrez avait été l'instigateur de cette traduction. Il s'était plus tard vivement préoccupé de provoquer une version du livre qui paraît seulement aujourd'hui. On me permettra de me féliciter ici de voir son vœu enfin réalisé, et d'associer dans ce souvenir

son nom au nom de Minayeff dont il fut en France l'ami le plus intime. Il m'est doux de saisir une occasion si naturelle pour confondre dans un commun et fidèle hommage deux esprits, bien différents à coup sûr, mais l'un et l'autre éminents. Tous deux nous ont quittés trop tôt; ils gardent tous deux une place d'honneur dans la mémoire de ceux qui les ont connus d'assez près pour mesurer toute la perte que, en leurs personnes, ont faite la science et l'amitié.

ÉMILE SENART.



A LA MÉMOIRE

DE

IVAN PAVLOVITCH MINAYEFF

9 Octobre 1840 — 1^{er} Juillet 1890

(Leçon d'ouverture du Cours de littérature sanscrite pour l'année 1890-91.)

Messieurs, avant de reprendre cette année nos études sur la littérature sanscrite, je veux évoquer avec vous le souvenir de notre maître commun que nous avons perdu cet été. Je n'ai pas besoin de vous parler longuement de l'homme et du professeur : vous l'avez connu vous-mêmes ; vous-mêmes, comme moi, non seulement vous avez écouté ses leçons ici dans l'Université, mais encore vous êtes restés longtemps, durant ces soirées que nous ne saurions oublier, assis dans son cabinet rempli de livres où d'impassibles bouddhas nous regardaient du haut de leurs socles. Combien vivement me reviennent ici à la mémoire ces longues conversations, ces discussions ardentes qu'il interrompait parfois de quelque remarque dont l'ironie un peu railleuse cachait néanmoins tant de franche bonté et de bienveillance ! Et quand on pense que tout cela est fini, que nous ne le verrons ni ne l'entendrons jamais plus, on désire faire revivre le mieux possible dans sa mémoire cette chère image. Vous qui ne faites que

débuter dans l'étude du domaine scientifique qu'il cultivait, vous ne connaissez sans doute que peu ses travaux et c'est pourquoi je m'efforcerais de mon mieux de vous en indiquer le caractère.

Minayeff était du nombre de ces savants qui, dès le début de leur activité scientifique, se proposent un but déterminé pour y tendre ensuite toute leur vie et y diriger tous leurs travaux; l'objet de ses études fut l'Orient et ce choix nous montre clairement quelles étaient les questions qui l'attiraient le plus : l'Orient par rapport à l'Occident est surtout le pays de la religion. L'Occident s'efforce de tout atteindre par l'intelligence, de tout contrôler par l'expérience scientifique; pour lui, après des années de foi ardente, vient le moment de critiquer ce à quoi il a cru; la foi est remplacée par la négation, et plus l'intelligence va loin, plus irrésistiblement elle s'avance, étouffant sous elle tout le reste. Il n'en est pas de même en Orient; là-bas la fantaisie ardente de l'homme cherche toujours à dépasser davantage les étroites limites de la science; la religion est remplacée par la religion et non par le scepticisme; sans religion l'homme ne peut vivre dans l'Orient et surtout dans l'Inde. Je vais vous citer quelques extraits des ouvrages de Minayeff qui, ce me semble, dessinent très nettement ce caractère religieux de l'Hindou. « La seule question, dit-il, qui puisse comme autrefois exciter dans l'Inde l'intérêt général est la question religieuse... Les grandes questions des secrets de la vie et de la mort occupèrent l'Hindou dès une antiquité reculée; profondément spiritualiste, mais irrégulier jusqu'au caprice dans ses créations, toujours sous le poids de problèmes non résolus, il a toujours eu une tendance à déifier quelque être envers lequel il fût possible aussi de se conduire comme à l'égard d'un homme. Et ses dieux sont des personnages de cette sorte, un autre aspect d'êtres terrestres puissants qui le surprennent par leur force et leur arbitraire. Comme sur la terre les puissants du monde, ainsi les dieux

dans le ciel étaient pour lui un grand fardeau dans son existence particulière, et il naquit en lui le désir de ne pas seulement en finir avec l'existence terrestre pour aller glorifier les dieux, mais de s'identifier avec la divinité ou de s'annihiler absolument. »

« A quoi bon mourir et habiter le ciel ? Les morts reviennent sur la terre, s'incarnent dans de nouveaux êtres ; les dieux apparaissent sur la terre pour résoudre les questions au-dessus des forces de l'homme. Et de même que les hommes deviennent des dieux, ainsi les dieux naissent hommes. Et partout on trouve la douleur et le fardeau de l'existence personnelle. Atteindre le chemin qui conduirait l'homme hors du vaste domaine de la douleur universelle, au delà des limites de l'existence personnelle, c'était là le problème fondamental de toute la philosophie indienne et de toutes les religions de l'Inde¹. »

« Mystique et poète, il (l'Hindou) n'attache aucun prix à ce dont l'Européen est surtout porté à se glorifier. Ton esprit n'est pas plus fort que le mien, dit l'Hindou en se comparant à son maître occidental ; il n'est pas plus riche en idées ; ces nouveautés dans le monde des idées qui émeuvent les esprits des meilleurs parmi les tiens, elles m'étaient connues déjà depuis longtemps ; j'ai déjà réfléchi à tout cela et j'ai même trouvé une issue à ce pessimisme dont tu souffres. Tu es plus riche que moi de l'amas de vérités que tu possèdes, contrôlées et prouvées par l'expérience ; tu es plus puissant que moi grâce aux progrès de tes sciences appliquées ; mais la vérité expérimentale actuelle est-elle le couronnement de la sagesse ? Et quel prix peuvent avoir pour moi tes connaissances techniques, quand je crois d'une manière inébranlable à l'indéfini perfectionnement de la personnalité humaine, à ce perfectionnement qui donne à

1. Renseignements sur les bouddhistes et les jainas (*Journal du Ministère de l'Instruction publique*, CXCIV, 2^e part., p. 245-46).

l'homme la puissance sur le monde visible et invisible*? »

Cette place prépondérante qu'il attribuait dans ses travaux à l'histoire de la religion, il nous l'explique lui-même clairement dans l'épigraphe de ses esquisses recueillies pendant un voyage dans l'Inde et à Ceylan¹, épigraphe tirée de son auteur favori, Carlyle : « It is well said in every sense, that a man's religion is the chief fact with regard to him, a man's or a nation of men's » (il est juste de dire sous tous les rapports que la donnée principale pour apprécier un homme est sa religion, qu'il s'agisse d'un homme isolé ou d'une nation d'hommes).

En 1858, Minayeff, ayant fini ses classes au gymnase du gouvernement de Tamboff, entre à l'Université de Pétersbourg dans la Faculté des langues orientales, section des langues chinoises-mandchoues où il prend son diplôme de candidat en 1862 après avoir écrit sous le titre de : *Recherches géographiques sur la Mongolie*, un écrit jugé digne de la médaille d'or. Cet attrait pour la géographie historique de l'Asie persista toute sa vie, et il a écrit nombre de travaux de valeur dans cet ordre d'idées². Mais malheureusement, il en fut comme pour ses études bouddhiques, là aussi, le travail fondamental préparé par tous les travaux antérieurs n'était pas destiné à être achevé; sa traduction commentée de Marco Polo, préparée en partie seulement pour l'impression,

1. *Sur l'étude de l'Inde dans les Universités russes*. Discours lu à la séance solennelle de l'Université de Saint-Petersbourg le 8 février 1884.

2. *Esquisses singhalaises et indiennes, d'après les notes de voyage d'un Russe*, 2 vol. Saint-Petersbourg, 1878.

3. Voici les titres de quelques-uns de ces travaux : *Renseignements sur les contrées situées aux sources de l'Amu-Daria*, Saint-Petersbourg, 1879; *L'Inde d'autrefois, Remarques sur le voyage d'Athanase Nikitine au delà des trois mers*, Saint-Petersbourg, 1881 (*J. M. I. P.*, n° 6-7); *La Recherche de l'or* (compte rendu d'une édition de la Relation de l'expédition d'Unkovsky), (*J. M. I. P.*, t. CCLVII, 2^e part., 237-49); *Le Chemin oublié de la Chine* (à l'occasion du récit du quatrième voyage de Prjevalsky), (*J. M. I. P.*, CCLXIV, 2^e part., 168-89).

est restée manuscrite. Je m'attacherai ailleurs en détail à ses études sur la géographie historique de l'Asie, je ne parlerai ici que de son œuvre comme indianiste.

A l'Université, Minayeff suivit les cours d'un des savants qui connaissaient le mieux le bouddhisme, V. P. Wassilieff, et cette circonstance n'a certainement pas été sans quelque influence sur le choix qu'il fit du bouddhisme comme sujet d'études ; dès les premiers moments, il acquit la conviction que pour comprendre véritablement cette religion indienne, il fallait recourir aux sources originales indiennes et dès lors à ses études de littérature chinoise il joignit aussi celle du sanscrit. Sorti de l'Université, il quitta la Russie et continua à s'occuper du sanscrit auprès de Benfey et de Weber en même temps qu'il entreprenait de lui-même l'étude des manuscrits pâlis de la Bibliothèque de Paris. C'est là qu'il commença à acquérir cette vaste lecture de textes encore inédits qui plus tard distingua toujours ses travaux. C'est à cette époque aussi que se rapporte la composition du Catalogue des manuscrits pâlis de la Bibliothèque Nationale de Paris, le premier travail scientifique de Minayeff ; l'administration de la Bibliothèque se disposa à imprimer ce catalogue, mais par suite de l'insuffisance de ses moyens, elle ne réalisa pas son intention ; aujourd'hui, comme j'ai pu m'en convaincre lors de mon séjour à Paris cet été, le catalogue se trouve en désordre et n'a plus, du reste, après de nombreux travaux récents, la même importance qu'auparavant.

En 1868, Minayeff, après cinq ans de séjour à l'étranger, revient en Russie et prépare pour l'impression sa thèse de doctorat¹. Le choix de son sujet nous montre tout de suite combien il avait conçu avec clarté et précision son plan d'étude du bouddhisme. Le *Prātimoksha*, recueil de

1. *Prātimoksha sūtra, texte et traduction*. Saint-Petersbourg, 1869 app. I au t. XVI des *Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences*).

prescriptions monacales, est un des monuments les plus anciens, sinon le monument le plus ancien du bouddhisme ; c'est par lui, sans aucun doute, qu'il était le plus rationnel de commencer les recherches.

Dans une préface étendue sont examinées une série de questions fondamentales relatives à l'histoire du canon, et déjà dans ce premier travail nous rencontrons à chaque pas cette critique sceptique à l'égard des textes qui donne tant de prix à tout ce qu'il écrivait. Il a repris l'étude des mêmes questions dans ses *Recherches sur le Bouddhisme*. Au *Prâtimoksha* se rattache étroitement un autre travail publié en 1879 : *La Communauté des Moines bouddhistes*¹, où il donne une description détaillée des cérémonies d'admission du religieux bouddhiste dans la communauté. Ces deux travaux sont tout ce qu'il a publié sur la question de la communauté bouddhique, bien qu'il ait continué à rassembler des matériaux pour l'histoire de cette communauté, histoire qui devait plus tard faire partie de son ouvrage sur le bouddhisme.

En 1870 parut l'article *Nouveaux faits relatifs aux relations de l'Inde ancienne avec l'Occident*² qui fut publié en allemand en 1871 avec quelques développements sous le titre *Buddhistische Fragmente*³, et attira aussitôt l'attention des spécialistes. Cet article fut suivi d'une série d'autres articles consacrés aux jâtakas, c'est-à-dire aux légendes sur les renaissances du Bouddha⁴. Les légendes pieuses ont dans toutes les religions une grande importance, car c'est par

1. *J. M. I. P.*, CCI, 2^e part., p. 1-35.

2. *J. M. I. P.*, 1870, n^o 8.

3. *Mél. As.*, VI, 578-99.

4. *Quelques récits tirés des renaissances du Bouddha* (*J. M. I. P.*, 1871, n^o 11, p. 88-133).

Quelques mots sur les jâtakas bouddhiques (ibid., 1872, n^o 6).

Contes indiens (ibid., 1874, n^{os} 2, 4, 5, parus en brochures en 1879).

A. N. VESSELOVSKY, *Des douze songes de Schâhâïcha* (app. au t. XXXIV des *Mém. de l'Ac. des sciences*, n^o 2, p. 28-34, extraits de la traduction du *Mahâsupinajâtaka*).

elles surtout que se familiarisent avec la religion les masses pour lesquelles les dogmes abstraits sont peu accessibles ; le bouddhisme ne fait pas exception à cet égard ; ses livres sacrés sont pleins de légendes et ses temples couverts d'images qui servent à les illustrer. Dans le célèbre stûpa de Bharhut, le plus ancien, très probablement, des monuments bouddhiques connus jusqu'ici « de toutes parts regardaient le fidèle des figures qui semblaient lui raconter l'épopée du Bouddha, pleine de diversité et d'in vraisemblables contrastes ; des épisodes de sa dernière existence terrestre alternaient avec des représentations de ses renaissances antérieures' . . . »

Les jâtakas, outre leur importance spéciale en tant que monuments du canon bouddhique, en ont encore une autre non moins considérable ; ils nous ont conservé les formes littéraires les plus anciennes de toute une série de légendes, de fables, de récits, et par suite il est parfaitement juste de dire que « l'importance de ce recueil (les jâtakas) pour l'étude scientifique des productions de la littérature populaire est presque égale à celle des hymnes védiques pour l'étude scientifique du langage et des mythes indo-européens¹. »

Dans une courte introduction aux traductions des jâtakas, Minayeff s'arrête un instant sur l'importance de ces récits dans la question des communications intellectuelles entre les peuples. « L'explication des ressemblances intellectuelles entre les productions des peuples, dit-il, c'est-à-dire la détermination du côté où s'est fait l'emprunt et du chemin par lequel il s'est fait, ou bien l'explication de phénomènes analogues par l'identité de la nature humaine, doit être fournie par le savant en s'appuyant sur des faits qui admettent très souvent diverses interprétations directement opposées les

1. *Recherches sur le Bouddhisme* (I, 146).

2. *Quelques récits tirés des renaissances du Bouddha* (p. 88).

unes aux autres et toujours plus ou moins vraisemblables. Dans ces conditions, il ne suffit pas d'indiquer les routes par lesquelles a pu se faire l'emprunt ou de déterminer l'époque d'apparition des textes, il est nécessaire en outre d'expliquer les motifs pour lesquels tel ou tel peuple, à telle époque, à tel endroit, a emprunté telle ou telle idée. Et ce n'est qu'alors que l'hypothèse de l'emprunt acquiert une valeur scientifique, pour expliquer la répétition de phénomènes semblables dans le domaine des créations de l'homme... » Après avoir expliqué les conditions qu'il faut remplir pour une étude *comparative* des monuments littéraires de divers temps et divers pays, il termine par ces mots : « Pour tout cela l'étude d'une certaine rédaction d'un texte quelconque doit nécessairement commencer par la question chronologique. En d'autres termes, avant de faire cette étude, il faut s'efforcer de déterminer à quelle époque cette rédaction est apparue dans la littérature qu'on examine et s'il ne faut pas en reporter l'origine à une antiquité beaucoup plus reculée¹. » Neuf ans après, Minayeff eut encore à s'occuper de ces mêmes questions de communications intellectuelles, mais c'était cette fois comme critique, à l'occasion de l'examen du livre de R. Seydel, *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre*, Leipzig, 1882². Le livre qu'il examinait violait à chaque pas les règles les plus indiscutables de la véritable critique scientifique, et il profite de cette occasion pour donner à ceux qui se laissent entraîner par les comparaisons et la croyance aux emprunts quelques leçons leur montrant que traiter les matériaux sans prendre de précautions peut amener souvent jusqu'à perdre de vue le sens commun. Après avoir rendu justice, non sans quelque sarcasme, il est vrai, à la grande érudition de l'au-

1. *Contes indiens, Introduction* (p. 68-69).

2. *Nouvelle interprétation des légendes bouddhiques* (*Lect. chrét.*, 1883, I, p. 732-53).

teur, il fait observer qu' « à la vérité dans quelques pages le sens commun fait défaut, mais comme le savant traité de notre auteur n'est en somme qu'un cas particulier dans l'étude de la migration des récits, cette observation peut paraître une chicane subtile et inopportune ». Minayeff en prenant pour épigraphe la comparaison classique de Monmouth avec la Macédoine¹ a glissé un avis aux comparateurs qui dépassent la mesure.

En même temps que de tous ces travaux sur le bouddhisme, Minayeff s'occupait de diverses recherches relatives à la langue pâlie, reconnaissant bien toute la nécessité d'une connaissance profonde de la langue sacrée des bouddhistes; déjà en 1869 il imprime une courte métrique pâlie², et en 1872 une grammaire pâlie complète, avec une introduction très importante traitant en détail la question des rapports du pâli avec le sanscrit et les dialectes prâcrits³. Cette grammaire était basée principalement sur la grammaire indigène *Râpasiddhi* dont Minayeff préparait aussi une édition: cette édition est presque terminée, et j'espère que la possibilité se présentera dans un avenir prochain de la publier. Mentionnons encore à ce propos un autre travail grammatical également inachevé, les *Paradigmes de grammaire sanscrite*⁴.

Tout en continuant, sans se lasser, son travail de cabinet, Minayeff avait en vue un voyage dans l'Inde qui devait éclaircir pour lui des résultats déjà acquis et lui indiquer de nouvelles questions, et en 1874 il partit pour un voyage de deux ans à Ceylan et dans l'Inde. Il a consigné ses impressions de voyage dans une série d'articles de journal qu'il réunit ensuite, avec quelques compléments, sous le

1. *Nouvelle interprétation des légendes bouddhiques*, p. 734.

2. Shakespeare, *Henry V*, scène xviii.

3. *Die Pâli-Metrik Vuttodaya* (Mél. As., VI, 195-225).

4. *Esquisse d'une phonétique et d'une morphologie de la langue pâlie*. Saint-Petersbourg, 1872. Cette grammaire a été traduite en français et en anglais. — 5. Saint-Petersbourg, 1889 (lithogr.).

titre : *Esquisses singhalaises et indiennes, d'après les notes de voyage d'un Russe*¹. Le voyage commence par Ceylan, un des principaux foyers du bouddhisme contemporain. Le bouddhisme y fleurit encore, mais à chaque pas on rencontre des ruines, des monuments d'un éclat et d'une grandeur disparus à jamais. Malgré cette décadence, Ceylan est toujours un pays bouddhiste; il n'en est pas de même du Béhar, la patrie du bouddhisme; là se pressent en foule, il est vrai, à Gaya, auprès de son principal objet sacré, le saint arbre, les pèlerins bouddhistes de tous les pays, mais autour du sanctuaire vivent des infidèles et le bouddhiste n'est là qu'un hôte et non un maître. Une visite à l'école brahmanique de Soumagar amène notre voyageur à des réflexions sur Nalanda, un monastère célèbre, une Université bouddhique « où s'élaborait et s'achevait le système religieux, qui jusqu'à aujourd'hui est fermement adopté dans le Népal, le Thibet, la Chine et la Mongolie ». Ce fut là longtemps le centre de la science bouddhique, plus d'une fois le monastère fut ruiné, la bibliothèque brûlée, les professeurs et les étudiants dispersés, mais toujours des mains pieuses relevèrent le sanctuaire et jusqu'ici nous n'avons pas de renseignements certains sur l'époque de sa ruine définitive.

Après avoir visité les sanctuaires bouddhiques de Gaya, Minayeff fit ensuite connaissance avec le Népal où de nouveau il rencontra le bouddhisme, mais bien différent de celui qu'il avait observé à Ceylan; neuf ans après, il visita encore un troisième pays bouddhiste, la Birmanie, recueillant ainsi de riches et vivants matériaux pour la connaissance de cette religion qu'il étudiait avec tant de soin.

C'est aussi à son premier voyage que se rapporte la visite de Kamaon d'où il rapporta un intéressant recueil de contes². Son premier voyage fut suivi d'un second en 1879. Pour

1. 2 vol. Saint-Petersbourg, 1878. L.-F. Panteleyeff.

2. *Légendes et Contes indiens*, recueillis à Kamaon en 1875. Saint-Petersbourg, 1877.

des raisons particulières, Minayeff n'a pas fait imprimer le récit de ce second voyage, mais ce récit a été conservé dans ses papiers et sera édité. Dans un troisième voyage, en 1885, il ne fit dans l'Inde qu'une rapide visite et alla en Birmanie; il a raconté partiellement ce voyage dans son article : *Les Anglais en Birmanie*¹. Ces trois voyages n'avaient en rien affaibli son énergie, et moins d'un an avant sa mort il parlait d'un quatrième et plus long voyage dans l'Inde qu'il voulait entreprendre dans un avenir prochain.

Ni les voyages, ni les cours ne l'empêchaient de recueillir, de préparer pour l'impression et d'imprimer une série de textes bouddhiques, surtout en pâli². C'est à cette même époque qu'il commença la publication de son travail fondamental sur le bouddhisme³ (l'impression était déjà commencée avant son troisième voyage).

A ce livre qui, malgré son titre modeste : *Esquisses et Recherches*, devait étudier autant que possible le bouddhisme indien dans toute l'étendue de son domaine, Minayeff consacra le travail de toute sa vie; il devait éclaircir l'origine et l'histoire de cette grande religion universelle. On avait beaucoup écrit sur le bouddhisme, beaucoup de gros livres bons et mauvais, mais presque tous ou bien évitaient l'examen critique des sources de l'histoire du bouddhisme, ou bien les traitaient à un point de vue préconçu et souvent trop orthodoxe. Il fallait se retrouver dans ce labyrinthe de témoignages et d'opinions et répondre clairement à la question : Que savons-nous du bouddhisme et que pouvons-nous en savoir? La réponse, ce me semble, est donnée avec

1. *Messag. Europ.*, 1887, n° 11, p. 153-91.

2. *Journal of the Pali Text Society* : 1885, *The Chakesa-dhātū-caṃsa*, 5-16; *The Sandesa-kathā*, 16-28. 1886, *Anāgata-caṃsa*, 33-53; *Gandhacaṃsa*, 54-80. 1887, *Stmā-eicāda-einicchaya-kathā*, 17-34. — *Mémoires de la section orientale de la Société Archéologique* : t. I, *Le Symbole bouddhique de la foi*, 203-205. t. IV, *Les Prières bouddhiques*, I et II, 125-36, 233-40.

3. *Le Bouddhisme; recherches et matériaux*, t. I, fasc. I, II, Saint-Petersbourg, 1887.

la plus parfaite clarté dans le premier fascicule du livre (Introduction, les sources). Le premier volume devait être suivi de l'étude de la question relative au saint (arhat), question fondamentale du bouddhisme primitif, d'un examen des légendes sur le Bouddha et sans doute de beaucoup d'autres choses dont, il faut l'espérer, nous pourrons nous faire quelque idée lorsqu'on examinera les papiers du défunt.

Après l'apparition du premier volume du *Bouddhisme*, Minayeff poursuivit infatigablement ses éditions de textes bouddhiques¹ et prépara la suite de son ouvrage. C'est au milieu de ces travaux que la mort l'atteignit.

On ne peut exprimer la tristesse que nous éprouvons en le voyant ainsi descendre dans la tombe à l'âge de quarante-neuf ans, encore au meilleur moment de la vie, laissant brisé et inachevé ce qui avait été le but de toute une vie de pensée intense et de travail opiniâtre. Ce n'est pas qu'il faille se plaindre de ce qu'il ait peu fait pour la science ; ma courte esquisse même, qui n'embrasse qu'une partie de ses travaux, a déjà pu vous convaincre de la richesse de sa vie au point de vue scientifique, mais lorsqu'un édifice scientifique a été construit avec tant de soin on voudrait le voir entièrement achevé.

Pour terminer, voici quelques mots d'un caractère tout personnel : on a plus d'une fois reproché à Minayeff l'extrême rudesse avec laquelle il exprimait son opinion aussi bien dans ses livres que dans sa conversation ; même fallût-il reconnaître cette rudesse, on peut dire hardiment qu'elle était toujours franche et ouverte et qu'elle trouvait presque

1. *Peta-catthu* (*Palī Text Soc.*), London, 1889.

Kathā-catthu-pakarana-atthakathā (*Journ. Palī Text Soc.*, 1889, 1-199, 213-22).

Épître à un disciple, par CANDRAGOMIN (*Mém. de la Sect. orient. de la Soc. Arch.*, IV, 29-52).

Le Salut selon la doctrine des bouddhistes modernes (texte du Bodhi-caryāvatāra avec introduction, *ibid.*, IV, 153-228).

toujours sa justification complète dans le fait qui en était l'objet ; tous ceux qui ont vraiment connu de près Minayeff, savent quelle profonde et sincère bienveillance se cachait sous son extérieur un peu froid et moqueur. Sa vie a été pure et claire, ce fut la vie d'un travailleur profondément honnête et dévoué. Nous sommes pleinement en droit, Messieurs, d'être fiers d'avoir reçu son enseignement, nous nous efforcerons de nous rappeler toujours les leçons que nous avons entendues de sa bouche et celles dont il a pour nous si abondamment rempli ses ouvrages.

Serge d'OLDENBURG.

J'ajoute ici une liste de quelques travaux de Minayeff qui n'ont pas été mentionnés plus haut :

1874. Compte rendu de l'écrit de V. P. Wassilieff, *Les Religions de l'Orient* (*Journal du Ministère de l'Instruction publique*, n° 3, 127-48).

1876. Compte rendu du livre de M. Venukoff, *Courte Description des Possessions anglaises en Asie* (*J. M. I. P.*, n° 5, 157-61).

Compte rendu des ouvrages : Pezzi, *Introduction à l'étude de la science du langage* ; Hovelacque, *La Linguistique* ; Manitius, *Die Sprachwelt* (*J. M. I. P.*, n° 12, 309-314).

1877. *Opinion sur la composition d'un Recueil de renseignements relatifs aux contrées situées aux sources de l'Amou-Daria* (*Bulletin de la Société de Géographie*, 34-36).

Compte rendu des livres de Mikloshitch, *Ueber die Mundarten und Wanderungen der Zigeuner* et *Beiträge zur Kenntniss der Zigeunermundarten* (*J. M. I. P.*, n° 3, 190-94).

Compte rendu de l'ouvrage : Domenico Pezzi, *Glottologia*, etc. (*J. M. I. P.*, n° 3, 194-195).

1. Quelques articles m'ont été indiqués par L.-N. МАЙКОВЪ, auquel j'adresse ici mes remerciements.

Mémoire sur les travaux relatifs à la composition d'un Recueil de renseignements sur la région des sources de l'Amou-Daria (Bull. Soc. Géog., 1878, 16-20).

1878. *Le Népal et son Histoire (J. M. I. P., n° 1).*

1879. *Shir Ali et ses rapports avec l'Angleterre (La Parole russe, nos 4 et 5).*

1880. *Description des Monuments les plus importants de la littérature sanscrite (Histoire générale de la Littérature, publiée sous la direction de V. Korsch, fasc. 1).*

Compte rendu de l'ouvrage de Tsagareli, *Études Mingréliennes (J. M. I. P., n° 11, 225-31).*

1882. *Renseignements nouveaux sur les Kafirs (J. M. I. P., n° 5, 137-157).*

Recherches phonétiques, par Melville Bell (J. M. I. P., n° 8, 350-55).

1883. *La Vie patrimoniale dans l'Inde d'aujourd'hui (J. M. I. P., n° 3, 164-180).*

La Propriété foncière dans l'Inde d'aujourd'hui (ibid., n° 11, 135-52).

1884. *Un grand Missionnaire russe (ibid., n° 9, 219-27).*

Idées russes d'autrefois sur l'Inde (ibid., n° 10, 349-59).

1888. *Apologie du Lamaïsme (compte rendu du livre de M. Pozdnieéf sur les couvents bouddhiques en Mongolie (ibid., n° 6, 434-48).*

N. M. Prjevasky (art. nécrologique, ibid., n° 11, 49-50).

Nouveau Journal de phonétique (ibid., n° 12, 284-86).

Remarque sur la Réponse de A. M. Pozdnieéff (ibid., n° 12).

Pânini, I, 4, 79, Mémoires de la Société Archéologique, II, 275.

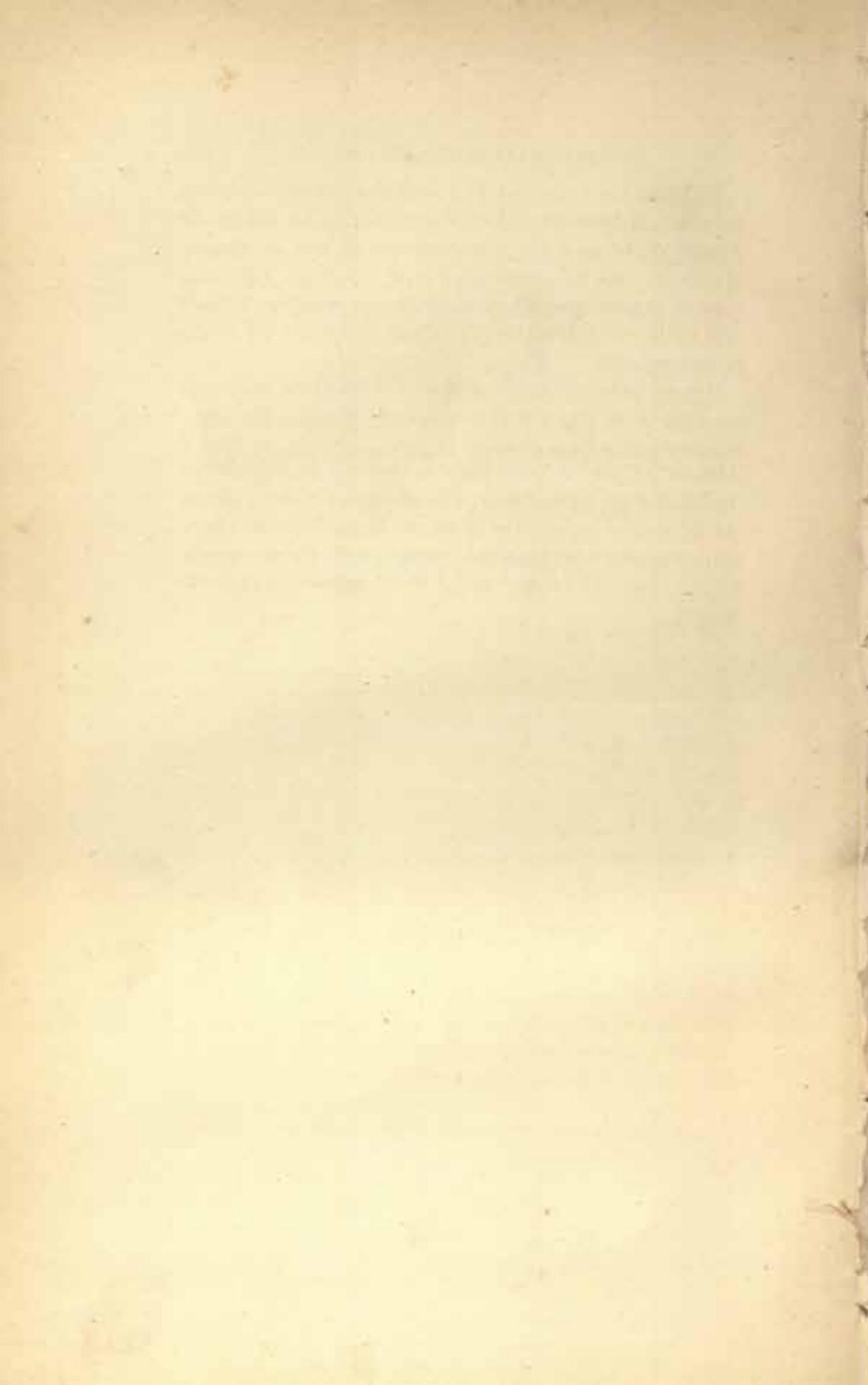
Candragomin (ibid., 276-77).

Compte rendu de l'ouvrage : Legge (J. A.), *Record of Buddhistic Kingdoms (ibid., 310-317).*

1889. *Alphabet universel (Bull. Soc. Géog.), 333-38.*

Un court texte sanscrit, le *Cānakyasārasamgraha*, déjà entièrement imprimé, est resté inédit. Dans les papiers du défunt, de la mise en ordre desquels je vais maintenant m'occuper, ont été conservés d'assez nombreux matériaux pour la continuation du *Bouddhisme* et d'autres ouvrages déjà commencés. Il est encore difficile de dire ce qui pourra en être imprimé.

Ont été publiés depuis, dans les *Zapiski* de la section orientale de la Société archéologique de Russie : *Représentations dramatiques populaires pendant la fête de Holi à Almor*; *Notes et matériaux concernant le bouddhisme* (traduction du Petavatthu); *Une chanson des rues indienne sur un nouvel impôt*, dans la *Revue Jivayâ starina* (Antiquité vivante); *Analyse de jâtakas pâlis, encore inédits*. L'impression de l'Index de la *Mahāvvyutpatti* a été commencée.



RECHERCHES SUR LE BOUDDHISME

CHAPITRE PREMIER

Plan et Objet des présentes recherches.

1^o Exposé de la question. 2^o La biographie du fondateur. 3^o Interprétations actuelles des légendes. 4^o La tradition sur l'histoire primitive de la communauté bouddhique. 5^o Conséquence générale. 6^o La tâche de l'historien du bouddhisme.

Les présentes recherches sur le bouddhisme sont exclusivement consacrées à l'examen de questions déjà vieilles, sur lesquelles on a beaucoup écrit et exposé un grand nombre de considérations savantes et ingénieuses. L'auteur néanmoins, a cru devoir, au début de son travail, s'orienter dans ce domaine et soumettre à un nouvel examen des conclusions et des affirmations presque universellement adoptées parmi les savants modernes. Ayant pleinement conscience de l'insuffisance des matériaux qu'il a pu se procurer, il ne s'est pas proposé, dans les chapitres qui suivent, de présenter au lecteur une esquisse du développement primitif du bouddhisme, ou une histoire du canon bouddhique. Mais sa conviction profonde est que, pour exposer ce système religieux, raconter son évolution pendant une durée de plus de deux mille ans, et enfin essayer de déterminer sa place dans l'histoire universelle, il est absolument nécessaire de commencer par un examen critique des témoignages

que l'on possède sur l'histoire primitive de la communauté bouddhique et de ses écritures sacrées ; déterminer le caractère de ces témoignages, leur date, lui a paru une question de première importance dans le domaine des études bouddhiques. De la solution de cette question, dans un sens ou dans un autre, dépend directement la détermination du caractère et de l'époque de ceux des monuments bouddhiques qui doivent être la base et la pierre angulaire des recherches ultérieures.

L'auteur ne commence pas son ouvrage par une biographie du fondateur du bouddhisme. Il est hors de doute qu'à l'origine des grands mouvements historiques, toujours et partout apparaissent des personnalités historiques importantes. Il en fut ainsi, certainement, dans l'histoire du bouddhisme, et son développement, on ne saurait le contester, commence par l'œuvre d'un fondateur.

Longtemps avant l'apparition des troupes macédoniennes sur les rives de l'Indus, au fond de l'Hindoustan oriental, non loin du pied de l'Himalaya, naquit un des plus grands ascètes et chefs spirituels de l'Inde. Il vécut longtemps et mourut entouré de ses disciples en un endroit que les archéologues n'ont point recherché jusqu'à ce jour.

Il mourut, mais ce qu'il avait fait ne resta pas sans résultat pour le monde. La doctrine enseignée par lui à ses disciples ne périt point : peu de temps avant le commencement de notre ère, ou bientôt après, elle s'était déjà fait jour dans des contrées lointaines, au delà de l'Himalaya et de l'Hindoukousch, et plus tard, non seulement elle conquiert une grande partie du continent asiatique, mais encore elle parvint à s'étendre dans beaucoup d'îles de l'océan Indien.

Sur la vie de ce maître d'une autorité universelle, honoré aujourd'hui comme un dieu par des millions d'hommes de langue et de nationalité différentes, par des peuples de races diverses, on ne sait à peu près rien, mais ce n'est pas faute de récits et de légendes. Les bouddhistes même font com-

mencer leur chronologie, non du jour de sa naissance, mais de l'année et du jour de sa mort. Dans la masse des légendes et des traditions qui se rapportent à lui, ce qu'on aperçoit ce n'est pas le désir de conserver un récit véritable de sa vie, ce n'est pas une tendance d'esprit historique, c'est la recherche d'un idéal par un cœur croyant, c'est la puissance créatrice du sentiment religieux. Dans ces légendes, souvent poétiques, parfois originales et étranges, la disposition morale de la communauté des ascètes se montre clairement : leur esprit et leur cœur cherchaient à qui adresser des prières et un culte, et cette disposition devait naturellement donner une couleur particulière à toutes les légendes qui avaient cours parmi les ascètes et les fidèles.

Les légendes et les récits sur la vie et l'œuvre du fondateur forment une masse énorme : des récits de sa vie, de ses prédications, de ses miracles et de ses voyages dans le vaste pays de l'Inde, sont arrivés jusqu'à nous dans l'original ou traduits dans les langues des divers peuples qui, jusqu'à présent, confessent le bouddhisme. Mais malgré cet amas de récits sur la vie du fondateur du bouddhisme, par suite de la disposition d'esprit qu'on vient de signaler dans la communauté, la question de la personnalité historique du sage de la tribu des Çâkyas reste jusqu'à présent ouverte.

La plupart des récits sont pleins de détails légendaires, de traits invraisemblables ou même incroyables au plus haut degré. Pour écrire une biographie scientifique du grand docteur, on est obligé de recourir à des sources dont le caractère non historique saute aux yeux, et, à l'aspect de ces matériaux, le savant peut arriver aisément à une conclusion toute négative; il déclarera que ces sources ne méritent aucune confiance, et, de cette manière, la question de la vie historique du sage de la tribu des Çâkyas, sera écartée, mais non résolue. Cette grande personnalité se montre entourée d'un brouillard de légendes et d'inventions que nous ne

sommes pas en mesure de dissiper : la critique scientifique est forcée de renoncer à l'examen des sources, parce que leur nature exclut toute application possible de ses procédés. Ce même savant peut encore essayer de traiter avec quelque confiance les sources qui se présentent à lui ; il en séparera toute la matière légendaire, en écartera tout ce qui, à son avis, est invraisemblable et indigne de foi ; et ayant ainsi fait le départ dans ses sources, se fondant sur les faits qui lui paraissent mériter créance, il composera un portrait du docteur et de l'ascète. Le résultat, en effet, sera un récit très vraisemblable de la vie romanesque d'une personnalité que les traits fondamentaux de son caractère rendent poétique et séduisante¹.

Mais alors cette question se présentera tout naturellement à l'esprit de notre savant : Dans mon récit composé à l'aide de procédés critiques évidemment très simples, y a-t-il une part, même faible, de vérité historique ? Ai-je exposé la biographie véritable d'une personnalité réelle, ou n'ai-je fait que composer un portrait vraisemblable, commun à toute l'Inde, de l'ascète et du prédicateur ; que dessiner un type dont la réalité et l'exactitude peuvent être vérifiées, même de nos jours sur les traits des fakirs et des ascètes qui errent dans l'Inde ?

Il n'y a aucune raison de répondre négativement à cette dernière question, c'est-à-dire d'admettre l'exactitude historique du type représenté. Dans les données que l'on possède pour une biographie véridique du fondateur du bouddhisme, ce qui manque le plus ce sont les détails personnels. Les faits vraisemblables et dignes de foi dans les récits sont ceux qui nous esquissent non une individualité historique, mais le type général de l'ascète hindou.

Au sujet de ces légendes et de ces récits on a énoncé une

1. Un essai de ce genre a été fait par OLDENBERG dans son ouvrage, *Buddha, sein Leben*, etc.

opinion entièrement opposée à la précédente ¹. Ces récits et ces légendes ne seraient pas des biographies mêlées d'inventions légendaires, mais seulement une illustration épique d'un certain type mythologique et divin. Tous les événements racontés dans les légendes sont vrais, mais non historiquement exacts. Les faits et événements racontés appartiennent, non à l'histoire, mais à la mythologie naturaliste. Ce n'est pas à la critique historique, mais à l'interprétation mythique à en connaître et à les expliquer. Le Bouddha des légendes est un mythe solaire.

Entre l'extrémité qui consiste à refuser aux légendes toute autorité pour l'histoire du fondateur du bouddhisme et la tentative de leur appliquer la critique historique, il y a ainsi encore un troisième point de vue, le point de vue mythologique. En interprétant les détails mythologiques mêlés au canevas des récits primitifs sur la vie de l'ascète et du penseur, les mythologues espèrent pouvoir saisir et le sens de la légende bouddhique et le processus même de son développement.

En recueillant dans ces récits les détails biographiques relatifs à son héros, l'historien du grand sage oublie que déjà, dans la communauté la plus ancienne, dans cette communauté qui fut la dépositaire de la tradition primitive sur le Maître, se fait jour avec évidence une disposition spéciale, bien indienne, par rapport à la personnalité de celui-ci : les disciples, non seulement honoraient pieusement sa mémoire, mais encore priaient leur Maître. Il devint, de très bonne heure, l'objet d'un culte religieux ; l'exactitude historique de la tradition, dut, tout naturellement, s'évanouir peu à peu sous l'influence de cette manière d'envisager les choses qui dominait dans la communauté, laquelle tendait à la déification du Maître, voulait croire en lui et le prier.

1. Le lecteur trouvera une interprétation mythique des récits bouddhiques dans le livre d'E. SENART, *Essai sur la légende du Buddha*, et aussi dans H. KEHN, *Der Buddhismus*.

C'est pourquoi on s'explique aisément l'adjonction à la tradition de tout un amas de détails mythiques. Mais ils sont loin certainement de constituer toute l'essence de la légende du Bouddha, et il est clair que l'exégèse mythologique seule n'est pas en état d'expliquer la croissance et le développement de cette légende.

Il faut chercher cette explication dans l'histoire du mouvement intellectuel de la communauté, dans le développement successif des doctrines, des enseignements dogmatiques qui y prirent naissance, à diverses époques, et agitèrent l'esprit de ses membres. Les légendes, certainement, ne se sont pas étendues, n'ont pas changé d'aspect, sans subir l'influence des différentes doctrines sur l'Arhat ou saint, le Bouddha ou illuminé : elles nous offrent une sorte d'histoire de la doctrine relative au Bouddha et à l'Arhat.

L'interprétation des légendes, d'après tout ce qu'on vient de dire, doit commencer par la critique des sources, par l'éluclation, quand ce ne serait que dans les traits les plus généraux, du développement historique de la doctrine bouddhique relative au Saint (c'est-à-dire à l'Arhat).

Mais tant que cela ne sera pas fait, il est prudent de se borner, dans la biographie du sage de la tribu des Çakyas, aux faits très peu nombreux, qui sont le plus dignes de foi.

Les considérant comme universellement connus, nous jugeons inutile de les reproduire ici.

En commençant à compter les années à partir de la mort de leur fondateur, les bouddhistes commencent aussi à la même date l'histoire de leur communauté. Sur les événements qui s'y passèrent à l'origine, leur tradition a conservé deux genres de témoignages également importants les uns et les autres, car ils jettent quelque lumière sur la période primitive de l'histoire littéraire du bouddhisme.

Ces témoignages cependant ne sont point contemporains des événements auxquels ils se rapportent. La tradition, peut-être très ancienne, nous est parvenue dans des textes

très récents ; elle s'offre à l'étude dans des productions littéraires de plusieurs siècles postérieures aux faits eux-mêmes. Il faut donc apprécier jusqu'à quel point cette tradition, supposée ancienne, a, dans sa transmission par des sources récentes, conservé les traits plus ou moins exacts que l'on y cherche, et ensuite déterminer son degré d'importance pour l'histoire littéraire.

Dans les premiers siècles de l'histoire du bouddhisme, la tradition signale deux événements importants : 1° ce qu'on appelle les *conciles* des prélats et des ascètes, et 2° les *dissensions* dans la communauté, dissensions qui se terminèrent par son démembrement en sectes.

D'ordinaire, dans les recherches relatives à la date des monuments bouddhiques, on accorde une importance prépondérante aux récits des conciles, et on résout les questions chronologiques en s'appuyant sur des témoignages relatifs à ces événements ; les témoignages relatifs aux sectes sont repoussés au second plan, on ne donne pas au fait même de leur existence l'importance qu'il mérite, ce qui n'est pas sans inconvénient pour l'étendue ni pour la précision des recherches.

En cela il semble que l'on oublie entièrement que le rôle joué par les chefs spirituels et les ascètes dans les conciles est rapporté dans des monuments bien postérieurs à l'événement lui-même, que le caractère du récit donne très clairement la conviction qu'il est empreint de certaines tendances qu'un lecteur impartial s'explique aisément.

Les témoignages sur la formation des sectes et leurs doctrines, ont un caractère quelque peu différent et plus véridique. Il est vrai que ces témoignages ont été, eux aussi, conservés dans des monuments récents, postérieurs à la première apparition des divisions dans la communauté bouddhique. Mais supposer une tendance dans ces récits est beaucoup plus difficile. Quel besoin avait un bouddhiste croyant de rapporter le commencement des dissensions à une

antiquité reculée, d'affirmer que le schisme, dans la communauté, s'était fait jour à l'aurore même de son existence? Inventer de semblables faits n'eût pas été certainement conforme aux intérêts de gens qui prétendaient que la loi est la parole du Bouddha, que dans les trois pitakas il n'y a rien qui ne soit son verbe même.

N'est-il pas visible que la tradition, en racontant l'apparition des sectes, nous apporte un témoignage sur un fait historique parfaitement digne d'être cru?

Se guidant par les considérations qui viennent d'être indiquées, l'auteur commence son étude par l'examen de la tradition relative aux conciles, et passe ensuite aux témoignages sur l'apparition des sectes.

Ses recherches doivent nécessairement être poussées jusqu'à un examen détaillé, principalement du degré de confiance que mérite la tradition singhalaise sur l'histoire du canon pâli, parce que cette tradition est la seule qui soit connue d'une manière suffisamment complète, et qu'actuellement le canon pâli peut seul être examiné dans son intégrité. Jusqu'ici les autres canons sont peu connus, et ils le sont par des traductions dans lesquelles les titres originaux même ne sont pas toujours rendus avec l'exactitude désirable.

L'examen et l'étude critique des récits des conciles ont conduit l'auteur à une conclusion en désaccord avec les propositions aujourd'hui admises par la majorité des savants. Une tradition relative à un fait historique sert, sans aucun doute, de fondement à ces légendes, mais les récits ont été modifiés et ornés selon l'esprit et conformément aux exigences des dogmes bouddhiques modernes, et on n'y trouve aucune indication incontestable de l'existence du canon pâli (ou de tout autre qui nous soit parvenu) à l'époque reculée dont ils nous parlent.

L'insuffisance des matériaux qu'il a eus à sa disposition, a forcé l'auteur, dans son examen des témoignages sur l'apparition des sectes, à limiter ses études à un aperçu très général

et seulement aux controverses les plus importantes qui ont divisé la communauté dans les premiers siècles de son existence.

Ces dernières études ont conduit l'auteur à un résultat conforme à la conclusion mentionnée plus haut, relativement à l'ancienneté du canon pâli.

Les indications les plus anciennes sur l'existence des écritures canoniques du bouddhisme se trouvent, non dans les productions littéraires des bouddhistes, mais dans des textes monumentaux, par exemple dans la fameuse inscription de Bairat, attribuée non sans fondement à Açoka le Grand et aussi dans quelques inscriptions du Stûpa de Bharhut; mais on ne peut en tirer aucune conclusion positive sur l'existence du canon ou de la langue pâlie à une époque contemporaine de ces textes.

Le but des présentes recherches n'est pas une polémique; elles n'ont pas pour objet de refuser absolument toute autorité à la tradition, ou de nier l'antiquité des écritures bouddhiques; au contraire, l'auteur admet que dans la tradition, parfois même récente, il s'est toujours conservé quelque chose de précieux et de partiellement exact; il faut seulement traiter judicieusement ses témoignages et ne pas oublier que très souvent, sous l'influence d'une tendance parfaitement visible, elle peut défigurer un fait historique et digne de notre créance.

On a cru découvrir une semblable déformation dans les relations singhalaises et autres des conciles, et on a essayé de montrer qu'elles sont viciées par un esprit de tendance. Le fait même des assemblées est hors de doute, mais d'après la manière de voir de l'auteur sur ce fait, manière de voir qu'il s'est efforcé de justifier dans ce livre, les légendes relatives aux conciles ou assemblées n'ont aucune importance pour les études sur l'origine, le développement et l'histoire ultérieure du canon pâli.

L'histoire du canon, par suite du manque de témoignages

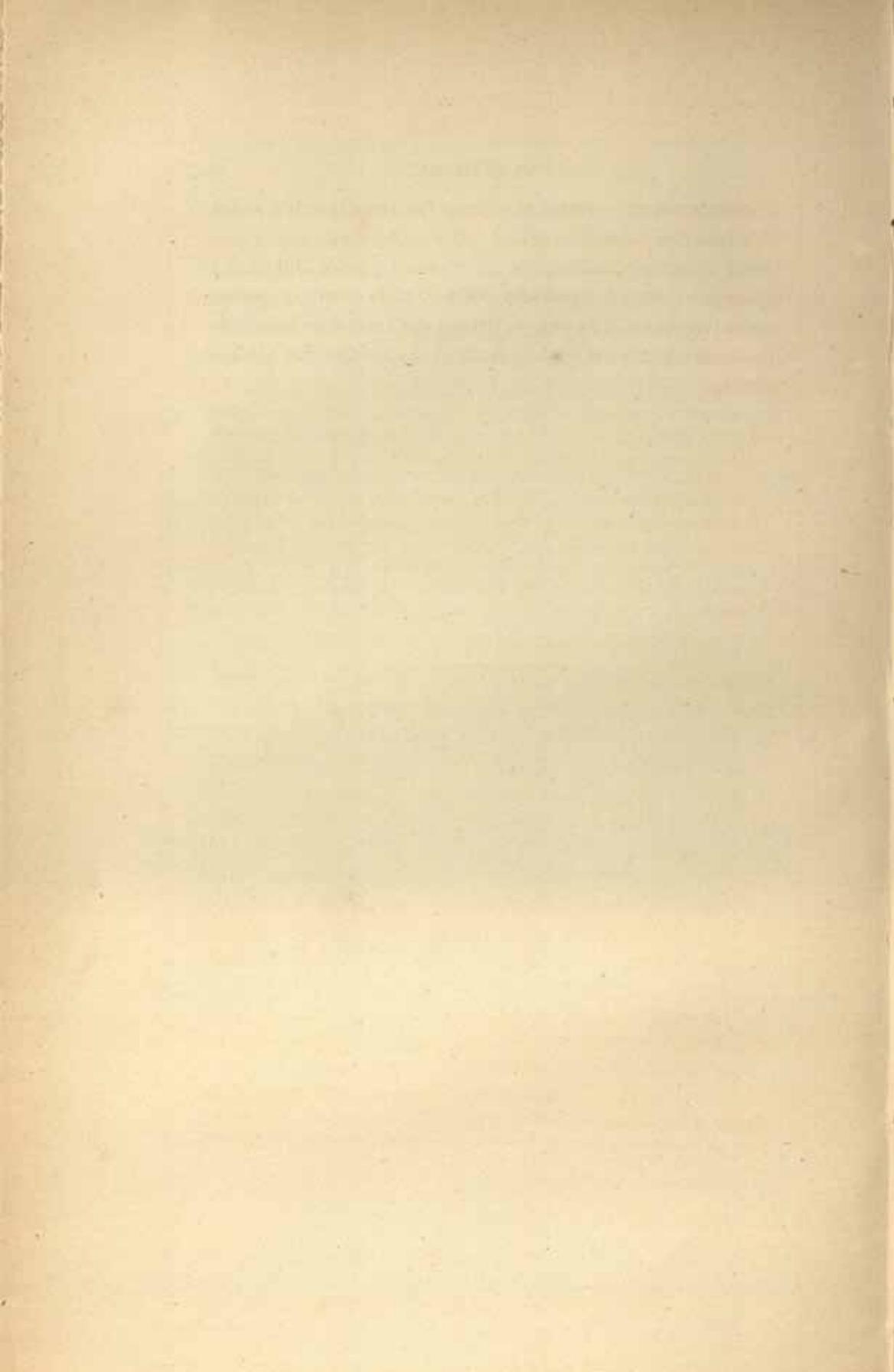
dignes de foi, ne peut être reconstituée qu'au moyen de l'étude comparative, à l'aide des monuments des diverses sectes bouddhistes, de chaque dogme dans son développement graduel ; pour y réussir, il faut absolument renoncer à l'hypothèse préjudicielle très répandue, mais complètement erronée, d'une antiquité prépondérante du canon pâli. Par cela même, les monuments en d'autres dialectes, bien qu'ils ne nous soient pas parvenus dans les originaux, acquièrent pour le savant l'importance qui leur revient dans l'œuvre de la critique historique et littéraire.

L'étude comparative des dogmes d'après les monuments des différentes sectes donne le moyen d'élucider les principes et les bases d'une solution vraisemblable des questions relatives au degré d'ancienneté de ces monuments. La question chronologique elle-même, en ce qui concerne la plupart d'entre eux, se simplifie notablement et se résout avec plus de vraisemblance ; enfin, on aperçoit au moyen de cette étude du développement des dogmes bouddhiques, la possibilité de lier le commencement d'un grand mouvement universel avec l'histoire antérieure de l'Inde et d'expliquer d'où venait cet esprit de curiosité religieuse et métaphysique de l'Inde ancienne.

Il va sans dire que, pour accomplir cette tâche, pour comprendre l'histoire primitive du bouddhisme, son développement ultérieur, pour éclaircir les phases principales dans l'histoire de ses écritures sacrées, les sources bouddhiques à elles seules sont absolument insuffisantes : pour le savant qui poursuit ce but, il est indispensable d'avoir la connaissance la plus intime des anciens écrits philosophiques des brâhmanes, et surtout des écritures sacrées des Jainas, secte dont l'apparition coïncide avec le commencement du mouvement bouddhique.

En appelant l'attention sur les traits généraux de cette tâche, l'auteur doit répéter ce qu'il a dit au commencement de ce chapitre. Celle qu'il s'est proposée est plus modeste,

il ne se croit pas capable du labeur qui consisterait à écrire l'histoire du bouddhisme ou d'un quelconque des nombreux canons bouddhiques, et ce n'est pas ce but qu'il a poursuivi dans les présentes études : elles sont consacrées exclusivement à l'examen critique des traditions bouddhiques sur l'antiquité et la première apparition des pitakas sacrés.



CHAPITRE II

Le premier Concile.

1° Les idées des bouddhistes sur le contenu du canon. 2° Adoption de ces mêmes idées par les savants européens. 3° Considérations sur l'ancienneté du canon. 4° Les traditions relatives aux conciles, leur antiquité et la confiance qu'elles méritent. 5° Le caractère de ces assemblées selon la tradition. 6° L'esprit de tendance dans cette tradition. 7° Les sectes hérétiques et les paroles du Maître acceptées dans la communauté. 8° Le Mahâyâna et la doctrine des Çrâvakas. 9° Le maître d'après l'enseignement du Mahâyâna. 10° L'influence du Mahâyâna sur la tradition. 11° Les récits du premier concile. 12° Le travail littéraire et théologique dans le concile. 13° Autres épisodes des mêmes récits. 14° Ânanda et ses péchés. 15° Conséquence générale.

Les commentateurs pâlis des écritures sacrées font précéder leurs explications sur certaines parties des « trois corbeilles » (c'est-à-dire des trois pitakas) d'un coup d'œil rapide sur l'histoire primitive du canon sacré des bouddhistes¹. Une telle introduction, non seulement est opportune à leur point de vue, mais elle est encore la conséquence nécessaire de leurs idées dogmatiques sur l'intégrité du contenu du canon. Ils croyaient, exactement comme le croient fermement les bouddhistes actuels, que les trois corbeilles ne renferment que la parole de leur Docteur inspiré. Cette même opinion sur le contenu des trois corbeilles était aussi celle des bouddhistes qui attribuaient à des auteurs indépendants la composition des livres de l'Abhidharma. Les auteurs des livres de l'Abhidharma, expliquaient-ils,

1. P. ex. dans le Samantapāsādikā. Voy. OLDENBERG, *The Vinayapitaka*, III, 283 et suiv. *The historical Introduction to Buddhaghosha's Samantapāsādikā*. — Introduction à la Sumaṅgalavilāsini (édité, en traduction seulement, par Turnour.)

n'avaient fait que recueillir et rédiger les paroles du Bouddha¹. Comme preuve de l'irréfutable vérité de leur foi, les bouddhistes singhalais racontent comment la parole du fondateur, malgré les périls de tout genre qui menaçaient sa pureté, avait, grâce aux efforts de saints personnages, conservé intacts et son caractère primitif et son étendue tout entière. A travers une période de plus de deux mille ans, la doctrine n'a subi aucun changement; elle est restée absolument la même qu'au temps où elle était le verbe vivant du grand docteur. Il parut des détracteurs de la sainte loi, des hérétiques essayèrent d'obscurcir la vérité par des enseignements mensongers, mais de saints personnages, successeurs du Maître, surent combattre ces ennemis et en triompher. Ils se réunissaient en un endroit, conservant fermement et pieusement imprimé dans leur mémoire le dépôt sacré de toutes les paroles du Bouddha disparu, ils formaient des chœurs, chantaient ensemble les paroles du Maître, renouvelaient en quelque sorte dans leur mémoire une édition authentique des sermons sacrés; toute nouveauté et toute erreur fut soigneusement écartée. Dans ces corbeilles vivantes, dans la mémoire de ces saints personnages ne se conserva que l'ancienne, la véritable doctrine.

A travers une longue succession de saints hommes, la doctrine ancienne et véritable perpétuée dans les mémoires arriva enfin à une époque où la sainteté commença à diminuer sur la terre, et quelques siècles après la mort du Maître, l'ensemble de la doctrine fut consigné dans des livres, à Ceylan. C'est ainsi que tous les récits des bouddhistes sur l'histoire de leur canon prouvent à leur point de vue, d'une manière irréfutable, l'entière vérité de leur dogme fondamental, à savoir que les trois pitakas ne contiennent que le texte même des paroles du Maître.

¹ सभिधर्मोऽपि भगवतोक्तः । स्वविरकात्यायनीमुत्रप्रभृतिभिर्जनप्रस्थानादिषु
विपरीकृत्य स्वापितश्यालुर्वैभाषिकाः ॥ A. k. v., fol. 6. L'opinion de Buddha-
ghosha sur le canon est rapportée dans le Prātimokṣasūtra, p. 85.

Dans l'histoire primitive du canon bouddhique, la tradition mentionne trois faits importants : 1° Le canon pâli, selon la conviction religieuse des croyants, est ancien et renferme la parole authentique du Maître; au cours de nombreux siècles et jusqu'à présent, il s'est conservé sans changement, grâce aux efforts de saints personnages qui surent à temps réunir des assemblées ou former des *chœurs* (*sangitis*), c'est-à-dire, comme traduisent les savants européens, convoquer des *conciles*; 2° ces assemblées se réunirent parce que dans la communauté bouddhique, à l'aurore de sa vie historique, apparurent des nouveautés, des doctrines mensongères, en d'autres termes, se développèrent des *sectes* hérétiques. Ces deux premiers faits se rapportent à l'histoire primitive du canon bouddhique; le troisième fait remarquable dans le développement de ces écritures sacrées, savoir la *rédaction* de la doctrine par écrit, se produisit bien plus tard.

Outre les événements que l'on vient de mentionner, la tradition n'a conservé que bien peu de témoignages dignes de foi, tant sur la communauté elle-même que sur son canon sacré; et dans une telle pénurie de données historiques, il n'est pas surprenant que jusqu'ici, dès que se pose la question de la détermination chronologique d'un monument bouddhique quelconque, le savant européen se place au point de vue du commentateur pâli : il s'en tient aux témoignages concernant les assemblées des ascètes bouddhistes dans les premiers siècles de leur existence historique; et c'est en se fondant sur des témoignages peu nombreux, contradictoires et clairement tendancieux relatifs aux assemblées (ou conciles, selon l'appellation reçue parmi les savants européens) que l'on résout la question de la date, non d'un texte particulier quelconque, mais du canon tout entier¹.

La question de la date d'un texte, dit-on ordinairement,

1. Nous n'indiquerons que les travaux les plus récents : Voy. p. ex. : OLDENBERG, *Mahâcagga*, p. xxv et suiv.; MAX MÜLLER, *Sacred Books of the East*, vol. X, p. xxix; RHYDS DAVIDS, *ibid.*, vol. XI, p. xi et suiv.

ne peut être résolue en se fondant sur des données paléographiques; les manuscrits qui nous sont parvenus sont tous trop récents; le savant a entre les mains des copies très récentes d'ouvrages très anciens. Les données linguistiques ne paraissent pas devoir être des guides plus sûrs. Il ne reste plus qu'un moyen de résoudre la question, et on fait alors ce raisonnement: le texte dont il s'agit fait actuellement partie du canon; en déterminant la date du canon entier, nous déterminerons par là même celle de notre texte¹. On perd ainsi complètement de vue ce fait que rien ne nous indique de quelles parties se composait autrefois le canon, ni si les mêmes parties l'ont toujours constitué.

Tant que le contenu primitif du canon demeure inconnu, toute considération sur l'antiquité de tel ou tel livre canonique, fondée sur le témoignage de monuments récents, doit sembler peu convaincante à un esprit impartial.

La conclusion suivante, par exemple, ne peut guère sembler probante à personne: « Le deuxième chapitre du Dhammapada, dit Max Müller, est appelé *appamâdavaggo*; si dans le Mahâvança (c'est-à-dire dans une chronique singhalaise de la fin du V^e siècle ap. J.-C.) on nous raconte que lors de la conversion du roi Açoka par le moine Nigrodha, ce moine bouddhiste lui expliqua l'*appamâdavaggo*, nous ne pouvons guère mettre en doute qu'il existât déjà à cette époque une collection de vers sur l'*appamâda*, sous la forme où nous l'avons maintenant dans le Dhammapada et le Sañnutanikâya (vol. X, p. xxxii). »

C'est en se fondant sur l'indication d'un monument du V^e siècle ap. J.-C. qu'on affirme ainsi l'existence d'une production littéraire au III^e siècle av. J.-C. L'existence au III^e siècle av. J.-C. de quelques-uns des vers et peut-être même d'un grand nombre des vers connus aujourd'hui sous le titre général de Dhammapada est très vraisemblable, mais

1. MAX MÜLLER, vol. X, p. x.

ce n'est pas certainement sur le témoignage d'un texte aussi récent que le Mahāvanso que l'on peut démontrer l'existence à cette époque du recueil entier, dans son étendue et sous sa forme actuelles.

La question de savoir si le canon s'est toujours composé des parties qui le constituent aujourd'hui est d'ordinaire passée sous silence ou écartée par des considérations dépourvues de toute vraisemblance; après quoi on passe à la détermination de la date du canon tout entier.

Pour déterminer la date du canon pâli, on allègue deux faits importants : 1° Le canon, sous la forme où nous le possédons maintenant, ne mentionne pas le troisième concile du temps d'Açoka, vers 242 av. J.-C.; 2° on y trouve mentionnés le premier concile qui eut lieu à Rājagrha (447 av. J.-C. et le deuxième qui eut lieu à Vaiçāli (377 av. J.-C.).

On se fonde sur ces faits pour conclure que le canon reçut sa forme définitive dans l'intervalle de temps qui sépare le deuxième concile du troisième, ou bien au moment du troisième. Il peut se faire qu'une partie même considérable du canon existât avant le deuxième concile; la description des deux conciles se trouve à la fin du Vinayapitaka, et on considère cette circonstance comme indiquant que ces comptes rendus furent les dernières parties autorisées du canon. Cette théorie, exposée pour la première fois par Oldenberg avec beaucoup d'ingéniosité et d'érudition, fut acceptée avec des modifications sans importance par nombre d'autres savants. L'importance accordée dans les recherches chronologiques, à la tradition relative aux conciles, fait passer au premier plan la question de l'époque où elle prit naissance et celle des rapports du récit traditionnel avec le fait historique. On n'a pas encore trouvé sur les conciles de témoignages contemporains, et les bouddhistes des différentes sectes n'admettent pas le même nombre de conciles, mais tous, semble-t-il, s'accordent à placer la première réunion de saints personnages aussitôt après la mort du Maître, et l'autre un peu plus de cent ans

après. Sur ces deux premières assemblées on a conservé des témoignages d'antiquité différente; les plus anciens sont entrés dans la composition du canon¹; les autres, plus récents, se trouvent dans les commentateurs pâlis, dans les chroniques singhalaises, les voyageurs chinois et les historiens bouddhiques (Taranatha).

Sur le degré de confiance que méritent les témoignages relatifs aux deux premiers conciles, les avis des savants européens sont partagés. Quelques-uns admettent que les témoignages qui nous sont parvenus aussi bien sur le premier concile que sur le deuxième sont également dignes de foi; d'autres, au contraire, font commencer l'histoire du canon à l'époque du deuxième concile et n'attribuent aucune valeur historique à ceux qui concernent le premier, bien que les récits de l'un et de l'autre soient reproduits dans les mêmes sources et soient en eux-mêmes également croyables; il ne s'y trouve pas de détails et d'ornements mythiques, rien en un mot qui puisse nuire à leur vraisemblance. Il ne faut pas cependant, dans ces récits de ce qu'on appelle les conciles, confondre deux choses qui ne méritent pas la même créance; le fait même des assemblées ne peut guère soulever de doute; le scepticisme le plus extrême ne trouve guère d'argument sérieux et inattaquable à y opposer: les assemblées s'instituèrent tout naturellement et furent la conséquence nécessaire d'un état de choses donné. Le grand docteur est mort, ses disciples, devenus orphelins, se réunissent pour les cérémonies funèbres; mais alors il se manifeste dans la communauté un certain esprit de désordre, au milieu des ascètes se montrent des hommes aux pensées coupables; ils éprouvaient comme de la joie d'un événement pénible et douloureux pour la plus grande partie de la communauté; par la mort du Maître, ils se voyaient émancipés des liens d'un

1. SENART, *Le Mahâcastu*, 71; OLDENBERG, *The Vinaya Piṭakam*, II, 284 et suiv.; BEAL, *The Buddhist Councils*, etc., voy. *Verhandlungen des V^{ten} Internationalen Orientalisten Congresses*, II, 2.

ascétisme rigoureux et se réjouissaient tout haut : « Ne pleurez pas ! Ne soyez pas dans la douleur ! Il n'est plus celui qui surveillait avec attention et nous disait : Ne faites pas telle ou telle chose. » Ces dispositions du troupeau menaçaient de la ruine et la jeune communauté et la doctrine qui en était le lien. Les membres de la communauté, comprenant le danger, durent naturellement se préoccuper d'arrêter le mal, réunir ceux qui pensaient de même et examiner la situation. C'est de cette manière et pour ces causes que se constitua la première assemblée des ascètes ou le premier concile bouddhique. Cent ans se passent, certaines nouveautés apparaissent dans la communauté ; des doctrines fausses, des enseignements mensongers s'y font jour, et de nouveau elle se réunit pour examiner ses affaires. Comme la première fois, un examen et une correction ont lieu, c'est quelque chose de comparable aux pañcayats des castes à la même époque. Un caractère de tribunal est resté attaché aux assemblées dans tous les récits, bien que, sous l'influence visible d'une tendance particulière, la tradition leur ait donné l'aspect de conclaves réunis dans un but théologique et littéraire.

Mais si les assemblées ou les chœurs des anciens bouddhistes ont été des réunions semblables aux pañcayats, leur importance pour l'histoire du canon s'amointrit extrêmement.

La tradition dans la plénitude de son développement, et avec elle la majorité des savants européens attribuent aux assemblées un tout autre caractère ; ce furent, nous dit-on, des conciles, des conclaves s'occupant de rédiger les écritures sacrées du bouddhisme. Effectivement, des témoignages de sources diverses rapportent uniformément que, dans la première en date de ces assemblées, les saints personnages se livrèrent à un travail littéraire et théologique, mais ce travail littéraire est décrit différemment par chaque source. Certains récits parlent vaguement et obscurément d'un travail littéraire des saints personnages réunis en conclave, d'autres au

contraire en rapportent des traits minutieux en grand nombre, affirment en termes précis, n'admettant aucune équivoque, que tout le canon pâli, dans la forme où nous le possédons actuellement, existait déjà au moment de la mort du Maître. Bref, les récits pâlis parlent évidemment du canon pâli, Sy-Fyng-Piao' mentionne un autre Vinaya en quatre-vingts vers, Hiouen-Thsang a voulu parler d'un autre canon et Fa-Hian fait assez vaguement allusion, en racontant le premier concile, au canon des Mahâsânghikas, secte qui, on le sait, n'apparut que bien plus tard. Il est hors de doute que les traditions des diverses sectes avaient un point commun; elles avaient toutes le même désir de faire commencer l'histoire de leur canon au moment de la mort du Maître, elles s'efforçaient toutes de prouver son authenticité sur ce point. Les amplifications des diverses rédactions ne sont pas des ornements fortuits, ne s'inspirant d'aucune intention spéciale, ajoutés aux récits primitifs; dans les détails accumulés sur le squelette démembré d'une tradition très ancienne et très simple, on aperçoit fort distinctement le désir pleinement conscient de prêter au récit des assemblées un caractère déterminé; l'écrivain poursuivait un but clairement indiqué. Non seulement il lui fallait prouver l'ancienneté et la sainteté de son canon, il désirait en même temps mettre absolument hors de doute que le canon fût la parole du Bouddha; il lui fallait transporter l'origine de l'écriture sacrée à l'époque du Maître. Une telle préoccupation n'a pu naître parmi les fidèles que lorsque l'authenticité du canon eut commencé à devenir suspecte, et il est bien clair qu'à une époque très voisine de l'action vivante du Maître, peu de temps après sa mort, la vérité de la parole sacrée reçue dans la communauté ne pouvait être soupçonnée par qui que ce fût; tous avaient présent à l'esprit l'enseignement du grand ascète; les mots eux-mêmes et les expressions, en admettant la prédication

1. WASSILIEFF, *Le Bouddhisme*, I, p. 224.

la plus étendue de la part du sage de la tribu des Çákyas, n'étaient pas très nombreux à cette époque. Le scepticisme et les négations relatives aux écritures sacrées purent se faire jour ou au sein des sectes hérétiques au moment de leur naissance, ou, encore plus tard, à cette époque remarquable où l'ancienne tendance du bouddhisme fit place à la tendance nouvelle, transcendante, que l'on trouve dans le Maháyána.

Les sectes, comme nous le verrons plus loin, affirmaient beaucoup de choses qui, selon l'opinion d'autres partis, n'étaient pas d'accord avec la doctrine du Maître; elles énonçaient beaucoup d'opinions hétérodoxes sur l'arhat ou saint; elles soutenaient l'existence de l'âme comme substance à part. Mais en exposant des propositions philosophiques erronées, les hérétiques très souvent alléguaient les paroles du Maître, c'est-à-dire des expressions tirées des écritures reçues comme sacrées dans la communauté; leurs adversaires répondaient en déclarant que ces docteurs de mensonge faussaient l'interprétation des saintes paroles. L'authenticité des paroles même auxquelles on se référait et sur le fondement desquelles s'édifiaient les théories erronées n'était alors l'objet d'aucun soupçon. On crut possible d'écarter complètement et de réfuter la fausse doctrine par la théorie des deux sens dans les prédications du Maître, c'est-à-dire que l'on admit dans sa parole une signification d'une vérité absolue et une autre d'une vérité relative; cette dernière, mal interprétée par les hérétiques, donnait naissance à la fausse doctrine. Dans quelques cas, les adversaires de ce qu'on appelait la fausse doctrine allèrent plus loin et affirmèrent que les hérétiques défiguraient les textes, imaginaient des citations apocryphes. Rien ne montre cependant que dans la première période de l'histoire du bouddhisme le scepticisme ait atteint le développement avec lequel il se montre dans le Maháyána.

Le Maháyána partait dans ses théories d'un nouveau point de vue distinct de celui des Çrávakas ou des Hinayánikas et

fut opposé à l'enseignement des Çrāvakas au moins au début de son histoire.

La nouvelle doctrine prit une position toute particulière vis-à-vis de ce qui dans l'ancienne communauté était tenu pour la parole sainte, pour la doctrine authentique du Bouddha. Les Çrāvakas, les Hinayānikas soutenaient que « le Mahāyāna n'avait pas été énoncé par le Bouddha ». Cet enseignement, disaient-ils, n'est point compris dans nos trois pitakas. Les partisans du Mahāyāna leur répondaient par une négation générale de leur doctrine, refusant d'admettre et sa sainteté et sa valeur pour le salut. La discipline exposée dans le Prātimoksha, l'observation rigoureuse de la morale, tout cela, selon leur conviction, était complètement inutile. Le Mahāyāna seul conduisait au salut : « Que ta pensée se tourne rapidement vers la science absolue, suprême, universelle, lis le Mahāyāna... » « Laissez, disaient-ils, les livres des Çrāvakas, ne les acceptez pas, ne les lisez pas, ne les prêchez pas aux autres... Pour cela (c'est-à-dire pour avoir lu et prêché les livres des Çrāvakas) vous n'aurez pas une grande récompense, par là vous ne mettez pas une borne au péché. Croyez au Mahāyāna, recevez le Mahāyāna, » etc. ¹.

Plus tard, dans beaucoup de Sūtras, l'attitude hostile aussi bien du Çrāvaka à l'égard du Mahāyāna, qu'inversement du partisan du Mahāyāna à l'égard de l'ancienne doctrine, fut également blâmée. C'était un péché grave pour le Çrāvaka que de blâmer ou de censurer l'enseignement du Ma-

1. WASSILIEFF, *Le Bouddhisme*, I, p. 262.

2. पुनरपरमादिकर्मिको बोधिसत्त्वः कस्य चिदेवं वक्ष्यति किं भोः प्रातिभोतविनयेन शीलैर्न मुरन्तितेन शीघ्रे त्वमनुत्तरायो सम्यक्संबोधौ चित्तमुत्पादयस्व महायानं पठ । पुनरपरं कुलपुत्रं केषाञ्चिदादिकर्मिको बोधिसत्त्व एवं वक्ष्यति वर्जयस्व यूयं कुलपत्राः श्रावकयानकथां मा शृणुत मा पठत मा परेषामुपदिशत न यूयं तस्मान्मरुत्फलं प्राप्स्यथ । न यूयं ततो निदानाच्छुक्ताः ज्ञेयासं कर्तुं । अद्ध्यत महायानकथां । शृणुत महायानं । पठत महायानं परेषामुपदिशत ततो यूयं सर्वदुर्गत्यपायवधां शमयिष्यथ । निप्रचानुत्तरां सम्यक्संबोधिमभिर्भोत्स्यथ । C. s., 40.

hâyâna, ou que d'éloigner quelqu'un de cet enseignement; mais les censures et les actes analogues du partisan du Mahâyâna à l'égard du Hinayâna n'étaient pas moins coupables. Il est certain qu'une telle tolérance ne prévalut pas à l'origine du mouvement mahâyâniste, mais seulement bien plus tard, à l'époque des compromis et de l'accord entre les partisans du Mahâyâna et les Çrâvakas, c'est-à-dire aux environs de l'époque à laquelle se rapportent les descriptions des voyageurs chinois dans l'Inde. Les rapports antérieurs entre les deux sectes ne purent être pacifiques ou amicaux; la nouvelle doctrine dut tout naturellement nier l'utilité de l'ancienne pour le salut. Le souvenir de cette opposition du Mahâyâna s'est conservé dans de nombreux Sûtras appartenant à cette doctrine, et dans lesquels non seulement la lecture des livres des Çrâvakas, mais encore les relations avec ceux-ci sont déclarées dangereuses pour la sagesse du saint selon le Mahâyâna. « Celui qui ayant éveillé en lui la pensée de la connaissance absolue, y déclare-t-on souvent, ne suit pas le Mahâyâna, ne le lit pas, se tourne vers les Çrâvakas et communique avec eux, lit leurs livres, les étudie....., celui-là s'égare, il se détourne du chemin de l'Illumination supérieure¹. »

En même temps qu'apparaissait la doctrine du Mahâyana, la nature même du Bouddha, du fondateur, commença à être comprise autrement qu'aux époques primitives. On démontrait, entre autres, que son corps n'était pas physique, qu'il n'y entraient pas d'éléments, qu'il était dépourvu d'os et de

1. Ces critiques et ces actes sont appelés dans le Ç. s. dans les deux cas mûlapatti, voy. fol. 40.

2. भगवानाह । एवमेव मञ्जुश्रोत्र्यः कश्चिद्विद्योधिचित्तमुत्पाद्य मन्वायानं न धारयति न पठति । श्रावकयानोपां सेवते तैश्च सार्धं संस्तवं करोति । श्रावकयानञ्च पठति स्वाध्यायति सोऽनुत्तरज्ञानमार्गात्प्रत्याकृत्यते प्रत्युदावर्त्यते । यदपि तस्य बोधिसत्त्वस्य बोधिभावना ऽतः प्रचेन्द्रियं प्रज्ञाचक्षुः तदपि तस्य धन्धीक्रियते प्रतिकृत्यते ॥

C. s., fol. 4, citation tirée du Niyatānīyatāvātāramūdrasūtra.

sang. C'était un corps spirituel¹. Le Maître, disaient d'autres docteurs, est éternellement présent dans le ciel Tushita²; de là, il fait descendre une incarnation pour prêcher la doctrine. Ce n'est pas le Bouddha qui a prêché la loi, c'est Ânanda³.

Les Çrāvakas eurent à défendre l'authenticité et la sainteté de leur canon, à prouver que leurs livres provenaient du Maître directement et sans intermédiaire; c'est ainsi que se révéla la nécessité de faire l'histoire du canon. Il existait déjà des traditions relatives aux premières assemblées; on avait les matériaux sous la main, consciemment on en modifia le caractère en vue d'un but déterminé; de récits qui mentionnaient la réunion d'assemblées pour résoudre des questions intéressant la communauté, on fit des procès-verbaux de conclaves qui se seraient occupés de travaux de littérature théologique.

On connaît aujourd'hui plusieurs relations bouddhiques du premier concile. La rédaction pâlie la plus ancienne⁴ commence par un récit attribué au grand Kāçyapa (Mahākassapa). Il raconte comment un jour, se trouvant en chemin pour aller de Pāva à Kuçināra avec cinq cents moines, il rencontra un certain ascète errant nu (*ājīvako*), et apprit de lui la mort du grand docteur. La triste nouvelle n'eut pas le même effet sur tous les auditeurs; les uns, qui ne s'étaient

1. *Sucarṇaprabhāsa*, fol. 11, धनस्थिहृथिो काये कतो धातुर्नविष्यति ॥ ·····

धर्मकायो किं संबुद्धो धर्मधातुः तदागतः ।

2. C'était la doctrine des Vetulyakas. Sur cette secte, voy. le chap. suivant. Bhagavā loke jāto loke samvaddho lokam abhibhuyya viharati anupalitto lokenā' ti suttaṃ ayoniso gahetvā bhagavā tusitabhāvane nibbatto tatth' eva vasati manussalokaṃ āgacchati nimmittarūpamattakaṃ paṇ' eṭṭha dassetiṭi.. laddhī seyyathā pi etarahi vetulyakānaṃ. *K. c. p.*, XVIII, 1.

3. Tattha tusitapure ṭhito bhagavā dhammādesanattbhāya abhinimmittaṃ peseti tena c' eva tassa desanaṃ sampañcchitvā āyasmatā ānandena dhammo desito na buddhena bhagavatā'ti... laddhī seyyathā pi vetulyakānañ c' eva. *K. c. p.*, XVIII, 2.

4. *Cullacagga*, XI, voy. *The Vinaya-piṭaka*, II, 284 et suiv.

pas délivrés des passions, éclatèrent en sanglots, et se tordant les mains, s'écrièrent : « L'œil du monde s'est obscurci tout à coup ; » d'autres, impassibles, dirent : « Les phénomènes ne sont pas éternels. » Kāçyapa, lui, consola les affligés par des paroles empruntées au défunt : « Il faut se séparer un jour de tout ce qui est cher et agréable, etc. »

Il se trouva parmi les ascètes un libre-penseur du nom de Subhaddo; la mort du Maître lui parut une délivrance : « A présent, dit-il à ceux qui s'affligeaient, nous ferons ce que nous voudrons, et ce que nous ne voudrons pas, nous ne le ferons pas. »

Ce furent ces paroles légères qui, selon le récit de Kāçyapa, conduisirent à convoquer le concile. Il se tourna vers les ascètes qui l'entouraient et leur dit : « Chantons (c'est-à-dire renouvelons dans notre mémoire) la loi et le Vinaya, etc. »

Par là se termine, à proprement parler, le récit de Kāçyapa. Le reste de la relation se poursuit à la troisième personne, et il semble que nous ayons dans ce chapitre du Cullavagga une réunion en un seul tout, avec quelques retranchements dont il sera question plus bas, de divers récits entièrement indépendants.

Le récit du Cullavagga n'indique pas clairement où fut prise la résolution de convoquer le concile : là où les ascètes apprirent la nouvelle de la mort du fondateur, ou bien à Kuçināra, où, d'après d'autres témoignages, Kāçyapa alla vénérer les restes du Maître¹.

Aussitôt après qu'il a énoncé la nécessité de chanter ensemble la loi et le Vinaya, les moines demandent à Kāçyapa de choisir ceux qui doivent participer à ce chœur, et il en réunit 499, c'est-à-dire tous ses compagnons de voyage moins un, puisque, dans le récit rapporté plus haut, on a dit que cinq cents moines marchaient avec Kāçyapa. On voit que le choix ne fut pas difficile. En même temps s'élève dans

1. *Mahāparinibbānasutta*, p. 67.

l'assemblée la question de savoir s'il faut admettre Ânanda à participer au chœur ; Ânanda à ce moment n'était pas arhat. L'auteur du récit a mentionné cette circonstance avec l'intention évidente de mettre en vue ce fait que la loi et le Vinaya dans le premier chœur ou premier concile, avaient été rédigés oralement par des personnages saints, impeccables, car bien qu'Ânanda ait été par la suite admis au chœur ou concile, ce ne fut qu'après être devenu un saint, un arhat impeccable.

Et là encore, le Cullavagga nous laisse ignorer à quel endroit parut Ânanda, d'autant que, selon d'autres récits¹, au moment où Kâçyapa voyageait, parti de Pâva avec ses cinq cents compagnons, Ânanda se trouvait à Kuçinâra.

Vient ensuite le récit de la manière dont fut choisi le lieu même où devait siéger le concile. L'auteur décrit à ce sujet le cérémonial tout entier, la procédure rituelle qui règle effectivement aujourd'hui tous les actes de la communauté bouddhique, depuis l'admission et la désignation aux fonctions diverses, jusqu'à l'application de pénalités aux membres en faute. Le récit donne ces détails après avoir montré Kâçyapa choisissant de son propre mouvement, sans consulter la communauté, ceux qui devaient participer au chœur, et peut-être cette première version est-elle plus près de la vérité. Les bouddhistes eux-mêmes racontent que le *natticatutthakamma* (*jnâptibaturthakarma*), c'est-à-dire le cérémonial de la quadruple invitation, suivi par exemple lors de l'admission dans la communauté, bien qu'introduit par le Maître lui-même, est cependant d'origine plus récente que les autres rites. Son apparition était toute naturelle dans une communauté complètement organisée et qui n'était pas errante. En en plaçant l'introduction à l'époque même du Maître, les bouddhistes, sans doute, ne résolvent pas par cela même la question de la date de cette apparition, mais,

1. *Mahâparinibbânasutta*, *ibid.*

d'accord avec leur idée fondamentale sur le contenu des trois corbeilles, ils affirment cette fois encore que cette institution eut, elle aussi, la sanction du fondateur.

La communauté qui accompagnait Kāçyapa décide que le concile aura lieu à Rājagrha; c'est là que se rendent les saints personnages.

A Rājagrha, Ānanda devient arhat ou saint au plus haut degré, impeccable, et ensuite, dans un endroit que préparent les saints personnages eux-mêmes, a lieu la samgītā. Le Cullavagga rapporte une sorte de procès-verbal de ces réunions. Voici comment les choses se passèrent : Sur l'autorisation de la compagnie, interrogée par la quadruple invitation, Kāçyapa posa à Upāli des questions sur le Vinaya et celui-ci répondit. Dans le Cullavagga ne sont rapportées que les questions relatives aux quatre péchés mortels, savoir : l'impureté, le vol, le meurtre et la prétention de posséder des qualités supérieures, au-dessus de l'humanité. Cette instruction sur le Vinaya se termine par cette mention : « C'est ainsi qu'il interrogea sur le double Vinaya¹ et qu'Upāli, interrogé, répondit. »

Bien que les questions et les réponses rapportées dans le Cullavagga n'aient trait qu'à une partie très insignifiante du Vinaya, il est cependant hors de doute que l'auteur du récit a eu en vue dans sa relation le texte pâli sous sa forme actuelle et avec la répartition actuelle de son contenu.

Après les questions d'un caractère disciplinaire, le grand Kāçyapa se mit à proposer à Ānanda des questions au sujet de la loi.

Deux questions seulement sont rapportées comme à titre d'exemple, mais, selon le Cullavagga, les cinq parties du Suttapitaka pâli furent toutes l'objet d'interrogations semblables.

1. Le *Vinaya-piṭaka* dans la rédaction pâlie se divise en deux parties, le Vibhaṅga (ou Prātimokṣa) et le Khandhaka.

La troisième corbeille des écritures sacrées du bouddhisme, savoir l'Abhidharmapitaka, n'est pas mentionnée dans la rédaction la plus ancienne.

Après ce procès-verbal qui, dans le texte imprimé du Vinayapitaka, n'occupe pas tout à fait deux petites pages, commence une série d'épisodes n'ayant pas de lien bien étroit avec le travail théologique et littéraire de ce qu'on appelle le premier concile bouddhique.

Un autre procès-verbal analogue de ce même premier concile, publié récemment dans la traduction anglaise d'un texte chinois¹, est extrait du Vinaya de la secte des Dharmaguptas.

Dans ce procès-verbal, dont nous n'avons pas eu l'original entre les mains, le traducteur anglais a remplacé presque partout les termes bouddhiques et les noms propres de la transcription chinoise par les termes et les noms correspondants en pâli; il écrit par exemple *sanghâdisesa* et non *sanghâvaçesa*, *dighanikâya* et non *dirghâgama*, etc. Cependant, malgré ces légers changements introduits par le traducteur, il est bien clair que, d'après le récit des Dharmaguptas, les saints personnages, dans ce qu'on appelle le premier concile, rédigèrent oralement un canon distinct du canon pâli aujourd'hui connu. L'auteur du récit, évidemment, en relatant le travail théologique et littéraire du premier concile, avait en vue le canon reçu par la secte des Dharmaguptas, et ce canon diffère du canon pâli.

Dans le Mahāvastu, à propos de la mort du fondateur, il n'est rien dit de l'œuvre des saints personnages réunis en concile. Mais dans un texte canonique conservé seulement dans une traduction chinoise², on trouve un témoignage curieux et en outre entièrement distinct des deux que l'on vient de rapporter : « Upâli, après la mort du Tathâgata, y est-il

1. Prof. S. BEAL, l. c., the 54th Book of the *Vinayapitaka* known as *Sse-fen-liu*, i. e. Dharmagupta.

2. *Sy-Fyng-Piao*. Voy. WASSILIEFF, I, 224.

raconté, prononça sous l'arbre (lors du premier récolement des enseignements du Bouddha), des paroles (c'est-à-dire des prescriptions du Maître) qui furent renfermées (en entier) en quatre-vingts expressions (mot *tsy*) d'où vint la division du Vinaya en quatre-vingts *gâthâs* (*tsoung*); il fut conservé et transmis dans sa pureté et son intégrité durant cent dix ans, etc. » Le professeur Wassilieff ne mentionne pas malheureusement l'école ou la secte à laquelle appartient l'écrit où il a puisé ce témoignage. Il ne saurait être contesté cependant que cette secte n'ait eu sur l'œuvre du premier concile une manière de voir tout à fait spéciale, en désaccord aussi bien avec celle des Dharmaguptas qu'avec celle de l'auteur du récit pâli rapporté plus haut.

C'est ainsi que, déjà dans les témoignages les plus anciens des diverses sectes sur l'œuvre du premier concile, sur ce qui fut précisément rédigé alors, sur l'étendue et la forme de cette rédaction, on trouve des discordances qui sont loin d'être négligeables. Chaque secte pensait que c'était justement son canon que les saints personnages avaient chanté dans le premier concile, et par là il est parfaitement clair que les restes de récits arrivés jusqu'à nous reçurent leur rédaction actuelle à une époque où il existait plusieurs canons différents, en d'autres termes, postérieurement au schisme de la communauté bouddhique.

Dans les relations plus récentes, par exemple celle de Buddhaghosha ou de Hiouen-Thsang, l'intention pieuse de transporter l'origine des saintes écritures à l'époque du fondateur apparaît encore avec une plus grande netteté. Buddhaghosha, supprimant de ci, ajoutant de là, remania complètement le récit pâli primitif. Selon sa version, le concile siégea sept mois, et durant ce temps les saints personnages chantèrent tout le Vinaya (pâli), dans son étendue et sous sa forme actuelles, et, de même, le Suttapitaka pâli¹.

1. Samantapâsâdikâ. Voy. *The Vinayapitaka*, III, 290 et suiv.

Buddhaghosha, dans ce récit, ne parle pas de l'Abhidharma, mais dans un autre de ses écrits il raconte que le Bouddha, dans le ciel, exposa ce pitaka aux dieux, ce qui implique que, selon sa conviction, il existait déjà à l'époque du premier concile¹.

Hiouen-Thsang mentionne de même la rédaction de l'Abhidharmapitaka lors du premier concile. D'après lui, le concile dura deux ou trois mois; Ânanda recueillit les sùtras, qui formèrent le Sùtrapitaka, Upâli rédigea le Vinayapitaka et Kâçyapa lui-même l'Abhidharmapitaka².

Fa-Hian décrivant le lieu où siégea le premier concile, ne dit rien de son œuvre même³; mais dans un autre endroit de son voyage il raconte qu'il se procura une copie du Vinaya des Mahâsânghikas; c'est ce Vinaya, d'après lui, que suivait la communauté primitive du vivant du fondateur. Cela veut dire que, selon sa conviction, une partie du canon primitif appartenait à la secte des Mahâsânghikas, c'est-à-dire à des schismatiques, ainsi que les représentent les auteurs des chroniques et des commentaires pâlis.

Sur le point le plus essentiel, tous les témoignages aujourd'hui à notre disposition au sujet du premier concile sont en désaccord; sur l'œuvre théologique et littéraire des saints personnages, chaque secte avait sa version particulière, ou, ce qui est la même chose, chaque secte remaniait à sa façon cette partie de la légende primitive sur le premier concile.

Mais outre ce récit particulièrement important de la rédaction des livres sacrés, on trouve encore dans la légende d'autres épisodes d'une importance secondaire, dont les détails d'ailleurs ne manquent pas d'intérêt, et à l'aide de ces traits disséminés en divers endroits de la relation, il est pos-

1. L'histoire de l'Abhidharma est exposée dans la Kathâ-vatthuppakaraṇa-aṭṭhakathâ.

2. *Mémoires de Hiouen-Thsang*, II, 36.

3. *Fa-Hian*, ch. xxx et xxxvi.

sible de déterminer avec beaucoup de vraisemblance l'époque de la rédaction des récits primitifs.

Dans le récit pâli le plus ancien, on trouve les épisodes suivants : 1° Récit de l'occasion et des causes immédiates de la convocation de l'assemblée; 2° son œuvre, — tout cela a été exposé plus haut; 3° la rivalité de Kâçyapa et d'Ânanda et le jugement subi par ce dernier.

L'épisode d'Ânanda renferme des détails très curieux.

Il commence aussitôt après la description de l'œuvre littéraire du conclave et son lien avec le récit précédent n'est pas très facile à saisir; en tout cas, il ne peut être considéré comme bien étroit. Dans le récit des Dharmaguptas, le jugement d'Ânanda précède la rédaction du canon, et cet ordre dans la succession des épisodes est bien plus naturel que celui du récit pâli.

Ânanda était déjà devenu un saint impeccable, c'est-à-dire un arhat, et cependant il se soumet à un jugement; l'assemblée l'invite à faire pénitence de quelques péchés.

Selon le récit pâli le plus ancien, Ânanda est jugé par les anciens des moines (therà bhikkhû), dans le récit des Dharmaguptas, c'est Kâçyapa qui porte l'accusation. Le nombre des péchés d'Ânanda est différent dans les deux récits. Dans le récit pâli, il y en a cinq en tout, chez les Dharmaguptas, sept. Buddhaghosha, dans sa relation du premier concile, a laissé de côté tout cet épisode. Peut-être a-t-il trouvé scandaleux pour les fidèles un récit où il est question des péchés d'un arhat, impeccable selon les dogmes postérieurs; toujours est-il que, dans les récits les plus anciens, on a conservé, malgré leur rédaction récente, le vague des idées primitives au sujet du saint. On ne peut guère considérer le fait même du jugement comme une invention de la légende, et encore au VII^e siècle, à l'endroit où fut jugé Ânanda, s'élevait, s'il faut en croire Hiouen-Thsang, un stûpa en mémoire de cet événement¹.

1. *Mémoires*, etc., II, 37. *Cl. Fa-Hian* (BEAL), ch. xxx, p. 118.

Le premier péché d'Ânanda dans le récit pâli répond au sixième, selon les Dharmaguptas. Ânanda déclarait à la communauté que le fondateur, lors de sa mort, avait permis à ses disciples de ne pas observer les règles petites et très petites, mais ce qu'il fallait au juste entendre par règles petites et très petites, Ânanda ne l'avait pas demandé au Bouddha. L'assemblée, ou d'après l'autre version, Kâcyapa, fit à Ânanda une faute de cet oubli. Toute cette question des règles petites et très petites porte la marque d'une antiquité reculée; elle nous reporte à un état de la discipline dans lequel il n'était certainement pas question parmi les membres de la communauté d'un canon ou code spécial quelconque de règles, sanctionné par le fondateur, à un état dans lequel les disciples ignoraient ce qui, dans les règles auxquelles ils étaient soumis, était absolument important et ce qui l'était moins, ce qui pouvait être rejeté ou délaissé sans dommage pour le salut.

Avant cela, pourtant, on rapporte que tout le Vinayapitaka fut chanté par les saints personnages. Il est bien clair que le premier de ces récits est en contradiction avec le suivant et d'une formation plus récente; il fut composé lorsque le Vinayapitaka existait déjà, quand le sentiment des fidèles était que toutes ses prescriptions et ses règles provenaient du grand fondateur lui-même, avaient sa sanction et ne pouvaient être transgressées impunément; à cette époque, il n'y avait qu'un hérétique qui pût se demander s'il était possible de retrancher quelque chose du canon sacré.

Les considérations sur ce qu'il faut entendre par petites et très petites règles et le blâme reçu par Ânanda pour ne s'être pas informé auprès du Bouddha du sens exact de cette expression montrent le peu d'importance et même le vague complet des institutions disciplinaires dans la communauté ancienne, et le récit qui nous a conservé l'indication d'un tel état de la communauté bouddhique doit naturellement être considéré comme très ancien, bien que dans le canon

il soit placé au milieu d'autres récits de formation plus moderne.

Au second péché d'Ânanda dans le récit pâli, en répondent trois dans celui des Dharmaguptas. D'après le premier récit, on reproche à Ânanda, alors qu'il raccommoait le vêtement du Bouddha, de l'avoir foulé aux pieds; selon les Dharmaguptas, il manqua de respect au Maître de deux manières. Trois fois le Bouddha demanda à Ânanda de le suivre, et trois fois celui-ci refusa; le Bouddha demanda à Ânanda de l'eau à boire, et celui-ci ne voulut pas lui en donner.

Cette conduite d'Ânanda, non seulement était une transgression des règles du Vinaya qui déterminèrent dans la suite les rapports du disciple et du maître, mais impliquait encore quelque chose de plus monstrueux, du mépris pour le saint suprême, pour le Bouddha.

C'est un *arhat* impeccable qui est l'objet de toutes ces accusations. Le récit du second péché d'Ânanda fait connaître au lecteur une situation et des opinions sur les saints bouddhistes et les rapports des mortels avec le Bouddha, antérieures, sans aucun doute, aux dogmes définitifs sur l'*arhat* et sur la grandeur du Bouddha qui sont exposés dans le canon pâli actuel.

La troisième et la cinquième accusation (ou la première et la septième, selon la version des Dharmaguptas) ont le même caractère. Ânanda est accusé au sujet des femmes; on lui reproche de s'être prosterné en même temps que des femmes devant le corps du Bouddha et d'avoir laissé les larmes de ces dernières souiller le corps très pur. La tradition des Dharmaguptas n'a conservé le souvenir que d'une seule femme¹.

1. BEAL, p. 17. A woman with a tender heart came in front of Buddha's person and worshipped him; her tears rolling down fell upon her hands as she held his feet, and thus the marks were left as you now see them. Une variante de cette légende sur l'hommage rendu par une femme au corps du Bouddha se trouve dans une biographie pâlie récente du Bouddha :

Le quatrième péché d'Ânanda mérite d'être particulièrement remarqué. On dit à Ânanda : « Voici encore, Ânanda, ton péché; le Seigneur a accompli de grands prodiges, a consommé la grande Illumination, et toi tu n'as pas demandé au Seigneur : Vis, Seigneur, un kalpa entier (c'est-à-dire un million d'années); vis, Seigneur, un kalpa entier pour le bien et le bonheur de beaucoup d'hommes, aie pitié du monde, pour le bien et le bonheur des dieux et des hommes. » Nous ignorons si l'auteur du récit que nous examinons croyait à un tel pouvoir de la part du Bouddha; mais il ressort de ses paroles que les saints personnages du premier concile qui jugeaient Ânanda, ne doutaient pas que le Bouddha n'eût pu, s'il l'avait désiré ou qu'on le lui eût demandé convenablement, continuer à vivre un kalpa entier; ils partageaient une conviction qui, dans le canon, est attribuée aux Mahāsāṅghikas et déclarée hérétique. L'enseignement des

« Lorsqu'on apporta le corps du Bouddha, placé sur une civière d'or, les hommes et les dieux qui n'avaient pas reçu la lumière, ne pouvant se contenir, pleurèrent et se lamentèrent. Lorsqu'on apporta le corps du Seigneur, Mallikādevī, femme d'un chef guerrier, apporta sa précieuse parure. Elle ne la portait plus depuis la mort de son mari. Elle résolut de l'employer pour honorer le corps. Elle nettoya la parure, la lava avec de l'eau parfumée et se tint devant la porte. La veuve plaça cette parure sur le corps; le corps d'or du Seigneur en brilla encore davantage. Alors la veuve se mit à prier le Bouddha que son corps à elle jusqu'à la fin de sa vie fût comme revêtu d'une semblable parure. »

atha ye hi te puthujjanadevamanussā bhagavato sariraṃ svaṅṅamañce nipannaṃ niyamānaṃ disvā sakabhāvaṃ sandhāretuṃ asakkonto rodimsu paridevimsu. evam eva manussehi niyamāne bhagavato sarire bandhumallasenāpatino bhariyā mallikādevī attano sāmikassa kālakiriyato paṭṭhāya aparibhuñjitvā ṭhapitaṃ mahālatāpasādhanāṃ niharitvā iminā satthāraṃ pūjessāmīti taṃ sammajjāpetvā gandhodakena dhovitvā dvāre aṭṭhāsī,

sā satthu sarire dvārasampatte otāretha tāva satthu sariraṃ'ti otārāpetvā taṃ pasādhanāṃ satthu sarire paribhuñji taṃ sīsato paṭṭhāya paṭimukkaṃ yāva pādātālāgataṃ svaṅṅavaṇṇaṃ bhagavato sariraṃ ratanamaye (na?) pasādhanena pasādhitāṃ ativiya virocittha. taṃ sā disvā pasannacittā patthanaṃ akāsi bhante bhagavā yāva vaṭṭena dissāmī tāva me paṭīyekkaṃ pasādhanāṃ niccaṃ hotu niccaṃ paṭimukkapasādhanasadisam eva me sariram hotu'ti (M. s. p., fol. jau).

Mahāyānikas' sur cette possibilité de prolonger la vie humaine était aussi le même.

Enfin, on accuse Ânanda d'avoir demandé au Bouddha d'introduire les femmes dans la communauté. Il se peut qu'il y ait encore dans cette accusation un écho des prophéties et des idées très modernes sur la fin du bouddhisme, à la suite de l'admission des femmes dans la communauté monastique¹.

Dans la relation du premier concile, il faut nettement distinguer deux parties. Dans le compte rendu du travail théologique et littéraire le canon est supposé déjà existant sous sa forme finale; c'est lui que chantèrent les saints personnages assemblés. Dans l'autre partie, où nous rangeons les autres épisodes, le canon semble ne pas exister, même en germe. Des personnages que le canon déclare arhats, saints impeccables, ignorent ce qu'ils doivent entendre par règles petites et sans importance, ils professent même en quelque sorte des opinions déclarées plus tard hérétiques dans le canon.

Il est clair que ces deux parties ne peuvent être des productions de même date. La partie où l'on suppose l'existence du canon a paru certainement plus tard; elle a dû paraître après le grand schisme de la communauté bouddhique, parce que dans les diverses versions, comme on l'a déjà fait remarquer plus haut, le canon considéré dans le premier concile, comme

1. Iddhipādabhāvanānisamsassa atthaṃ ayonisogahetvā iddhibalena samanāgato kammaṃ tiṭṭheyā'ti yesaṃ laddhi seyyathā pi mahāsaṅghikānaṃ... K. v. p., 253.

Cf. la doctrine des Mahāyānikas: श्रुतानुशंसास्तु नारायणपरिपृच्छायामुक्ताः ॥ तथा हि कुलपुत्राः श्रुतवतः प्रज्ञागमो भवति । प्रज्ञावतः लेशप्रश्नो भवति । निःलेशस्य मार्गोऽवतारं न लभते । अत्र च मर्क्यैरुत्तरस्य नातकं विस्तरेण कृत्वा क्व धर्मकामानां हि विमलतेजः । बोधिसत्त्वानां महासत्त्वानां सगौरवाणां सप्रतीशानामन्यलोकधातुस्थिता अपि बुद्धा भगवतो मुखमुपदर्शयन्ति धर्मज्ञानुभवावयन्ति परितीणायुष्काणां बुद्धा भगवतो देवताशायुर्वलं चोपसंक्रन्ति । बुद्धाधिष्ठानेन देवताधिष्ठानेन च काङ्क्षमाणा वर्षसहस्रमवतिष्ठन्ते । पे । यावत्कल्पं वा कल्पव्यवशेषं वा यावद्वाद्याकाङ्क्षन्ति । C. s., 113.

2. WASSILIEFF, III, p. 88 et suiv.

le canon primitif, n'est pas le même. Cette addition à l'histoire des premiers temps qui suivirent la mort du Fondateur n'a guère pu être faite avant l'apparition du Mahâyâna, c'est-à-dire de cette nouvelle tendance du bouddhisme, hostile à toutes les sectes des Hinayânikas en général, et qui par son attitude négative à l'égard de leur doctrine, dut naturellement éveiller parmi eux le désir d'en prouver l'authenticité et l'utilité pour le salut, en s'appuyant sur son antiquité et sa provenance directe du Fondateur en personne.

CHAPITRE III

Le deuxième Concile.

1° Les idées des savants modernes sur le premier concile. 2° Les traits historiques dans les récits de cet événement. 3° Le récit du deuxième concile. 4° Les dix transgressions des Vaiçályas. 5° Les causes qui les firent naître. 6° Les transgressions et le Vinaya. 7° L'opinion d'Oldenberg. 8° Description et caractère de l'assemblée. 9° Absence de procès-verbal. 10° Nouvelles considérations sur l'antiquité du canon pâli. 11° L'antiquité de la tradition singhalaise.

Dans le chapitre précédent, on a énoncé quelques considérations et quelques hypothèses sur l'époque où, pour la première fois, dut se révéler dans la communauté bouddhiste le désir de prouver l'ancienneté et l'authenticité du canon. Un tel désir, selon toute vraisemblance, fut éveillé par des attaques ou des négations visant l'ancienneté et la sainteté de ce recueil. On a indiqué plus haut ce fait que, malgré la prompt apparition du schisme dans la communauté bouddhique, la valeur de la doctrine des Çrāvakas pour l'œuvre du salut, contestée par les Maháyānikas, ne l'avait pas été par les sectes antérieures.

En étudiant le récit du premier concile, on a relevé aussi un trait fort important et caractéristique qui s'y rencontre. On distingue clairement dans cette relation deux couches; dans certains récits, le canon est supposé préexistant, il ne s'agissait que de le rédiger; dans d'autres épisodes, on nous informe de l'apparition parmi les ascètes de doutes et d'embarras qui n'auraient pu se produire au milieu du sangha si le canon avait effectivement existé alors.

Ces derniers épisodes, évidemment, sont les plus anciens; il

s'y est conservé plus de traits primitifs que dans cette partie du récit où est exposée une sorte de procès-verbal incomplet, mais dont la tendance est évidente, de l'œuvre théologique et littéraire des Pères, membres du premier concile. Ces épisodes anciens eux-mêmes n'ont pas échappé à quelques remaniements modernes, et on y perçoit l'écho d'opinions et d'inspirations plus récentes.

Or, si le compte rendu de l'œuvre littéraire et théologique est de formation récente, on comprend sans peine que les informations qu'il fournit perdent toute valeur pour l'histoire du canon ou la détermination de la date de ses diverses parties.

Mais, selon l'avis de quelques savants, le récit bouddhique du premier concile doit être tout entier considéré comme une invention et même une invention assez moderne. Ils admettent que le fait du deuxième concile fut comme un type d'après lequel on composa la légende du premier; tout ce qui se racontait du deuxième concile servit de matériaux pour la relation d'un premier concile imaginaire. Ces matériaux, on le comprend, durent être quelque peu remaniés et transformés; l'idée directrice dans cette opération fut le désir de prouver que la doctrine était entièrement fixée dès la mort du Fondateur. Le procès-verbal dont on a parlé tout à l'heure n'est pas cependant une pure invention pieuse des Pères bouddhistes, il n'a pas été imaginé de toutes pièces, il a été transposé et introduit dans la légende après avoir été extrait d'un récit historique du deuxième concile¹.

Telle est la manière de voir la plus récente sur le premier concile. Ces considérations, cependant, n'expliquent en aucune façon l'origine de tous les autres épisodes du récit; il est très aisé de comprendre l'introduction, dans ce récit, de détails sur l'œuvre littéraire du concile, ainsi que les motifs pour lesquels on eut recours à ce travail

1. OLDENBERG, *Mahācagga*, p. XXVII-XXIX.

d'imagination qui consista à transposer un fait historique ou à l'insérer dans le cycle des récits de conciles ; mais l'invention des épisodes relatifs à Ânanda, la relation de son interrogatoire et de son jugement ne s'expliquent nullement par les mêmes raisons. La tradition nous a évidemment conservé dans ces épisodes le récit d'un fait historique ; si, dans les légendes sur l'œuvre théologique et littéraire, on aperçoit clairement une tendance facile à expliquer, dans les récits sur les rapports mutuels des saints personnages entre eux, sur le jugement, sur les désordres parmi les frères, il est resté au contraire, bien que, peut-être avec des inexactitudes, le souvenir de faits historiques que la communauté n'avait aucun intérêt à inventer.

Tous ces récits prirent une couleur particulière à l'époque où la communauté bouddhiste mit à profit la tradition ancienne pour démontrer l'antiquité et l'authenticité de son canon ; mais ce qui était ancien et véritable n'en fut pas entièrement effacé, et, comme à travers un brouillard, sous les couches modernes et les déformations, on y aperçoit des traits primitifs précieux pour caractériser l'ancienne communauté. Ils la dessinent à son aurore, alors qu'elle va devenir le sangha universel, mais n'est encore qu'une petite réunion de religieux à un moment critique de son existence, à l'heure où venait de mourir celui qui fut, sans contredit, le grand initiateur d'une grande chose, qui cimentait en quelque sorte les éléments hétérogènes de ce groupe d'ascètes, qui les entraîna à sa suite et leur valut le nom de fils des Çâkyas.

Il était mort et la foule hétérogène qui, vivant peut-être de la libéralité publique, suivait le « Vénérable » ou l'« Illuminé », grâce uniquement à son caractère personnel, à l'impression qu'il produisait sur le milieu environnant, était prête à se disperser de divers côtés pour suivre d'autres docteurs, toujours en grand nombre dans l'Inde.

Le moment était critique.

Pour quelques-uns de ces fils orphelins de Çakyamouni, son ascétisme était trop rigoureux, aucun du reste ne savait au juste en quoi consistait la succession spirituelle du grand initiateur. Ils se demandaient l'un à l'autre ce qui était important et ce qui ne l'était pas dans les règles révélées par le défunt, cet homme plein de miséricorde, qui était pour eux l'« Œil du monde ». Il y en avait même qui ne voulaient pas en quelque sorte faire route avec le reste de la communauté : ils soutenaient qu'ils savaient eux-mêmes très bien ce que le Maître avait enseigné.

A Rājagrha, où étaient réunis les fils orphelins du sage de la tribu des Çakyas, après que les saints personnages eurent chanté la loi et le Vinaya, parut Purāna avec une foule de disciples. Les anciens lui dirent : « Les lois et le Vinaya ont été chantés par les anciens, accepte cette loi et ce Vinaya. » Et Purāna répondit : « Les anciens ont fort bien chanté la loi et le Vinaya, mais ce que j'ai entendu des lèvres du Maître, ce que j'ai reçu de sa bouche, c'est à cela que je me tiendrai. »

En un mot, ces divers traits importants, bien que peu nombreux, et qui se sont perpétués par hasard dans des récits postérieurement remaniés pour faire face à de nouvelles exigences, n'éveillent pas dans l'esprit d'un lecteur impartial et attentif l'image du sangha des quatre régions du monde, pourvu d'une foi et d'une doctrine définies, universelles, destinées à sauver tout le genre humain. On a devant soi l'esquisse d'un groupe d'ascètes n'ayant ni doctrine claire ni institutions disciplinaires définies. La communauté, qui s'appelait communauté des Çakyas et dont les adeptes étaient les

1. *Cullacagga*, p. 290. Cf. *Tārānātha*, p. 44, rem. Le professeur Wassilieff nous fait connaître une tradition insérée dans le Vinaya chinois d'après laquelle déjà, lors de la première assemblée, Pūrṇa (évidemment le Purāna de la tradition singhalaise) fit des objections à sept propositions énoncées par Kācyapa. Le même texte dit plus loin : « A la même époque le bhikṣu Canto fit naître à Kauçāmbi une dissension parmi les moines et Ānanda fut envoyé pour apaiser cette querelle. » Cf. *Cullacagga*, p. 290 et suiv.

dogmatiques plus récentes. Ānanda était devenu arhat, mais malgré cela on le traduit en jugement, bien qu'on dût le considérer comme impeccable et omniscient.

Entre le deuxième concile, dont on va examiner les récits dans le présent chapitre et le premier, il s'écoule cent ans; il ne nous est pas resté de renseignements sur le temps intermédiaire; la tradition ne nous apprend rien sur l'histoire du sangha durant cette période.

Les savants contemporains, entre autres Oldenberg, émettent sur les récits du deuxième concile une opinion diamétralement opposée à leur appréciation des légendes qui concernent le premier. Ils y voient des témoignages historiques dignes de foi d'après les indications desquels ils fixent la date du Vinaya et des autres parties du canon pâli.

La cause déterminante de la convocation de la deuxième assemblée fut une situation de la communauté, analogue à celle qui avait fait réunir la première... Celle-là aussi fut tenue à la suite d'un scandale survenu cent ans après la mort du Maître.

Les circonstances du fait sont ainsi rapportées : « Dans la ville de Vaiçālī, la confrérie des mendiants, au jour de la pénitence et de la confession générale (c'est-à-dire au jour de l'*uposhatha*) avait placé un bassin de cuivre avec de l'eau au milieu de la communauté assemblée, et lorsque des laïques commencèrent à arriver, les hérétiques s'adressèrent à eux en ces termes : « Donnez, ô vénérables, à la communauté de l'argent (littéralement : la monnaie *kahāpana*), la moitié ou le quart de cette monnaie ou un *māçaka*. La communauté a besoin de choses nécessaires. »

Il se trouvait là alors un certain Yasa, fils de Kalandaka, qui était un ascète rigide; il protesta et dit aux laïques : « Ne donnez pas, ô vénérables, de l'argent à la communauté; les fils des Çākyas n'acceptent pas en don l'argent ou l'or. »

Sans prêter attention à ses paroles, les laïques donnèrent de l'argent à la communauté; dans la nuit même, les moines

se partagèrent la riche aumône; une part fut offerte à Yasa, mais il refusa ce don souillé par le péché.

Un scandale éclata. Les saints personnages, les ascètes rigides qui veillaient à la pureté de la doctrine durent se préoccuper de le faire cesser, et ils résolurent de convoquer un concile. L'initiative de cette affaire, selon la tradition bouddhique, appartint à Yasa lui-même¹.

Les moines de Vaiçali, appelés Vajjiputtakas, non seulement se montraient alors après au gain, mais ils autorisaient encore dix dérogations à l'ascétisme rigide, ne considérant pas ces nouveautés comme des péchés. D'après les hérétiques, ce n'était pas un péché pour un moine que d'accepter de l'or et de l'argent; cinq autres des nouveautés de Vaiçali se rapportaient à la nourriture, une aux sièges, deux à l'accomplissement des rites; enfin la dernière, la dixième, ne fut pas repoussée sans restriction par l'assemblée, elle consistait en ce que, d'après les Vaiçalyas, l'exemple du maître avait pour le disciple une autorité illimitée.

Ce fut pour examiner ces dérogations, pour déterminer jusqu'à quel point elles constituaient des péchés, que fut, selon la tradition, réuni à Vaiçali le deuxième concile.

Les dix nouveautés ou dérogations aux règles de l'ascétisme, introduites par les hérétiques de Vaiçali, ne sont pas rapportées de la même manière par la tradition des différentes sectes qui apparurent plus tard; ces traditions présentent plusieurs variantes, d'importance diverse. Mais il semble, cependant, que dans toutes les versions des récits, ces nouveautés ou dérogations étaient primitivement désignées par des formules techniques spéciales et que les dissensions provenaient d'interprétations discordantes de ces formules, dont le sens primitif avait été oublié dans la communauté. Dans ces formules et dans d'autres semblables que l'on rencontre

1. Le récit du deuxième concile est exposé dans le *Cullacagga*, p. 294 et suiv. Les autres sources seront indiquées plus bas.

par exemple dans le Mahāvvyutpatti, s'est peut-être conservée la forme littéraire la plus ancienne des règles du Vinaya, forme qui, dans la suite des temps, se développa, par des explications variées, en commandements (çikshāpada), en règles du Prātimoksha, etc.¹.

Dans le Dīpavansa, les dix dérogations sont même rapportées sous une forme versifiée², semblable à celle qui existe aussi pour les dix commandements bouddhiques.

La première dérogation, dans la version pâlie, porte le nom de *singilonakappo*³, c'est-à-dire *le sel dans la corne*. Les hérétiques admettaient que ce n'était pas un péché que de conserver du sel dans une corne pour l'employer au cas où la nourriture qu'on leur donnait n'aurait pas été salée. Les Dharmaguptas mentionnent cette dérogation au septième rang et ajoutent cette explication : « Employer le sel pour conserver la nourriture dans la nuit et la manger ensuite⁴. »

Les Mahīçāsakas commencent par celle-là l'énumération des dérogations hérétiques et donnent cette explication : « En mêlant le sel avec du gingembre, ils pensaient tourner l'interdiction d'après laquelle la nourriture ancienne, ou gardée pour le lendemain, était réputée impure⁵. » Dans le Vinaya-kshudraka⁶, on donne le n° 4 à cette nouveauté : « Mêler le sel consacré pour la vie (?) avec celui qu'on emploie et le manger. »

1. Dans notre édition du *Prātimokṣa* ces formules sont données dans les notes de la traduction.

2. 5, 16 et suiv. — Les Jainas donnent sous une forme concise du même genre les commandements obligatoires pour les laïques :

मद्यमांसमधुत्वयगैः सकोटुम्बरपञ्चकैः ।

षष्टौ मूलगुणाः प्रोक्ता मृत्वीणां पूर्वसूरिभिः ॥ D. u. p., III, 9.

3. L'explication de ce terme et des suivants est donnée dans le *Prātimokṣa*, p. XXXIX, rem. 90.

4. BEAL, *l. c.*, p. 39.

5. WASSILIEFF, III, 43 rem.

6. *Ibid.*, 42.

Selon l'explication de la tradition singhalaise et les deux autres que l'on vient de mentionner, le péché que renfermait cette nouveauté consistait dans le fait pour un mendiant de faire une provision, ce qui était interdit par les règles du Prátimoksha¹. Cette absence de toute avarice était obligatoire non seulement pour le moine bouddhiste, mais aussi pour le brahmacárin, prototype du bhikshu. Le brahmacárin n'avait pas le droit de faire de provisions², mais en outre la nourriture salée était pour lui une friandise défendue³.

La nouveauté en question était donc opposée aux principes généraux de l'ascétisme indien.

La deuxième dérogation est désignée dans le Cullavagga par le terme *dvangulakappo*, c'est-à-dire *les deux doigts*. D'après l'interprétation singhalaise, le bhikshu pouvait prendre son repas à certains moments déterminés par la mesure de l'ombre qui se détachait de lui, c'est-à-dire que ces moments étaient indiqués par une espèce de cadran solaire. Les hérétiques disaient que si cette ombre dépassait de deux doigts la longueur fixée par la loi, on pouvait néanmoins accepter de la nourriture.

La tradition des autres sectes est un peu en désaccord avec l'explication singhalaise. Il est bien clair que tous connaissaient le terme « les deux doigts », mais chaque secte expliquait à sa manière ce qu'il fallait entendre par là. Les Dharmaguptas, par exemple, disaient qu'il fallait entendre par cette expression une dérogation à la sobriété, comme si, par exemple, un moine, après un repas suffisant, oubliant la règle de la bonne conduite, se mettait à prendre avec *deux doigts* et à manger la nourriture restante⁴. C'était là ce que les hérétiques de Vaiçáli ne considéraient pas comme un péché.

1. Pác., 33.

2. Áp., I, 1, 3, 36.

3. *Ibid.*, I, 1, 2, 23.

4. BEAL, *l. c.*, p. 38.

Cette dérogation, dans l'énumération des Dharmaguptas, est mentionnée la première.

Les Mahiçsakas, qui placent cette dérogation au second rang, la définissent d'une manière un peu différente; c'était, expliquaient-ils, « mêler la nourriture avec deux doigts; c'est-à-dire lorsque, après la fin du repas, qui n'est autorisé qu'une fois par jour, on trouve encore de la nourriture, se permettre de la manger l'ayant mêlée avec deux doigts; cela constitue une violation de la défense de gâter de la nourriture'. » Dans le Vinayakshudraka, à cette dérogation correspond la dixième action interdite : « Manger avec deux doigts le reste des mets. »

Les traditions récentes des diverses sectes voient dans cette nouveauté trois dérogations différentes aux règles disciplinaires de l'ascétisme; les uns (les Singhalais) disent que les moines hérétiques se permettaient de manger en dehors du temps fixé, ce qui était défendu par le Prâtimoksha¹; d'autres (les Dharmaguptas) soutiennent qu'ils se permettaient un excès dans la nourriture, également défendu par le Prâtimoksa²; d'autres (les Mahiçsakas) mentionnent encore une troisième pratique coupable; les hérétiques, d'après eux, se permettaient de gâter la nourriture. Le régime des ascètes indiens sous le rapport de la nourriture était sévère; les prescriptions suivantes, par exemple, étaient rigoureusement obligatoires: le brahmacârin devait se mettre en marche et recueillir l'aumône à des heures déterminées, le matin et le soir; ce qu'il avait recueilli le matin, il lui était défendu de le garder jusqu'au soir, et il ne pouvait réserver jusqu'au matin ce qu'on avait accordé le soir à ses prières; tout ce qu'il avait recueilli, il l'apportait à son maître et il ne pouvait goûter à la nourriture qu'avec la permission de celui-ci³.

1. WASSILIEFF, III, 43 rem.

2. Pâc., 37.

3. Pâc., 31, 33, 35.

4. Âp., I, 1, 3, 25, 32.

Comme dans le premier cas, nous voyons ici encore que la nouveauté en question n'était pas seulement une infraction aux règles bouddhiques, mais une dérogation aux coutumes des ascètes en général.

La dérogation, nommée *gāmantarakappo*, la troisième de l'énumération singhalaise, était aussi un manque de sobriété dans la nourriture; elle consistait à considérer comme permise la superfluité dans la nourriture, à raison d'un voyage d'un village à un autre. Les Dharmaguptas, les Mahiçāsakas et le Vinayakshudraka expliquent ce terme exactement de la même manière¹.

A un manque analogue de sobriété dans la nourriture se rapportent encore deux dérogations considérées comme des péchés. Comme septième dérogation², les Singhalais citent l'*amathitakappo*; les hérétiques, d'après leur explication, se permettaient un excès en prenant du lait incomplètement aigri; selon l'explication des autres sectes, ils considéraient comme licite l'usage, au delà du nécessaire, d'une certaine préparation lactée; les Dharmaguptas mentionnent un mélange de beurre avec du miel ou du sucre; les Mahiçāsakas un mélange de crème, de beurre et de miel en pierres (ou sucre); le Vinayakshudraka un mélange d'une mesure de lait doux avec une mesure de lait aigre (c'est ce mélange que les hérétiques croyaient possible de manger hors du temps fixé). Cette nouveauté, comme la précédente, est interdite par les règles du Prātimoksha³ et elles font partie toutes deux, avec celles que l'on a examinées plus haut, des pratiques opposées aux principes de l'ancien ascétisme en général. La contradiction avec ces principes était surtout marquée dans la huitième nouveauté (selon le compte des Singhalais), le *jalogi*; les hérétiques permettaient l'emploi

1. Voy. Âp., I, 1, 3, 25, 32.

2. Nous altérons l'ordre suivi dans le *Cullavagga*, afin de considérer ensemble les nouveautés de même nature.

3. Pâc., 35.

du vin nouveau, ou trop fermenté, selon l'explication des Mahiçāsakas¹. Le Vinayakshudraka affirme que les hérétiques se permettaient de boire comme une sangsue des liqueurs enivrantes, en s'excusant sur la maladie².

Les hérétiques se permettaient encore deux excès, et dans les traditions de toutes les sectes ces excès sont rapportés de la même manière; ils se permettaient de faire usage de lits d'une grandeur exagérée, ou en dehors de toute règle, et d'accepter en présent de l'argent et de l'or. Ces deux excès sont spécialement interdits par les règles du Prātimoksha³, mais comme ils sont l'un et l'autre contraires à l'esprit de tempérance et de détachement des ascètes en général, ils ne peuvent être considérés comme la transgression d'un régime propre à l'ascétisme bouddhique.

Les dérogations à l'esprit d'ascétisme rigide que l'on vient d'examiner furent peut-être pour les célèbres adversaires des bouddhistes, les Jainas, l'occasion de composer sur eux, un quatrain ironique où il est parlé de la loi facile des Çākyas : « Avoir une couche molle, boire le matin en s'éveillant; au milieu du jour, manger; boire le soir; jouir de la vigne et du sucre au milieu de la nuit, et après tout cela faire son salut⁴. »

1. La tradition des Dharmaguptas, dans le cas en question, s'accorde avec la tradition singhalaise. Voy. BRAL, *l. c.*, p. 40.

2. WASSILIEFF, *ibid.*, p. 42. L'usage des liqueurs enivrantes était interdit par le Prātimokṣa. Voy. PÀC., 51.

3. PÀC., 89.

4. Pra. s., fol. 45, rem.

सुगतेन भगवता भित्तूणामल्लेशकारी धर्म उपदिष्टः ।
 स्नानान्नपानाच्छादनशयनादिषु सुखानुभवद्वारेण ॥ यदाह ॥
 मूढो शय्या प्रतर्ह्याय पेया
 भक्तं मध्ये पानकं चापरिह्ने
 ज्ञातावपुं शर्करा चार्धरात्रे ।
 मोक्षशान्तिं शक्यमिन्द्रेण दृष्टः ॥

Les innovations hérétiques examinées jusqu'ici présentent toutes un même trait essentiel : non seulement elles s'écartent de la discipline monastique du bouddhisme, mais elles sont encore opposées aux règles générales de la vie du brahmacârin. En permettant l'intempérance dans la nourriture et la boisson, en donnant carrière à l'avarice, en autorisant une couche et des sièges illégaux, et en développant ainsi un souci excessif de la chair pécheresse, les novateurs enfreignaient les commandements et les règles du bouddhisme; ils se mettaient en même temps en contradiction avec l'esprit et les principes de l'ascétisme indien en général.

Deux innovations (la 4^e et la 5^e selon le compte pâli¹) touchant spécialement l'organisation de la communauté bouddhique, ou bien manquent complètement, ou bien sont rapportées avec des divergences importantes dans les traditions de quelques sectes. Les hérétiques permettaient aux religieux d'accomplir des rites, par exemple l'uposhatha ou la pénitence cérémonielle, non pas réunis ensemble, mais chacun dans sa cellule. Il n'était pas nécessaire, disaient-ils, de réunir en un même lieu tous les membres de la communauté; le consentement des absents pouvait être demandé ensuite. Les Dharmaguptas, à la place de cette quatrième dérogation, donnent celle-ci : « dans le temple, outre les rites réglementaires, les novateurs en accomplissaient encore d'autres². » En ce qui concerne la cinquième innovation, la tradition des Dharmaguptas s'accorde avec celles des Singhalais. La tradition des Mahtçâsakas parle seulement de la cinquième innovation et la rapporte ainsi : « dans l'accomplissement du karma (c'est-à-dire du rite) appeler ensuite isolément les autres pour entendre ce qui a été décidé. » Le Vinayakshudraka ne connaît ni la quatrième ni la cinquième innovation.

1. *L'ācāsakappo* et *l'anumatikappo*. Voy. *Cullavagga*, p. 306.

2. BEAL, I. c., p. 38.

Jusqu'à quel point la tradition singhalaise est-elle exacte dans le cas actuel, c'est ce qu'il est difficile de décider.

Parmi les nouveautés de Vaiçâli il en était une que les observants de l'ascétisme rigide ne repoussaient pas sans restriction. Dans la tradition singhalaise elle est connue sous le nom d'*âcinnakappo* (c'est la sixième de l'énumération) et expliquée de la manière suivante : mon maître s'est conduit ainsi, mon précepteur s'est conduit ainsi ; cela veut dire que moi aussi je dois me conduire ainsi. Cette nouveauté qui, de l'avis des saints Pères, membres du deuxième concile, pouvait être en partie admise, rappelle beaucoup cette règle d'Âpastamba, d'après laquelle le brahmacârin devait en tout se soumettre au précepteur, sauf dans les actions entraînant l'excommunication¹. Dans les traditions des autres sectes, comme dans le Vinayakshudraka, il n'en a été conservé aucun souvenir, ou bien elle se retrouve sous des traits tout à fait différents. Ainsi les Dharmaguptas racontent que d'après les hérétiques on pouvait justifier sa conduite en alléguant que cela s'était fait de temps immémorial². Les Mañçāsakas affirmaient que, parmi les nouveautés, il en était une d'après laquelle on pouvait continuer à s'occuper de ce qu'on avait l'habitude de faire auparavant, c'est-à-dire avant d'être mis au nombre des religieux ; le concile décida que certaines occupations peuvent être permises, d'autres non³.

Les nouveautés reprochées aux hérétiques de Vaiçâli, ont conservé dans les divers récits le même caractère : dans toutes, et dans toutes les rédactions, on aperçoit une dérogation plus ou moins grave à l'ascétisme rigide, dont les règles

1. Âp., I, 1, 2, 20.

2. BEAL, p. 39.

3. WASSILIEFF, p. 43. Des trois nouveautés que mentionne seulement le Vinayakshudraka, savoir : 1° l'interjection admirative *aho* ; 2° exciter un bhikṣu à la joie ; 3° creuser la terre de ses mains ou permettre de la creuser, la troisième seule est nettement interdite dans le Prâtimokṣa, vøy. Pâc. 10.

et les principes sont renfermés non seulement dans le Prâti-moksha et dans quelques parties du Vinaya, mais dans les commandements bouddhiques plus anciens, obligatoires, au nombre de cinq ou de huit pour le bouddhiste laïque, et de dix pour le religieux.

Comment faut-il expliquer que ces écarts se soient produits dans la confrérie de Vaiçâli? Furent-ils la suite de la démoralisation produite par la vie en commun des moines? Ou bien ces nouveautés, au fond, ne furent-elles ni des nouveautés, ni des dérogations à un code quelconque de règles disciplinaires, par cette raison qu'un tel code n'existait pas dans la communauté bouddhique et qu'il y régnait cette même indétermination de la doctrine et de la discipline que l'on aperçoit clairement dans les récits du premier concile? On peut encore croire que l'apparition parmi les ascètes de cette répugnance pour le détachement et l'austérité était due aux deux causes à la fois, et s'expliquait par une certaine démoralisation aussi bien que par l'absence dans la communauté, à cette époque, de règles directrices universellement admises, formulées d'une manière précise et définie, à l'absence en un mot de ce que nous trouvons aujourd'hui dans le canon.

Dans ces conditions il pouvait bien arriver qu'un moine quelconque (ou une communauté tout entière), après avoir fait vœu d'accomplir les commandements relatifs au vin, au repas unique et pris chaque jour à un moment fixé, à l'abstention de sièges larges et élevés, au refus d'accepter de l'or ou de l'argent, en un mot, après s'être librement soumis au régime ascétique, commun dans ses traits fondamentaux aux bouddhistes et aux solitaires ou aux pénitents forestiers du brahmanisme, aux bhikshus, aux brahmacârin et aux vânaprasthas, commençât ensuite à prêcher la légalité, la piété d'actions contraires à l'esprit et au sens véritable des commandements qu'il avait accepté d'accomplir, mais dont l'interdiction n'était alors formulée en termes précis dans

aucun code, puisqu'il n'en existait pas encore dans la communauté. Celle-ci se dirigeait encore par les principes de l'ascétisme indien en général, et un membre disposé au péché pouvait aisément imaginer divers moyens de tourner les prescriptions rigides. Un commandement lui enseignait de ne pas boire de liqueurs fortes¹ : il déclarait qu'on pouvait boire du vin nouveau, ou sucer le vin comme une sangsue en s'excusant sur la maladie. En entrant dans la communauté, il faisait vœu de ne rien manger en dehors du temps fixé, c'est-à-dire de l'heure adoptée dans la communauté, de n'avoir pas de couche élevée ou large ; mais ensuite, non content d'imaginer des prétextes pour tourner ces commandements, ce qui dans une communauté sévèrement disciplinée eût été déjà possible, et se serait alors parfaitement expliqué par la démoralisation de ses membres, il cherchait encore à légitimer sa manière d'agir en faussant, comme dans le premier cas, le vrai sens du précepte. En devenant bhikshu, le fidèle disait : « Je renonce à accepter de l'or ou de l'argent², » plus tard il en demandait à titre d'aumône. D'elle-même la question suivante devait se présenter à l'esprit : Qu'est-ce qui est le plus ancien, de ces règles d'ascétisme clairement et nettement énoncées dans les dix commandements bouddhiques, dans le Prâtimoksha et le Vinaya tout entier, ou des dix nouveautés exposées plus haut ? Les règles de l'ascétisme rigide existaient certainement à cette époque dans l'Inde et pouvaient être connues des bouddhistes, mais étaient-elles dans la communauté d'alors formulées avec cette précision que nous leur trouvons dans les textes qui sont aujourd'hui à notre disposition ?

1. *Mahâcagga*, 83. Voici ce commandement en sanscrit : **सुरमैरेयमद्यप्रमादस्थानवैरमणं शितायदे.**

2. *Mahâcagga*, *ibid.* Texte sanscrit dans *K. s.*, fol. 243 akalabhojanavairamaṇam çikṣâpadam. — fol. 244 uccaçayanamahâçayanavairamaṇam çikṣâpadam. — *Ibid.* jâtarûparajataavairamaṇam çikṣâpadam.

Selon les savants qui accordent au récit du deuxième concile une importance particulière dans les recherches sur la date de la rédaction finale du canon pâli, la question est résolue dans le sens suivant : le texte actuel du Vinaya est incontestablement plus ancien que les nouveautés hétérodoxes de Vaiçâli.

Pour démontrer l'entière exactitude de cette proposition on énonce les considérations suivantes : le seul point des nouveautés que le Vinaya repousse formellement est la permission que s'arrogeait la confrérie mendicante d'accepter de l'or et de l'argent; les autres dérogations à l'ascétisme rigide ne sont touchées nulle part d'une manière spéciale dans le texte du Vinaya que nous possédons ; d'où l'on conclut qu'à l'époque où ce texte reçut sa forme actuelle, rien encore n'était connu des dix dérogations des hérétiques de Vaiçâli. Les règles et les prescriptions du Vinaya existaient déjà dans la communauté, mais n'avaient pas en vue ces inventions particulières, par lesquelles les hérétiques de Vaiçâli croyaient possible de tourner la sévérité du régime ascétique.

Nous avons développé plus haut une opinion contraire et montré que la plus grande partie des dérogations sont condamnées par le texte actuel du Vinaya. Les hérétiques, disent les récits, se permettaient de faire des provisions de sel pour le cas où leur nourriture n'en aurait pas contenu. Dans l'assemblée, cette pratique fut condamnée : repoussant cette innovation coupable, les saints personnages montrèrent une règle dans le livre appelé Prâtimoksha, la parole du salut : la règle disait que faire une provision quelconque était un péché que la pénitence rachetait. L'auteur du récit du deuxième concile, en renvoyant ainsi à la règle du Prâtimoksha, a voulu en quelque sorte montrer que la dérogation condamnée par le concile, portait sur un point de première importance; de petites provisions de sel étaient condamnées, la nouveauté était rejetée, parce qu'on y voyait très justement une violation flagrante des vœux de pauvreté : tout

souci du lendemain, toute avarice, dans quelque insignifiante mesure qu'elle se manifestât, devait nécessairement être en contradiction avec l'esprit de détachement commun à tous les ascètes, et bien entendu aussi au bouddhiste, d'autant plus que l'auteur du récit du Cullavagga nous montre un sangha exclusivement composé de saints personnages. Il n'est pas question du sel dans la règle sur laquelle on se fonda pour rejeter l'innovation des hérétiques; elle condamne en général toute espèce de provision; on considérait comme un péché de manger une nourriture gardée de la veille, ou d'une manière générale une nourriture mise de côté par provision; mais si c'était un péché que de garder de la nourriture pour le lendemain, il est bien clair qu'il était impossible de conserver du sel à tout hasard afin de n'être jamais obligé de s'en passer en mangeant. On n'avait évidemment aucun besoin d'interdire particulièrement les provisions de sel; on ne pouvait pas plus faire de celles-là que d'autres. Pour la confrérie des mendiants cela devait être parfaitement clair.

Mais si la règle du Prâtimoksha ne dit rien du sel, s'en-suit-il de là que le Prâtimoksha existât déjà avant l'apparition des nouveautés de Vaiçâli, et que ce soit pour cela que ses règles ne parlent pas du sel? N'est-il pas plus sûr de supposer que les diverses prohibitions du Prâtimoksha en général résument sous une forme concise, condensée l'histoire de toute la série des dérogations, non seulement des moines de Vaiçâli, mais encore de divers autres novateurs plus modernes, dont le souvenir ne s'est même pas conservé dans le sangha bouddhique et que, par suite, nous ignorons? Mais, même si on admet qu'il n'y a pas dans le Vinaya d'interdiction spéciale pour toutes les nouveautés de Vaiçâli, cette assertion hypothétique ne peut néanmoins servir de preuve à l'ancienneté du Vinaya. Dans le texte actuel il y a une foule de concessions et de prescriptions justifiant parfaitement en principe tous les penchants coupables de la confrérie mendicante de Vaiçâli. Il n'est pas un tribunal sévère, ayant entre les

mais le texte actuel du Vinaya, qui entreprit de prouver la culpabilité de beaucoup des nouveautés de Vaiçâli ou se résolut à les repousser comme des pratiques inconciliables avec l'esprit du Vinaya. Est-il possible par exemple, en se fondant sur le Vinaya actuel, de condamner un moine mendiant parce qu'il garde pour le lendemain du sel dans une corne? Le texte qui doit servir de base à la sentence permet à la communauté de faire des provisions et de nourriture et d'habits sacerdotaux. D'après ce même Vinaya, divers emplois sont établis dans la communauté pour recevoir en présent, conserver, partager aussi bien les habits que la nourriture. D'après le texte actuel, la communauté a le droit de possession mobilière et immobilière; la propriété mobilière peut aussi appartenir à un moine isolé; en un mot le Vinaya trace de la situation de la confrérie des mendiants un tableau qui n'a rien de commun avec l'ascétisme rigide et le détachement absolu attribués par le récit aux saints personnages du concile de Vaiçâli, qui condamnèrent les nouveautés des Vajjiputtakas. Leur manière de voir rigoureusement ascétique est absolument étrangère à beaucoup de parties du texte actuel, et ces parties, sans aucun doute, ont paru longtemps après les discussions de Vaiçâli. Rien ne montre non plus que les règles mêmes d'après lesquelles furent condamnées les dispositions coupables des moines de Vaiçâli existassent déjà à cette époque précisément sous la forme et avec l'étendue qu'elles ont aujourd'hui dans nos textes. La relation du deuxième concile dans sa rédaction actuelle appartient évidemment à une époque où le texte actuel du Vinaya existait déjà sous sa forme définitive, mais doit-on ou peut-on conclure de là qu'il existât au second siècle après la mort du Bouddha? Nous croyons que cette conclusion serait risquée.

L'ancienneté du texte du Vinaya, son existence à une époque antérieure aux dissensions de Vaiçâli se démontrent encore par d'autres considérations à coup sûr très ingénieuses, mais malheureusement très peu convaincantes.

La condamnation des dix nouveautés, dit-on, se trouve sous la forme d'une description du concile de Vaiçali à la fin du Vinaya, comme en appendice. Ce fait ne montre-t-il pas que le Vinaya est antérieur au concile de Vaiçali? Il existait déjà à l'époque où l'on discutait à Vaiçali, et où l'on condamnait les dix innovations coupables. L'auteur qui racontait l'événement n'a pu interpoler le texte, et il ne lui est resté qu'une chose à faire : mettre son récit à la suite.

La description du concile, en effet, se trouve à la fin du Cullavagga ; mais est-ce le Cullavagga qui termine le Vinaya pâli? Est-il la dernière partie du Vinayapitaka?

Le Cullavagga commence, on le sait, par l'exposition de l'*adhikaranasamathâ*, qui, dans la description de Buddhaghosha, précède la section *khandaka*¹.

Introduire le récit du concile au milieu du texte du Vinaya était impossible à l'auteur pour d'autres raisons encore. Le texte entier du Vinaya, dans sa conviction, provenait du Fondateur, était son œuvre rédigée dans le premier concile ; pour un auteur qui se plaçait à un pareil point de vue, il était absolument impossible d'interpoler dans le texte un récit d'un événement survenu cent ans après la mort du Bouddha. Ce récit devait forcément être présenté dans le Vinayapitaka, sous forme d'un appendice à une des sections, et à la fin de celle-ci. Mais en résulte-t-il que le texte du Vinaya ait précédé les événements de Vaiçali?

Ainsi la deuxième preuve de l'antiquité du Vinaya doit être écartée comme insuffisamment solide.

La troisième et dernière preuve se fonde sur la considération suivante. Dans le texte du Vinaya s'est conservée une prophétie, disant que Pâtaliputra deviendrait la capitale du

1. N'ayant pas sous la main les commentaires de Buddhaghosha, nous ne pouvons résoudre la question de savoir si le Mahāvagga précède le Cullavagga ou inversement, c'est pourquoi nous n'insistons pas sur le doute exprimé plus haut. Cf. *Cullavagga*, p. 290, voyez aussi TURNOUR, *Examination*, etc., p. 20 (*J. of the As. Soc. of Bengal*, July 1837).

royaume de Magadha. La prophétie, évidemment, est postérieure au fait, mais le fait lui-même du transfèrement de la capitale eut lieu sous le roi qui régnait à Vaiçâlî lors du concile des ascètes rigides. De là on tire encore une conclusion chronologique : à savoir que le texte du Vinaya a subi sa rédaction définitive dans l'intervalle qui a séparé ces deux grands événements, le transport de la capitale du Magadha à Pâtaliputra et le deuxième concile¹.

Si on veut accorder à la prophétie sur Pâtaliputra quelque valeur dans les recherches chronologiques, il est clair qu'il faut la rapporter dans son intégrité sans négliger d'importants détails. Dans la prophétie du Bouddha que le Vinaya nous rapporte, il n'est pas seulement dit que Pâtaliputra deviendra la capitale du Magadha, il est indiqué aussi que cette ville fameuse dans l'antiquité est menacée dans l'avenir de trois grands fléaux, venant du feu, de l'eau et des discordes intestines. Dans la prophétie il est donc fait mention d'événements qui suivirent le transport à Pâtaliputra de la résidence des souverains du Magadha, et il n'y a aucune raison de supposer que ces terribles malheurs se soient produits dans ce court intervalle de temps, savoir avant la convocation du concile de Vaiçâlî.

La faiblesse d'une conclusion édifiée sur de tels fondements est, croyons-nous, parfaitement claire.

Dans le récit pâli du deuxième concile, cette réunion de huit cents saints personnages est appelée *Vinayasangiti*², c'est-à-dire « chœur du Vinaya ». La réunion, d'après ce récit, eut en fait le caractère d'un jugement et d'une sorte de contrôle des institutions disciplinaires; on y jugea des hérétiques, on examina leurs enseignements mensongers. Les hérétiques et leurs adversaires s'assemblèrent en un même lieu, il y avait en tout, selon la tradition, huit cents personnes; ce chiffre doit paraître important, surtout si on

1. OLDENBERG, *Mahâcagga*, p. xxxvi et suiv.

2. *Cullacagga*, p. 307.

prend en considération que tous ceux qui s'étaient réunis étaient des personnages de la plus haute sainteté. On commença l'examen des nouveautés coupables, et il s'éleva un grand bruit : les deux partis, les pécheurs et les partisans de l'austérité, criaient à la fois, il était impossible de saisir le sens d'un seul mot. On eut alors recours à un moyen plus efficace de résoudre le litige : on mit les questions aux voix.

Les hérétiques étaient des moines venus de l'Orient, et s'appelaient orientaux, leurs adversaires se nommaient, d'après leur lieu d'origine, Pâtheyyakas¹. De part et d'autre, on choisit quatre personnages, sans doute éminents par leur sainteté et leur science. Les deux partis étaient ainsi représentés dans un tribunal suprême qui examinait les nouveautés coupables. Chaque point était envisagé à part et rapproché, s'il faut en croire le récit pâli, du texte du Vinaya² : le canon rédigé dans le premier concile est supposé, bien entendu, déjà existant à l'époque, et en outre précisément sous sa forme et dans son étendue actuelles.

C'est ainsi que se passèrent les choses selon le récit du Cullavagga. Le Sy-Fyng-Piao, de son côté, en fait la relation suivante : « Il se forma deux partis s'accusant réciproquement; ils prièrent le roi de prononcer entre eux, et celui-ci ordonna de procéder à un scrutin (?), au moyen de fiches noires et blanches, afin de savoir qui était partisan des opinions anciennes et qui des modernes. Alors ceux qui se déclarèrent en faveur des opinions anciennes se trouvèrent nombreux et s'appelèrent pour cela Mahâsānghikas, tandis que ceux qui acceptèrent les nouvelles, bien que moins nombreux, occupaient tous des situations élevées, ce qui les fit s'appeler Sthaviras³. »

1. *Mahācagga* (aṅg. k.), pātheyyaṃ nāma kosalesu pacchimadisābhāge raṅghaṃ.

2. Ce procédé de solution d'une controverse s'appelle *abbāhika*. Il est décrit dans le Vinaya; voy. *Cullavagga*, p. 96.

3. WASSILIEFF, I, p. 225, note.

Dans ce récit on nous montre la controverse résolue à la majorité des voix ; c'était un autre procédé pour se mettre d'accord ; les bouddhistes y eurent recours, mais on ne sait pas au juste depuis quelle époque¹.

Les légendes des deux premiers conciles nous présentent ces deux événements en quelque sorte sous le même jour. Le premier concile, et aussi le deuxième qui le suivit à cent ans d'intervalle, ne sont pas autre chose que des assemblées pour décider des affaires et des litiges de la communauté.

Lors du premier concile s'était élevée la question des règles en général, de ce qu'il fallait entendre par règles peu importantes, qu'on pouvait transgresser sans compromettre son salut ; Ânanda, y fut, en outre, jugé. Cent ans après s'élève de nouveau la question des règles du Vinaya, des institutions disciplinaires, et de nouveau une assemblée se réunit pour juger des pécheurs.

Les circonstances de fait relatées dans la légende du deuxième concile, si on les examine avec critique et exactitude, sans idées préconçues, ne répandent aucune lumière, ni sur la date du Vinaya, ni sur son contenu primitif. Dans le récit pâli le plus ancien du deuxième concile, on ne trouve même pas ce compte rendu de l'œuvre théologique et littéraire, donné dans le récit du premier, et qui a servi de base à toutes les considérations sur l'ancienneté du canon pâli² : d'après l'explication de quelques savants, ce compte rendu existait primitivement, mais dans le récit du deuxième concile ; il aurait été plus tard transporté dans le récit du premier.

Si les hypothèses énoncées plus haut sur la date de l'ap-

1. Voy. *Cullavagga*, 97. D'après le *Kakkhācītarāṇī* il y avait trois manières de voter : secrètement, à découvert et à l'oreille (*gulhakavivāṭakasa-kappajappakesu tisu salākagāhesu aññataravasena salākā gahetvā*, etc.). Les bulletins étaient recueillis par un moine méritant, choisi à cet effet. Voy. sa qualification dans *Cullavagga*, p. 84.

2. On trouve dans le récit de Buddhaghosa quelques mots sur la nouvelle rédaction des trois corbeilles lors du deuxième concile. Voy. *The Vinayapīṭaka*, vol. III, 294.

parition de ce compte rendu sont exactes, c'est-à-dire s'il est un écrit récent, alors la question de savoir s'il a été transporté du récit du deuxième concile dans celui du premier n'a pas une grande importance; le procès-verbal, dans la forme sous laquelle il s'est conservé et nous est parvenu, a pu, croyons-nous, aussi bien pour le deuxième concile que pour le premier, être écrit après le schisme, et postérieurement à la doctrine du Mahâyâna. Il n'y a néanmoins aucune raison de supposer que cette composition dont la tendance, quant à l'histoire du canon, est visible, ait été ajoutée d'abord au récit d'un événement arrivé cent ans après la mort du Bouddha, et transportée ensuite dans le récit d'événements plus anciens. Par suite de sa tendance, la place qui lui revint dès le principe était dans le récit des premiers faits survenus dans la communauté bouddhique, c'est-à-dire de la première sangiti ou chœur; un semblable procès-verbal à cette place a en effet un sens et une importance considérable aux yeux du fidèle bouddhiste.

L'ancienneté du canon pâli se prouve encore par d'autres considérations auxquelles toutefois on donne toujours comme base principale la tradition conservée dans la communauté bouddhique singhalaise. La question chronologique, en ce qui concerne le canon pâli, est liée à cette autre non moins difficile : à quelle secte bouddhique appartient le canon pâli? On demande : « Quelle est l'école dont nous avons devant nous les textes en langue pâlie (Which is the school the texts of which we have before us in the Pâli language'). » Cette deuxième question, si on se place au point de vue d'un savant qui admet l'antiquité reculée du canon pâli, pourrait sembler oiseuse, car si le canon pâli existait déjà, comme le prétend démontrer par exemple Oldenberg, avant le concile de Vaicâli, c'est-à-dire à l'époque où il n'y avait pas encore de sectes ni d'écoles, il est clair qu'on ne peut le

1. *Mahâcagga*, p. xli.

mettre au rang des productions d'une quelconque des sectes qui apparurent après le schisme ou après un événement plus récent. Le canon, dit en outre le même savant, est la rédaction « la plus primitive sinon la rédaction tout à fait primitive » (the most original if not the original version¹); sa forme, mais non sa langue fut établie (fixée) un siècle et demi avant l'époque du roi Açoka (the first four portions of our version of the Vinaya received the fixed form in which we now possess them about a century and a half before the time of Açoka, *except as regards the dialect*²). A considérer ainsi le canon pâli, il s'ensuit que la question doit être formulée d'une manière quelque peu différente. On pourrait demander quelle est, des nombreuses sectes bouddhiques, celle qui a conservé la rédaction primitive dans une traduction pâlie, la forme, mais non la langue du canon ayant été fixée, selon Oldenberg, avant le concile de Vaiçâli. En d'autres termes, le canon pâli est une production littéraire qui a reçu sa forme définitive antérieurement au IV^e siècle av. J.-C., dans un dialecte ou dans des dialectes que nous ignorons. Comment faut-il se représenter cette forme définitive dans une langue inconnue, et en quoi consistait-elle? C'est ce que l'auteur n'explique pas autrement.

Pour résoudre la deuxième question, ainsi qu'on l'a remarqué plus haut, on s'adresse avant tout à la tradition pâlie; on prouve son antiquité et son authenticité par les considérations que voici³ : Dans l'Inde les textes bouddhiques subirent de siècle en siècle de nouvelles altérations; les souvenirs de la communauté ancienne s'y effacèrent derrière la poésie et les fantaisies des générations suivantes. A Ceylan les choses se passèrent autrement : la communauté bouddhiste resta durant tout ce temps fidèle à la « parole des anciens » (theravâda). Le dialecte dans lequel se transmettait cette pa-

1. *Mahâcagga*, p. XLVIII.

2. *Ibid.*, p. LV.

3. *Buddha*, etc., p. 76 et suiv.

role était propre à écarter toute falsification ; il n'était pas un parler local, et on le considérait comme sacré. Les légendes et les inventions des périodes postérieures pénétrèrent dans la littérature singhalaise, mais seulement dans les monuments écrits dans le dialecte populaire local : le texte sacré pâli resta à l'abri de semblables interpolations.

Le canon pâli s'est-il conservé à Ceylan, précisément dans les conditions dont parle Oldenberg, et cette île a-t-elle été effectivement assez séparée de l'Inde pour que le souffle des nouvelles tendances, les idées des nouvelles doctrines n'aient pu y parvenir, n'aient pu pénétrer sous un aspect ou sous un autre, ou par voie d'interpolation, dans le texte sacré ?

Le pâli, en effet, n'était pas la langue maternelle de la population singhalaise indigène. Mais le même rapport entre la langue des écritures sacrées et le dialecte populaire existait, selon toute vraisemblance, dans les autres contrées de l'Inde, par exemple dans le pays d'Andhra qui donna son nom à quelques sectes bouddhiques, ou bien là où étaient répandues les sectes occidentales dont parle Yaçomitra¹. Le pâli, néanmoins, comme langue sacrée, selon toute vraisemblance, s'apprenait à Ceylan. Plus loin, en appendice, on indique toute une série d'écrits en pâli composés par des Singhalais². Dans la Birmanie, c'est-à-dire dans un pays où le pâli est encore plus éloigné du dialecte de la population indigène, et n'a même avec lui aucune parenté, la langue des saintes écritures, au témoignage des chroniques locales, était néanmoins apprise autrefois non seulement par les moines, mais encore par des hommes ou des femmes laïques ; on l'employait avec aisance dans la conversation, c'était une langue

1. A. k. c. (ff. 65, 79, 333) nomme des sectes étrangères résidant hors du Cachemire et aussi des sectes occidentales, à l'occident de ce pays. कश्मीर-मण्डलाद्ये वकिर्देशस्थितास्ते वकिर्देशिकाः (f. 65). पाश्चात्याः कश्मीरमण्डलात्पश्चाद्वाः पाश्चात्याः (f. 79.)

2. Voy. l'appendice A.

littéraire d'un usage général¹. Il est à peine nécessaire de rappeler ce fait connu que le pâli est encore aujourd'hui étudié avec beaucoup d'ardeur par ceux des bouddhistes pour qui il est le dialecte, la langue sacrée. La différence entre le parler local et la langue des saintes écritures ne peut donc être considérée comme une garantie contre la possibilité d'insertions, d'altérations et de remaniements ultérieurs du texte sacré. Dans une population pour laquelle la langue des écritures saintes n'est pas apparentée à la langue maternelle, on peut trouver des personnes qui, en vertu d'une étude spéciale, la possèdent dans la perfection.

Les Singhalais rapportent dans leurs chroniques une foule de faits qui confirment la possibilité que des influences très diverses aient agi sur cette communauté qu'on suppose avoir conservé la tradition primitive. Dans cette communauté apparut la secte des Vetulyakas qui enseignaient le vide²; d'autres encore s'y formèrent qui subsistèrent longtemps et ne furent vaincues que tardivement³. Les bouddhistes singhalais, sans aucun doute, communiquèrent souvent avec le Béhar où le Maháyāna était répandu et d'où, selon les récits singhalais eux-mêmes, Buddhaghosha était originaire. Dans les chroniques singhalaises on mentionne l'introduction moderne de certains livres de l'Inde à Ceylan⁴, une grande calamité qui frappa l'île et le danger qui en résulta pour toute la doctrine⁵.

Il ne peut guère être douteux que des inspirations et des idées empruntées aux sectes bouddhiques postérieures aient pu parvenir aux bouddhistes de Ceylan et faire sentir leur

1. Voy. l'appendice A.

2. Voy. *K. v. p.*, 314. Les membres de cette secte sont appelés : suññatāvā-dasañkhātā.

3. *Sāsanaṅgaṃso* : sīrisaṅghabodhimahārañño vijayabāhurañño parakkamabāhurañño "ti etesaṃ yeva rājūnaṃ kāle sabbena sabbhaṃ adhammavādināṃ vinassanato sāsanaṃ parisuddhaṃ ahoṣi.

4. *Mahāpaṃso* (Colombo, 1877), p. 32.

5. Voy. app. B.

influence sur la doctrine qui se conservait dans leur communauté¹.

Selon Oldenberg, néanmoins, en dépit des considérations que l'on vient d'indiquer, la communauté bouddhique de Ceylan, d'après ses traditions et le canon qu'elle possède, appartient à la secte des « Anciens » ou Sthaviras; il reproduit en cela l'opinion générale, ou du moins la plus répandue, des bouddhistes singhalais. C'est précisément, en effet, ce que la tradition singhalaise affirme de la communauté dont elle émane; cette communauté se dit orthodoxe, représentant la secte des Anciens, d'où se détachèrent, comme d'une souche primitive, différents schismes. Il serait difficile de rien opposer à une pareille déclaration, si la tradition ne tombait pas en contradiction avec elle-même. Dans les textes pâlis, M. Oldenberg ne l'ignore pas, il se trouve d'autres récits, non moins dignes de foi, mais directement opposés à la déclaration que l'on vient de rapporter: dans l'un d'eux on donne la communauté singhalaise comme appartenant à la secte des Vibhajjavādins; d'après un autre, le canon de cette même communauté est une production de la secte des Mahiçāsakas².

Mais, selon M. Oldenberg, la première déclaration, qui est en effet la plus connue et la plus répandue, est confirmée par toute une série d'autres faits et d'autres considérations. Examinant les récits de la première apparition du boud-

1. Un fait rapporté par Yaçomitra n'est pas sans intérêt à ce point de vue. Il dit que les Cachemiriens affirmaient l'existence de seize subdivisions du monde des formes, c'est-à-dire qu'il considère comme spéciale aux Cachemiriens une doctrine que les sources pâlies nous présentent comme enseignée de temps immémorial. Ne faut-il pas expliquer ce fait par une communication littéraire entre les deux pays?

घोडेशति काष्मीराः । घोडश म्बनानि वृषधातुरिति काष्मीराः । A. K. V. 127. Cf. cha kāmāvacarā devā brahmā solasarūpino | arūpino 'pi cattāro iti te tividdhā siyup || cātummahārājikā ca tāvatimsā ca yāmakā | tusitā nimmānarati devā ca vasavattino || ime cha kāmāvacarā. L. p. 3., vi.

2. *Mahācagga*, p. XLII, XLIII. *Jātaka*, vol. I, p. 1.

dhisme à Ceylan, M. Oldenberg arrive à cette conclusion parfaitement exacte que les récits singhalais sur l'œuvre apostolique de Mahinda renferment peut-être quelque fonds de vérité historique, mais dans une enveloppe de fictions, et que par suite il est impossible de mettre aucune confiance dans les traditions relatives à Mahinda. (...the stories of the Sinhalese concerning Mahinda may contain some germ of historical truth. This germ, however, has become surrounded by a coating of inventions which render it impossible to place any faith in the traditions of Mahinda'.) La question de savoir de quel pays le bouddhisme fut importé à Ceylan reste donc, malgré la légende de Mahinda, encore ouverte.

Évidemment, dit M. Oldenberg, il y eut en tout temps entre Ceylan et le Dekkan des rapports bien plus fréquents et bien plus étroits qu'entre cette île et l'Hindoustan. Le pays de Kalinga, ou l'un des royaumes voisins dans l'Inde méridionale, continue-t-il, ont les droits les plus sérieux à être considérés comme un marché intermédiaire pour l'importation de la littérature bouddhique à Ceylan¹. La rédaction des « trois corbeilles » qui s'est conservée à Ceylan, est-il dit plus loin², et le pâli dans lequel elle est écrite furent apportés dans l'île de l'Inde méridionale, probablement des royaumes des Andhras ou de Kalinga (...the version of the Tipitaka preserved in Ceylan and its dialect the Pâli were brought to the island from the peninsula of South India, probably from the Kingdoms of the Andhra or Kalinga). M. Oldenberg trouve la confirmation de cette hypothèse dans le témoignage de Hiouen-Thsang (qui voyageait dans l'Inde au VII^e siècle) sur la diffusion de la secte des Sthâvîras. Le voyageur chinois³, en effet, mentionne la secte des

1. *Mahâcagga*, p. LII.

2. *Ibid.*, p. LIII.

3. *Ibid.*, p. LIV.

4. *Ibid.*, p. LIII; Hiouen-Thsang, vol. III, 92, 154, 165.

Anciens dans le Kalinga et dans les divers pays qui entretenaient, selon M. Oldenberg, les rapports les plus étroits avec Ceylan, mais il ajoute une désignation plus précise de la secte : c'était une secte qui suivait le Mahâyâna. Il est clair que ce dernier et très important détail ne s'accorde nullement avec l'idée d'une communauté orthodoxe d'Anciens, conservatrice de la rédaction primitive du canon. Sur les sectes qui se trouvaient dans le pays des Andhras, les traditions bouddhiques singhalaises ont elles-mêmes conservé des renseignements qui ne confirment aucunement l'hypothèse de M. Oldenberg. Sous la dénomination générale de sectes *andhakâ* (c'est-à-dire du pays des Andhras), on en connaît quatre : les Pubbaseliyas, les Aparaseliyas, les Râjagiriyas, les Siddhathikas. Ces quatre sectes, selon la tradition singhalaise, apparurent après les autres et étaient hérétiques¹. D'après d'autres témoignages, deux d'entre elles, les Pûrvaçailas et les Aparaçailas, étaient déjà infectées de la doctrine mahâyânique et conservaient leurs sûtras dans un dialecte précrit².

Les faits, on le voit, ne justifient pas l'hypothèse d'Oldenberg, ils contredisent et repoussent les prétentions de la communauté bouddhique singhalaise, au sujet de son canon. Cette communauté, selon sa propre croyance, représente la secte la plus ancienne, celle des Anciens ou Sthâviras. Elle est la conservatrice de la tradition la plus antique, la plus exacte ; dans son canon se trouve la rédaction primitive de la doctrine. Mais tombant, comme on l'a montré plus haut, en contradiction avec elle-même, la tradition singhalaise ruine toute la confiance que l'on pourrait avoir en son exactitude historique. Nous avons entre les mains un canon dans lequel beaucoup de choses sont certainement anciennes, mais dont l'histoire est inconnue. D'où fut-il apporté à Ceylan, où et quand fut fixée sa rédaction définitive ? Appartient-il à une

1. *Andhakâ nama pubbaseliyâ aparaseliyâ râjagiriyâ siddhatthikâ 'ti ime pacchâ uppannikâyâ. K. v. p., 109.*

2. *WASSILIEFF, I, 264.*

secte unique, ou s'y trouve-t-il des traces de l'influence et de la doctrine des autres sectes? La tradition singhalaise, cela va de soi, ne résout pas ces questions et elles ne sont pas éclaircies non plus par l'hypothèse exposée plus haut; cette hypothèse, contredite par les sources elles-mêmes sur le témoignage desquelles elle est édifiée, ne peut guère être considérée comme un essai heureux de solution, même partielle.

APPENDICES AU CHAPITRE III

Appendice A.

(Extrait du Sāsanavamsu.)

tato pacchā coranāgassa nāma rañño kāle sakalalakād ipaṃ dubbhikkhabhayena piḷetvā piḷakattayaṃ dhārentā bhikkhū jambudīpaṃ āgamaṃsu. anāgantvā tath' eva t̥hitā pi bhikkhū chātakabhayena piḷetvā udarapaḷalaṃ bandhitvā kucchiṃ vāluka-rāsīmhi t̥hapetvā piḷakattayaṃ dhāresuṃ.

kuṭakaṇṇatissassa rañño kāle yeva dubbhikkhabhayaṃ vūpasamītvā jambudīpato bhikkhū puna gantvā sīhaladīpe t̥hitehi bhikkhūhi saddhiṃ mahāvihāre piḷakattayaṃ avirodhāpetvā samasamaṃ katvā t̥hapesuṃ. t̥hapetvā ca pana sīhaladīpe yeva suṭṭhu dhāresuṃ

tath' eva aṭṭhakathāyo buddhaghosathero magadhabhāsāya parivattetvā viraci. pacchā ca yebhuyyena tath' eva aṭṭhakathāṭṭhikā anumadhulakkhaṇā gaṇṭhiganthantarāṇi akaṃsu. puna sāsaṇaṃ nabhe ravindu' va pākāṇa' ti.

tattha buddhavaṃsaṭṭhakathaṃ buddhadattathero akāsi. itivuttodānacariyāpiḷakatheratherivimānavatthupetavathunettiaṭṭhakathāyo ācariyadhammāpālathero akāsi. so ca ācariyadhammāpālathero sīhaladīpassa samīpe damilaraṭṭhe padaratitthimhi nivāsītattā sīhaladīpe yeva saṃgahetvā vattabbo. paṭisambhidāmaggaṭṭhakathaṃ mahānāmo nāma therō akāsi. mahāniddeṣaṭṭhakathaṃ upaseno nāma therō akāsi. abhidhammaṭṭhikaṃ pana ānandathero akāsi. sā ca sabbāsaṃ t̥ikāṇaṃ ādibhūtattā mūlaṭṭhikā' ti pākāṇā. visuddhimaggassa mahāṭṭhikaṃ dighanikāyaṭṭhakathāya t̥ikaṃ majjhimanikāyaṭṭhakathāya t̥ikam saṃyuttanikāyaṭṭhakathāya t̥ikan cā' ti imāyo ācariyadhammāpālathero akāsi. sārattadāpaniṃ nāma vinayaṭṭhikaṃ aṅguttaranikāyaṭṭhikan ca parakkamabhāhuraññā yācīto sārīputtathero akāsi. vimativinodaniṃ nāma vinayaṭṭhikaṃ damilaraṭṭhavāsī kassapathero akāsi.

anuṭṭhikaṃ pana ācariyadhammāpālathero. sā ca mūlaṭṭhikāya anuttānattāni uttānāni katvā saṃvaṇṇītattā anuṭṭhikā' ti vuccati.

visuddhimaggassa cūḷaṭṭhikaṃ madhudāpaniṃ ca aññatarā therā

akāmsu sā ca mūlañjikāya atthāvasesāni ca anuttānattāni uttānāni ca katvā mūlañjikāya saddhiṃ saṃsanditvā katattā madhurasattā ca madhudīpanin' ti vuccati. mohavicchedaniṃ pana lakkhaṇaṅgānthaṃ kassapathero akāsi. abhidhammāvatāram pana rūpārūpavibhāgaṃ vinayavinicchayaṃ ca buddhadattathero. vinayaṃgahaṃ sārīputtathero. khuddasikkhaṃ dhammasirithero. paramatthavinicchayaṃ nāmarūpaparicchedaṃ abhidhammatthasaṃgahaṃ ca anuruddhāthero. saccasaṃkhepaṃ dhammapālathero. khemaṃ khemathero. te ca saṃkhepato saṃvaṇṇitattā sukhena ca lakkhaṇiyattā lakkhaṇaṅgānā 'ti vuccanti. tesāṃ pana saṃvaṇṇanāsu abhidhammatthasaṃgahassa porāṇaṅgikaṃ pana vimalabuddhithero akāsi. saccasaṃkhepanāmarūpaparicchedakhemābhidhammāvatāraṅgaṃ porāṇaṅgikaṃ vacissaramahāsāmithero. paramatthavinicchayassa porāṇaṅgikā mahābodhithero abhidhammatthasaṃgahābhidhammāvatārābhīnavañjikāyo sumāṅgalasāmithero. saccasaṃkhepābhīnavañjikaṃ araṇṇāvāsithero. nāmarūpaparicchedābhīnavañjikaṃ mahāsāmithero. paramatthavinicchayābhīnavañjikaṃ aññatarathero. vinayavinicchayañjikaṃ revatathero. khuddasikkhāya purāṇaṅgikaṃ mahāyasathero. tāya yeva abhīnavañjikaṃ saṅgharakkhitathero 'ti. vajirabuddhiṃ nāma vinayagaṇṭhipadattaṃ vajirabuddhithero. cūlagaṇṭhimajjhimagāṇṭhimahāgaṇṭhiṃ ca sihaladīpavāsino therā. te ca padakkamena asaṃvaṇṇetvā anuttānāthāne yeva saṃvaṇṇitattā gaṇṭhipadattā 'ti vuccanti. abhidhānapadīpikā pana mahāmoggallānathero, atthabyakkhānaṃ cūlabuddhathero. vuttodayaṃ sambandhacintaṃ subodhālaṃkāraṃ ca saṅgharakkhitathero. byākaraṇaṃ moggallānathero mahāvamsaṃ cūlavamsaṃ dīpavamsaṃ thūpavamsaṃ bodhivaṃsaṃ dhātuvamsaṃ ca sihaladīpavāsino therā, dāghādātuvamsaṃ pana dhammakittithero akāsi. ete ca pālimuttakavasena vuttattā ganthantarā 'ti vuccanti.

Appendice B.

(Extrait du même texte.)

pubbe kira arimaddananagare mātugāmā pi ganthaṃ uggaṇṭhiṃsu. yebhuyyena uggahadhāraṇādivasena pariyattisāsaṇaṃ paggaheṣuṃ. mātugāmā hi aññaṃ aññaṃ passantā tumhe kittakaṃ

ganthaṃ uggāḥatha. kittakaṃ ganthaṃ vācuggataṃ karoṭhā 'ti pucchissanti. eko kira mātugāmo ekaṃ mātugāmaṃ pucchi. tvaṃ idāni kittakaṃ ganthaṃ vācuggataṃ karosīti. ahaṃ pana idāni daharaputtehi palibodhattā byākulaṃ patvā bahuṃ ganthaṃ vācuggataṃ kātuṃ na sakkā samantamahāpaṭṭhāne pana kusalati-kamattaṃ 'va vācuggataṃ karomīti āhā 'ti.

idam' pi arimaddananagaravāsinaṃ mātugāmānaṃ 'pi pariyattug-gahaṇe ekaṃ vatthu.

ekaṃ kira bhikkhuṃ piṇḍāya carantaṃ ekā dvādasavassikā da-harīthī pucchi kin nāmo si tvaṃ bhante 'ti khemā nāmāhan 'ti. kathaṃ hi bhante pumā 'va samāno ithiliṅgena nāmaṃ akāsīti āha. atha antogehe nisinnā mātā sutvā dhītarāṃ āha. tvaṃ rājādi-gaṇassa lakkhaṇaṃ na jānāsīti. āma jānāmi. ayaṃ pana khema-saddo na rājādigaṇapakkaṃ bhajātīti. atha mātā evam āha. ayaṃ pana khemasaddo ekadesen' eva rājādigaṇapakkaṃ bhajātīti. ayaṃ pan' ettha dhītu adhippāyo. na rājādisaddo kadā ci rājo 'ti paccattavacanavasena okāranto dissati. vinā devarājo 'ti ādisa-māsavisayaṃ khemasaddo pana kattha ci khemo 'ti ca khemaṃ 'ti ca liṅgantaravasena rūpantaraṃ dissati. ten' eva khemasaddo na rājādigaṇo 'ti vedītabbo 'ti. ayaṃ pana mātu adhippāyo. khema-saddo abhidheyyaliṅgattā tiliṅgiko. yadā pana saññāsaddādhikāre paccattavacanavasena khemā 'ti ākāranto dissati tadā ekadesena khemasaddo rājādigaṇapakkaṃ bhajātīti.

idam' pi ekaṃ vatthup.

arimaddananagare kira ekassa kuṭumbikassa eko putto dve dhītaro ahesuṃ. ekasmiṃ ca kāle ghammābhībhūtattā gehassa uparitale nahāyītvā nisīdi. atha ekā dasī gehassa heṭṭhā ṭhatvā kiṃ ci kam-maṃ karonti tassa kuṭumbikassa guyhaṭṭhānaṃ olokesi.

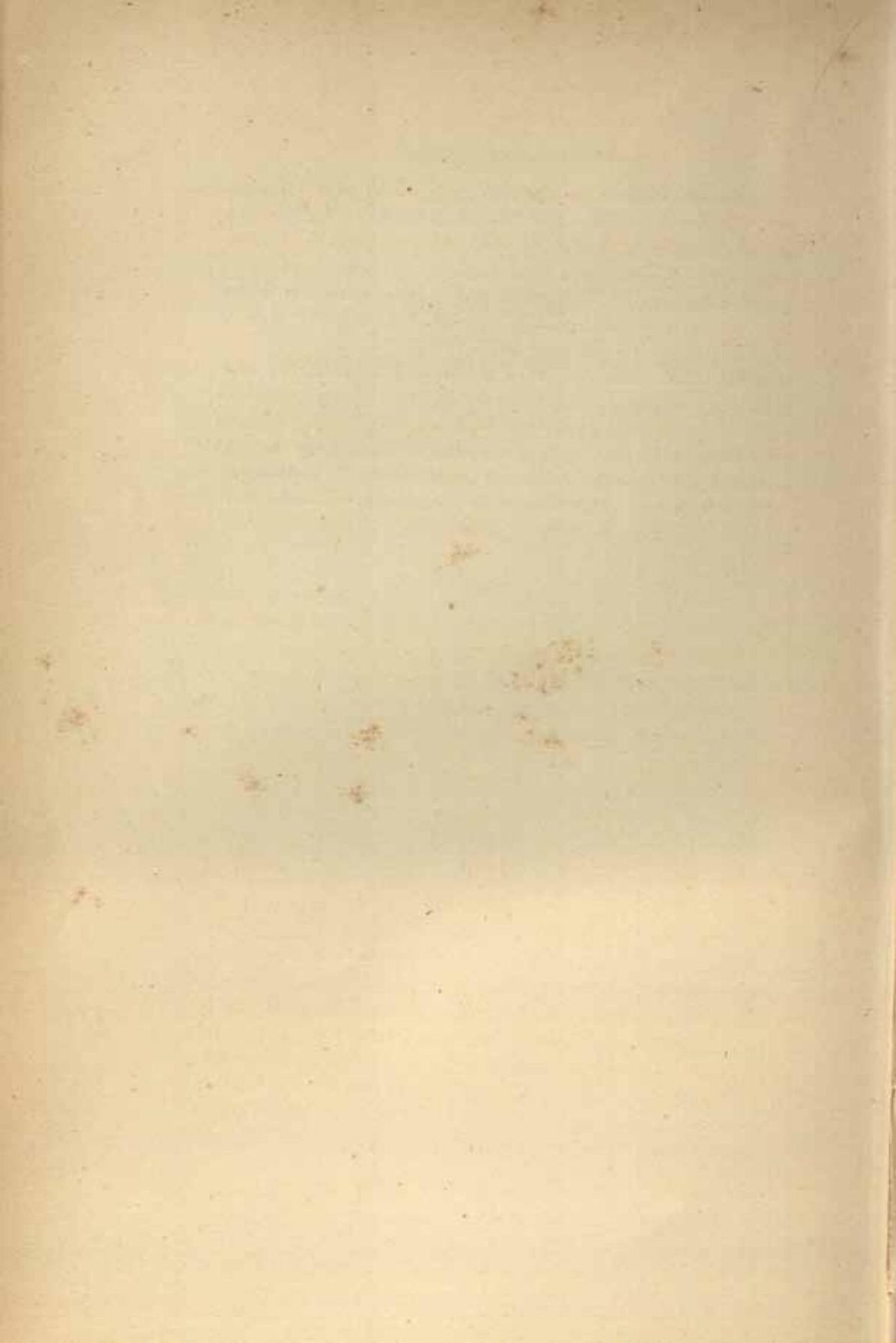
taṃ atthaṃ jānitvā kuṭumbiko sā khaṃ olokesīti ekaṃ vākyaṃ bandhītvā puttassa dassesi. imassa atthayojanaṃ karohīti. atha putto atthayojanaṃ akāsi. sākhaṃ rukkhāsākhaṃ olokesi udik-khatīti. atha pacchā ekāya dhītuyā dassesi. imassa atthayojanaṃ karohīti. sā pi atthayojanaṃ akāsi. sā sunakho khaṃ ākāsaṃ olo-kesi udikkhatīti. atha pacchā ekāya dhītuyā dassesi imassa at-thayojanaṃ karohīti sā pi atthayojanaṃ akāsi. sā itthi khaṃ aṅgajātaṃ olokesi mukhaṃ uddhaṃ katvā lokesīti.

idam' pi ekaṃ vatthu.

eko kira sāmaṇero ratanapuravāsi arimaddananagare mātugāmā

pi saddanayesu atikovidā 'ti sutvā ahaṃ tattha gantvā jānissā-
mīti. arimaddananagaraṃ gato. atha antaramagge arimaddanana-
garassa samīpe ekaṃ daharitthiṃ kappāsavaththuṃ rakkhitvā nisī-
naṃ passi. atha sāmaṇero tassā santikaṃ maggapucchanatthāya
gacchī. atha daharitthī sāmaṇeraṃ pucchī. kuto āgato 'sīti. sāma-
ṇero āha. ratanapurato ahaṃ āgacchatīti. kuhiṃ gato 'sīti vutte
arimaddananagaraṃ gacchatīti āha.

atha daharitthī evam āha. tvaṃ bhante saddavinicchayaṃ anu-
padhāretvā kathesi. amhayogaṭṭhāne hi tvaṃ nāmayogasaddena
yojetvā kathesi. nanu paṇḍitānaṃ vacanena nāma paripuṇṇatthena
aviruddhasaddanayena puṇṇindusaṃkāseṇa bhavitabban 'ti. atha
sāmaṇero khattavaththūni rakkhanti duggatadaharitthī pi tāva sad-
danayakovidā hoti. kim aṅga pana bhogasampannā mahallakit-
thiyo 'ti lajjitvā tato yeva paṭinivattitvā paccāgamāsīti.



CHAPITRE IV

Le troisième Concile et l'Inscription de Bairat.

- 1° Le troisième Concile. 2° Les inscriptions d'Açoka n'en parlent pas. 3° La valeur des relations du troisième Concile pour l'histoire du canon. 4° La légende d'Açoka et ses inscriptions. 5° La tradition relative aux causes du troisième Concile. 6° Difficulté chronologique. 7° Le Concile a été une assemblée partielle. 8° Le Kathāvathuppakaranam. 9° L'Inscription de Bairat. 10° Son style. 11° Son contenu. 12° Conclusion.

Le concile réuni sous Açoka le Grand fut le troisième selon la tradition singhalaise. Nous appelons cette tradition singhalaise parce qu'elle est, comme on le sait, consignée dans les textes de l'île de Ceylan ; mais en employant cette dénomination nous n'entendons pas déterminer par là le lieu d'origine de la tradition dont il s'agit. Où et quand prit-elle naissance, se forma-t-elle à Ceylan ou en quelque autre endroit d'où elle fut ensuite apportée dans l'île ? Ces questions jusqu'à présent ne sont pas éclaircies.

La troisième assemblée de saints et de moines bouddhistes, connue par les récits de Buddhaghosha et des chroniques singhalaises¹ eut lieu dans la ville de Pâtaliputra un peu plus de cent ans après la deuxième. Dans les chapitres précédents, on a essayé d'établir le vrai point de vue auquel on doit considérer la tradition relative aux deux premières. Les traditions sur ces assemblées peuvent, en toute justice être considérées comme communes à tout le bouddhisme. Les récits primitifs qui les ont conservées sont entrés dans

1. *The Dipavaṃso*, p. 49 et suiv. *Mahāvāṃso*, p. 39 et suiv. ; *The Vinayapīṭaka*, III, p. 312 et suiv.

les canons des diverses sectes, et sans aucun doute les récits légendaires des assemblées des anciens bouddhistes à Rājagrha et à Vaiçālī nous ont conservé le témoignage d'un fait historique, mais dans ce témoignage même, examiné et analysé comme il convient, c'est-à-dire en déterminant les couches modernes et écartant les ornements récents, il n'y a pas la moindre indication sur l'existence d'un canon bouddhique quelconque, — ni à plus forte raison de celui que nous possédons sous sa forme actuelle, — à l'époque qui a immédiatement suivi la mort du Fondateur ni plus tard, cent ans après cet événement.

On ne peut considérer comme prouvé que le canon dans sa rédaction et sa forme actuelles ait existé à une date ancienne, c'est-à-dire dans le premier ou le second siècle après la mort du Bouddha. Mais en même temps, néanmoins, il est nécessaire d'admettre que la communauté bouddhique existait déjà, et par suite qu'elle avait et des doctrines propres et des institutions disciplinaires spéciales. Il y avait une doctrine bouddhique (dharma), il y avait un régime (vinaya), qui faisaient un tout de la communauté des fils des Çākyas et distinguaient le sangha du Bouddha des autres communautés ascétiques analogues, dont les récits des brāhmanes, des bouddhistes et des jainas nous ont conservé le souvenir.

En quoi consistait la doctrine originairement, à l'aurore du développement du bouddhisme? Là-dessus, les récits des deux premiers conciles ne donnent aucune réponse, ni la moindre indication. Il en est de même pour cette autre question : En quoi la manière de vivre du bhikshu bouddhiste se distinguait-elle alors des prescriptions ascétiques en vigueur dans les communautés analogues?

Des réponses à ces questions, réponses qui ne sont évidemment que vraisemblables et plus ou moins hypothétiques, peuvent être obtenues par l'étude critique des monuments bouddhiques en eux-mêmes, ainsi que des traditions relatives à l'histoire ultérieure de la communauté.

Dans cette histoire ultérieure, une tradition qui n'est pas commune à tout le bouddhisme, mais n'appartient qu'à une partie de ses adhérents, à une seule ou à quelques-unes des sectes, mentionne un fait considérable, savoir le troisième concile. Ce fait dont témoigne seule une tradition particulière se rapporte cependant à une époque connue également par d'autres documents d'une valeur certaine, d'une authenticité indiscutable et qui ne parlent pas du concile ; il est vrai qu'ils ne mentionnent pas non plus un autre fait encore plus important dans l'histoire de l'ancienne communauté, savoir l'apparition du schisme dont témoigne la tradition bouddhique sans distinction de sectes.

On sait que les inscriptions d'Açoka le Grand, aujourd'hui à notre portée dans toute leur étendue, ne mentionnent nulle part, ni le troisième concile, ni le schisme, bien qu'elles offrent pour l'étude du développement de la doctrine et l'histoire du canon, quelques données inestimables.

Ce silence peut être interprété de diverses manières : ou bien tous les édits du roi ne nous sont pas parvenus, et le temps peut-être nous fera trouver des inscriptions dans lesquelles il est parlé du concile et des sectes, ou bien ces deux événements, la réunion des moines et les dissensions dans la communauté bouddhique furent un phénomène si insignifiant dans la vie générale de l'Inde que le roi n'eut aucun motif d'en parler dans ses édits.

Dans ce silence des inscriptions sur le troisième concile, il est impossible, évidemment, de voir un motif suffisant pour rejeter la véracité du récit singhalais, mais il faut aussi reconnaître que ce récit n'a pour l'histoire du canon pâli qu'une importance très faible. Il nous apprend en effet l'adjonction au canon à l'époque même de ce concile d'un nouveau livre de l'Abhidharmapitaka. Mais on montrera plus loin que le nouveau livre dont veut parler la tradition est loin d'avoir une pareille antiquité. Le récit répète ensuite tout ce que nous avons vu en examinant les relations

des premiers conciles, à savoir que le canon, à l'exclusion de ce livre, existait déjà entièrement et fut seulement revu par mille saints personnages durant neuf mois.

Rapportant les causes immédiates de la convocation du concile, la tradition donne un détail qui n'est pas dépourvu d'intérêt. On sait que les jainas ainsi que les bouddhistes représentent dans leurs légendes Açoka comme un roi puissant, protecteur des bouddhistes selon les légendes bouddhiques, des jainas selon celles des jainas.

On connaît les récits bouddhiques sur les aumônes et les largesses du grand roi, récits conservés dans les chroniques singhalaises et dans les voyageurs chinois. Les bouddhistes assurent qu'Açoka fut leur protecteur et prit toujours leur parti, sa bienveillance à leur égard alla si loin que dans leurs luttes avec les jainas, le roi, selon les récits bouddhiques, oubliant en quelque sorte l'enseignement bouddhique sur la miséricorde, ordonnait d'exterminer les jainas, et mettait leur tête à prix¹. Dans les légendes jainas, Açoka se montre au contraire non moins jaloux protecteur de la doctrine de Mahāvira, les jainas racontent du fils d'Açoka qu'il couvrit la terre de monastères jainas et étendit le jainisme au sein des contrées non aryennes².

Dans ces récits, tant bouddhiques que jainas, il ne faut pas sans doute chercher une entière vérité historique, mais ils ne sont pas non plus en contradiction avec ce que l'on sait d'Açoka par ses édits; tantôt il y marque une tolérance telle qu'elle n'est pas loin de l'indifférence complète en matière religieuse, déclarant par exemple à tout son peuple que « toutes les sectes possèdent de belles traditions », tantôt

1. D. a., fol. 160. राजा रूपितेनाभिकृतं पुण्ड्रवर्द्धने सर्वं आशीविकाः प्रघातयितव्याः ॥ यावदेकदिवसे ऽष्टादश सत्स्राणयाशीविकानां प्रघातितानि ॥ Ibidem : यो मे निर्यन्वस्य शिरो दास्यति दीनारं दास्यामीति घोषितं ॥

2. येन संप्रतिना त्रिखण्डमिताऽपि मही त्रैनप्रासादमण्डिता विकृता । माधुषेयधारिनित्रवंठपुरूप्रेषणानानार्गदेशे ऽपि साधनुकारः कारितः । P. v.

dans une inscription ¹, il exprime son dévouement au Bouddha, à sa communauté, à sa doctrine, ou, dans deux de ses édits, semble déclarer qu'il appartient à la communauté jaina :

« Vous savez, mes bien-aimés, dit le roi au sangha de Magadha, dans l'inscription de Bairat, mon respect et mon dévouement au Bouddha, au sangha, à la loi. » Ce message à la communauté bouddhique est le discours d'un bouddhiste croyant. Mais dans les inscriptions du même roi à Sahasaram et à Rupnat rien dans le contenu, le style ou les expressions isolées ne montre en leur auteur un bouddhiste fervent, le fait même qu'il appartienne à la communauté, semble douteux. Dans l'une il s'intitule *upāsike*, c'est-à-dire « laïque », et il se dit dans l'autre *sanghapāpīte*, c'est-à-dire « entré dans le sangha ² ».

Selon les idées bouddhiques, le sangha se composait des moines seuls, et le roi restant laïque ne pouvait se dire entré dans le sangha bouddhique; il pouvait en fait se considérer comme entré dans un sangha, mais c'était dans celui des jainas. Cette communauté ou *tīrtha* se composait de moines, de religieuses et de laïques des deux sexes ³. Le sangha, dont voulait parler l'auteur de l'édit en question, était, selon toute vraisemblance, celui des jainas.

L'exactitude de cette interprétation est confirmée par d'autres considérations. Dans les deux inscriptions de Sahasaram et de Rupnath, le roi parlant des prédications du Maître ou comptant les années à partir de sa mort, emploie des expressions appartenant à la terminologie non des bouddhistes, mais des jainas. Il parle du sermon prêché *vivuthena* ou *vyuthena*, c'est-à-dire *par le délivré*, c'est du *vivuthā* qu'il compte aussi les années de son règne. Mais cette désignation

1. XII Edit. Voy. SENART, *Les Inscriptions de Piyadasi*, I, 249 et suiv.

2. Voy. les inscriptions dans CUNNINGHAM, *Corpus*, etc.

3. WENER, dans S. K. P. Akademie der W. zu Berlin, XXXVII-VIII (1882), p. 795.

spéciale de la délivrance, dérivée de la racine *vas*, ne se rencontre que dans les écrits des jainas¹.

Dans ces deux dernières inscriptions, Açoka semble donc se déclarer partisan de la doctrine jaina.

Cette tolérance religieuse d'un monarque oriental, souverain unique et absolu, tolérance qui allait souvent jusqu'à l'indifférence, devait naturellement influencer sur les rapports mutuels des sectes contemporaines et se refléter jusqu'à un certain point dans leur situation intellectuelle et morale; selon toute vraisemblance, il put s'opérer entre elles des rapprochements, et peut-être même des compromis.

Un rapprochement de ce genre est rapporté par la tradition singhalaise qui expose les motifs et l'occasion de la convocation du troisième concile, et commente l'événement à sa manière, selon ses propres idées sur les rapports d'Açoka avec la communauté bouddhique. Les hérétiques des diverses sectes; et ceux qui honorent le soleil et ceux qui regardent Agni comme un dieu, et qui se tourmentent de diverses austérités, pénétrèrent dans la communauté et se mêlèrent aux bhikshus; il s'ensuivit, dit la tradition, que les moines se montrèrent négligents dans l'accomplissement des rites, de fausses doctrines commencèrent à naître et de nouvelles sectes se formèrent; tout cela donna lieu à la convocation du troisième concile².

1. *Pariçishtaparean*, fol. 37 verso.

श्रीवीरमोक्षविमसादपि क्लायनानि चञ्चरि षष्टिमपि च व्यतिगम्य ब्रम्हू ।
कात्यायनं प्रभवनात्मपदे निवेश्य कर्मक्षयेण पद्मव्ययमाससाद ॥

Cf. ibid. fol. 62 rem.

वीरमोक्षादर्थक्षते
सप्तत्यये गते सति ।
भद्रबाहुरपि स्वामी
ययौ स्वर्गं समाधिना ॥

2. Le *K. c. p.*, rapporte l'apparition des hérétiques dans la communauté bouddhique : Ke ci aggim paricaranti ke ci pañca tape tapanti ke ci ādiccāp anuparivattanti ke ci dhammañ ca vinayañ ca vo bbindissāma

A la relation du troisième concile est liée une difficulté chronologique qui, depuis longtemps déjà a appelé l'attention des savants. Voici en quoi elle consiste. La tradition singhalaise rapporte qu'il y eut trois conciles, l'un aussitôt après la mort du Bouddha, le second cent ans après, sous le roi Kâlâçoka, et le troisième sous Açoka le Grand. Les traditions des autres sectes bouddhiques, connues par diverses sources, se séparent entièrement de la tradition singhalaise. Certaines sources, comme par exemple Târânâtha, s'abstiennent complètement de mentionner aucune participation d'Açoka aux disputes et aux conciles bouddhiques; d'autres transportent le deuxième concile au temps d'Açoka le Grand, et ignorent absolument le troisième. Le professeur Wassilieff a énoncé une hypothèse très vraisemblable pour expliquer que dans les récits deux événements différents soient confondus. La cause en est, pense-t-il, que dans la doctrine thibétaine on admet qu'il n'y eut que trois assemblées, mais il faut introduire parmi elles le concile sous Kanishka; voilà pourquoi ils omettent le concile de Pâtaliputra¹. Il y a eu d'autres essais pour résoudre cette difficulté, pour aplanir le désaccord entre les diverses traditions bouddhiques; on a supposé que les Singhalais avaient fait deux conciles d'un seul, et d'un Açoka deux rois de ce nom. Mais

¹ti tathâ tathâ paggañhipsu (p. 9). Cf. le récit du Bodhivaṃso sur les causes de l'apparition des dernières sectes. tato paraṃ lābhasakkāranissita gahita-bhikkhavesā vedaparagā aññatiṭṭhiyā buddhadhammaṃ tiṭṭhiyadhamme pakkhipitvā te ekato yojetvā puthujjanalokaṃ vañcetvā tesam tesam ka-thentā dandhānaṃ sabakāraphalākārakimpakkam iva adhammaṃ dhammalesena dassetvā idam buddhavacanan 'ti voharantā hemavato rājagiriyo siddhatthiko pubbaseliyo aparaseliyo vājiriyo 'ti ete ācariyavāde samuṭṭhāpesuṃ ime catuvisati ācariya (-vāda) jambudīpe jātā dhammaratziyā sāgaliyā 'ti dve ācariyavādā laṅkādipe jātā, etesu theravādo pana bhagavato paṭṭhāya gaganagaṅgājalappavāho viya nimmalo jātirāṅgamaṇi viya visudho padumadalehi jalabindu viya nikāyantarehi asammisso hutvā amatara-sappavāhi puṇṇacando viya sadevakaṃ lokaṃ santappento yāv 'ajjatanā āgañchiti.

Bodhivaṃso, fol. 5a.

1. WASSILIEFF, III, p. 44.

ce procédé pour échapper aux difficultés, qui consiste à effacer de l'histoire les noms et les événements sur lesquels nous savons peu de chose, ne peut guère être considéré comme très scientifique, bien qu'il soit peut-être parfois très commode pour le savant.

Cette contradiction des traditions bouddhiques ne paraîtra plus aussi importante si nous nous rappelons que, suivant ces traditions, cent ans après la mort du Bouddha, des dissensions commencèrent dans la communauté. Tout d'abord ces dissensions eurent pour objet des questions relatives au Vinaya, et on nous rapporte qu'elles furent aplanies dans le deuxième concile. Ensuite, néanmoins, selon l'ensemble des traditions, il se produisit un schisme, des sectes commencèrent à paraître, et les traditions qui nous informent des questions qui firent naître les disputes et différer d'avis les communautés de moines, de tout ce qui, en un mot, troubla l'union des anciens bouddhistes, discordantes dans les détails, s'accordent entre elles dans leurs traits généraux. Évidemment les bouddhistes ont oublié des événements plus graves, mais les assemblées acquirent pour le sentiment religieux de l'importance en tant que dans la suite on y rattacha l'histoire du canon. Commencer l'histoire du canon à partir du troisième concile, c'est-à-dire plus de deux cents ans après la mort du Bouddha, ne paraissait guère raisonnable à aucune secte. Dans le troisième concile, comme cela ressort clairement des récits singhalais, on examina de nouveau des dissensions intestines de la communauté; la conclusion de cet examen, évidemment, fut à l'avantage d'un des partis qui rappela l'assemblée comme son triomphe; c'est aussi sous ce jour que se montre, en effet, la version pâlie du récit du troisième concile¹.

Dans les récits de conciles rapportés et examinés plus haut, tous les témoignages sur l'œuvre littéraire des Pères ou sur

1. *Prātimokṣa sūtra*, p. L. — *The Vinaya-piṭaka*, I, p. xxxii.

les textes existant à cette époque ont un caractère plus ou moins apocryphe. Ils apparaissent dans les légendes comme des insertions récentes, des additions secondaires au récit primitif; leur esprit de tendance est parfaitement clair. Il faut reconnaître le caractère apocryphe du fameux procès-verbal du premier concile; il n'y a pas plus de vérité historique dans les quelques mots sur l'œuvre littéraire du deuxième concile, et de même pour le troisième. En décrivant le troisième concile, on rapporte l'apparition à cette époque dans le canon bouddhique d'un nouveau livre de l'Abhidharma : le Kathavatthupparakana. On ne peut guère avoir de doute sur la composition très tardive de ce livre; son histoire racontée par les bouddhistes et son contenu lui-même nous convainquent de l'impossibilité de rapporter son apparition non seulement à l'époque du troisième concile, mais encore à celle qui suivit immédiatement.

Selon la tradition, ce livre se compose de deux parties : a) de thèses, et b) de leur développement ou de leur exposition détaillée. La première partie fut prêchée par le Bouddha lui-même dans le ciel. C'est alors qu'il prédit que le développement détaillé de ces thèses serait fait beaucoup plus tard, après son nirvâna, lorsque naîtraient les sectes hérétiques.

Il est très visible que cette tradition ne peut avoir aucune valeur dans la recherche historique de l'origine du texte, on n'y trouve qu'une indication importante; les bouddhistes eux-mêmes semblent reconnaître à moitié que le livre apparut après le Fondateur et même après les deux premiers conciles. C'est ce qu'accordent même quelques bouddhistes d'aujourd'hui, par exemple d'Alvis¹. Il est douteux, cependant, que la rédaction que nous possédons du livre ait paru à l'époque du troisième concile. Buddhaghosha racontant comment ce livre fut composé dans la troisième réunion des

1. Voy. CHILDERS, *Dictionary*, etc., p. 193, et cf. p. 507.

saints personnages, mentionne un fait que confirme le contenu même du livre; on y trouve réfutées les doctrines et les dogmes non seulement des sectes hérétiques qui s'étaient déjà montrées à cette époque, mais de celles aussi qui ne devaient paraître que plus tard, comme par exemple les Vetulyakas'.

Pour le fidèle bouddhiste les renseignements donnés par le commentateur, et les faits même que rapporte le texte peuvent ne pas sembler impossibles; sa foi dans la prétendue histoire du livre, selon toute probabilité, ne sera pas ébranlée par l'étrangeté singulière et l'in vraisemblance visible de toute l'histoire du livre saint; mais le témoignage de Buddhaghosha et le texte lui-même n'ont plus la même autorité, lorsqu'il s'agit de rechercher scientifiquement la date du canon pâli. En se fondant sur ce même

1. Kathāvattahudesanāya vāre sampatte anāgate mama sāvako mahābhīno moggaliputtatissathero nāma uppannaṃ sāsana-malaṃ so-dhetvā tatiyasaṅgītiṃ karonto bhikkhusaṅghamajjhe nissino sakavāde pañca suttasatāni paravāde pañcā 'ti suttasahassaṃ samodhānetvā imaṃ pakaraṇaṃ bhājessatīti tass'okāsaṃ karonto yā esā puggalavāde tāva catūsu paṃhesu dvinnāṃ pañcakānaṃ vasena aṅghamukhā vādayutti taṃ ādiṃ katvā sabbakathāmaggesu asaṃpupphabhānavāramattāya tantiyā mātikaṃ thapesi. Atha vā sesaṃ abhidhammakathaṃ vitthāranāyena' eva kathetvā vuttavasso suvaṇṇarajatasopānānaṃ majjhe maṇimāyena sopānena devalokato saṅkassanāgare oruyha sattahitaṃ sampādeno yāvāyukāṃ ṭhatvā anupādisesāya nibbāna-dhātuyā parinibbāyī.

K. c. p., 2.

tasmīṃ samāgame moggaliputtatissathero yāni ca tadā upannāni vattūni yāni ca āyatīṃ uppajjissanti sabbesaṃ pi tesāṃ paṭibāhanatthaṃ sātthāra dinnanāyavasena eva tathāgatena ṭhapitamātikaṃ vibhajanto sakavāde pañca suttasatāni paravāde pañcā 'ti suttasahassaṃ āharitvā idaṃ parappavādamathanaṃ āyatilakkhaṇaṃ *kathācattuppakaraṇaṃ* abhāsi.

tato satasahassasaṅghesu uccinivā 'va tipīṭakapariyattidharāṇaṃ pabbhinna-paṭisambhidānaṃ bhikkhūnaṃ sahasaṃ ekaṃ gabetvā yathā mahākassapa-thero dhammaṃ ca vināyaṃ ca saṅgāyīṃsu evaṃ evaṃ saṅgāyānto sāsana-malaṃ visodhetvā tatiyasaṅgītiṃ akāsi. tatha abhidhammaṃ saṅgāyānto imaṃ yathā bhāsitaṃ pakaraṇaṃ saṅgahaṃ āropesi. tena vuttaṃ. yaṃ puggalakatthādīnaṃ kathānaṃ vitthobhāvato, kathāvattuppakaraṇaṃ saṅkhepena adesayi | mātīkathapanena' eva ṭhapitassa surālaye, tassa moggaliputtana vibhatt'assa mahātale. ||

K. c. p., 12.

témoignage de Buddhaghosha on peut hardiment considérer l'histoire rapportée plus haut comme une fiction pieuse et reporter l'origine du livre à une date plus moderne.

Il nous est parvenu un document de l'époque du troisième concile ou d'Açoka le Grand. C'est l'inscription de Bairat, document d'une valeur incontestable, où l'on rencontre les témoignages authentiques les plus anciens sur les monuments littéraires primitifs du bouddhisme. Bien que ces monuments ne soient pas décrits de très près dans l'inscription et qu'elle n'en mentionne que les titres, ces titres mêmes renferment des indications sur les questions qui occupaient alors les esprits dans la communauté. Cette dernière circonstance donne à l'inscription de Bairat une importance particulière et considérable.

L'inscription de Bairat, plusieurs fois traduite et commentée¹, reste, malgré ces travaux, un monument jusqu'à un certain point énigmatique. Jusqu'ici, on n'a pas encore éclairci la question très essentielle du but principal de cet édit d'Açoka le Grand; le lecteur ne voit pas bien les motifs pour lesquels le roi, s'adressant à la communauté des moines du Magadha, énumère une série de textes bouddhiques, dont il trouve l'enseignement édifiant et salutaire à l'âme aussi bien pour les laïques que pour les religieux.

Le roi a-t-il suivi dans cette occasion une coutume dont il est question dans un monument juridique postérieur? Le roi était considéré comme obligé, dit Yājñavalkya², à conserver les particularités et les coutumes des diverses communautés, non seulement religieuses, mais encore sociales, et peut-être Açoka, en témoignant dans le message à la communauté du Magadha d'un souci particulier pour la conservation de la

1. Les traductions de WILSON, de BURNOUR, de KERN, sont données dans le *Corpus*, etc., de CUNNINGHAM, p. 131. Celles de WEBER, dans *Ind. Studien*, III, p. 117, 172.

2. *Yājñacalkya*, II, 192.

doctrine dans sa pureté. n'a-t-il fait que remplir un devoir royal élevé, imposé par une coutume locale, dont on ignore l'antiquité. Peut-être y eut-il aussi d'autres causes qui forcèrent le roi à adresser au sangha du Magadha une sorte d'admonition, savoir ces mêmes désordres dans la communauté qui furent, selon la tradition; l'occasion de la convocation du troisième concile.

L'édit de Bairat, incomplètement clair en ce qui touche son but principal, énigmatique dans ses motifs, est curieux par son style et important par son contenu pour l'histoire des productions littéraires bouddhiques. Açoka s'y adresse à la communauté bouddhique, et exposant ses croyances, ses exhortations, il désigne cette communauté, non par le titre de communauté des quatre contrées du monde, ni par le nom d'une secte quelconque, et il en existait déjà alors; mais se nommant lui-même roi de Maghada, il s'adresse au sangha de son pays, de cette région d'où le bouddhisme singhalais tire son origine, et d'après le nom de laquelle la langue même des écritures sacrées s'appelle langue du Magadha ou Mâgadhi.

En attendant, la langue de l'inscription de Bairat n'est pas le pâli, et les écrits qui y sont mentionnés ne se trouvent pas dans le canon pâli.

Pour tout lecteur attentif, habitué aux productions bouddhiques, il est parfaitement clair que beaucoup de mots et même des expressions tout entières de l'édit, sont comme extraits de quelque texte bouddhique. Le roi, s'adressant à la communauté bouddhique, emploie comme intentionnellement les tournures et les mots en usage parmi les bhikshus, à moins que l'édit tout entier n'ait été composé et écrit par un membre de la confrérie mendicante versé dans la littérature bouddhique d'alors. Le style des écrits bouddhiques se montre déjà dans le compliment initial d'Açokâ. Le souverain de Magadha, dans ses souhaits de bonne santé et de vie heureuse, emploie des mots empruntés à l'écriture

sainte des bouddhistes et qui se retrouvent en pâli et en sanscrit¹.

Parlant plus loin de sa manière d'être à l'égard du Bouddha, de la loi et du sangha, le roi la désigne par les deux termes : *golave* (p. *gâravâ*, skr. *gauravatâ*), et *pasâde* (p. *pasâdo*, skr. *prasâda*); là encore il a recours à des expressions tirées des textes bouddhiques et par suite, selon toute vraisemblance, déjà d'un fréquent usage à l'époque parmi les moines : le mot *golave* désigne dans leurs écritures sacrées actuelles le respect que le disciple doit à son maître², et *pasâde* est la croyance ainsi formulée dans le bouddhisme : la conviction que le Seigneur (c'est-à-dire Çâkyamuni) est le Bouddha inconditionné que la loi en émane et a été expliquée par lui et que le sangha est sa communauté pieuse³.

Ayant exprimé sa foi et son respect pour les trois joyaux bouddhiques, Açoka continue en décrivant ce qu'est cette loi à laquelle il croit : « Tout ce qui a été dit par le Seigneur Bouddha est bon, » dit-il; dans les textes bouddhiques, nous lisons parallèlement : « Tout ce qui a été dit de bon est une parole du Bouddha⁴. » Des paroles du Bouddha, il distingue *pâmiyâye diseyâ*, c'est-à-dire les doctrines qui font autorité et qu'il appelle également la « bonne loi », il dit que cette loi aussi subsistera longtemps⁵.

Après l'introduction générale ou compliment au sangha vient le contenu principal de l'édit, c'est-à-dire l'énumération de quelques textes bouddhiques que, d'après la convic-

1. *M. c.*, 237, 21, 26, alpabâdhata, ou balapsukhasparçavihâratâ. Cf. *Peta-catthu*, VI, 1, 44, appabâdham phâsuvihâran ca pucchi, Vesaliyo Licchavi aham bhaddante.

2. *Voy. Mh. eg.*, p. 45.

3. *A. k. c.*, fol. 292 त्रिविधशितप्रसादः । सम्यक्संबुद्धो बत भगवां । व्याख्यातो ऽस्य धर्मविनयः । सुप्रतिपन्नो ऽस्य श्रावकसङ्घ इति ॥

4. यत्किञ्चिन्मैत्रेय मुभाषितं सर्वं तद्बुद्धभाषितं Ç. s., 11.

5. Cf. avec ce passage de l'inscription l'expression du *M. c.*, 237, 90, sad-dharmaçca cirasthitiiko bhavati.

tion du roi, les moines et les religieuses ainsi que les laïques des deux sexes doivent approfondir et se rappeler.

Tous ces écrits sont désignés par le terme général de *dhammapaliyâyâni*. Burnouf l'a traduit par *les sujets qu'embrasse la loi*, et Kern par *religious works*. Sans aucun doute, *dhammapaliyâyâni* est la même chose que le sanscrit *dharmaparyâya*, un mot fréquent dans la littérature bouddhique. Dans le *Mahāvvyutpatti* (§ 60), il sert à désigner les expressions particulièrement fréquentes dans les sâtras bouddhiques, et l'on aurait pu supposer ainsi que *dharmaparyâya* signifie des expressions synonymes dans les livres de la loi et, dans un sens dérivé, une matière à examen, une étude, une exposition de la loi, autrement dit des thèses religieuses¹.

Les écrits nommés dans l'inscription de Bairat, ont aussi une autre désignation générale, ils sont appelés *pâmiyaye dîseyâ*, en d'autres termes, doctrines qui font autorité.

La liste des écrits bouddhiques que donne notre édit com-

1. Voy. aussi *dhammapariyâya* dans *Mahâcagga*, p. 40; voici quelques citations tirées de textes sanscrits dans lesquelles le sens de thèse religieuse est parfaitement clair.

धर्मरत्नराशिसूत्रे ऽपि भगवता श्रद्धादेयपरिभोगे परिकीर्तिते । यत्र तस्यामेव पर्षदि योगाचाराणां भित्तूणां दे शते इमं धर्मपर्यायं श्रुत्वा प्रहृदिते । C. s., 81.

स्थित्युत्पत्तिमन्दर्शनार्थमित्यप्य इति । भदत्तश्रोलाभः । तदर्थं पर्यायद्वयमाहेति । यावत्कारणश्रोतस्तावत्कार्यश्रोतो भवतीति ॥ प्रथमेन पर्यायेण कारणस्यैवोत्पादात्कार्यमुत्पद्यतइति । द्वितीयेन उत्पादे त्वधिकृत इति । प्रतीत्यसमुत्पादं वो भित्तवो देशयिष्यामीत्यधिकृते ॥ कः प्रसङ्गः कः प्रस्तावः । स्थितिबचनस्यास्मिं सतीदं भवतीत्यनेन यावत्कारणश्रोतस्तिष्ठति तावत्कार्यश्रोतस्तिष्ठतीति । एवमस्य स्थित्यर्थो वपर्यत इति ॥ A. k. c., 148.

तस्यैवं सर्वपापविशुद्धस्य तत्र च बुद्धा भगवतो मुखान्युपदर्शयन्ति सत्त्वविमोक्षार्थमेव । नानाव्यञ्जनाकारमुपदर्शयन्ति विधात्तत्रालप्यञ्जनानां परिपाचनाहेतोः ॥ पे ॥ न शक्यं सर्वश्रावकप्रत्येकबुद्धनिकायैरापत्तिकौकृत्यस्थानं विशोधयितुं यद्वोधिसत्त्वस्तेषां बुद्धानां भगवतां नामधेयधारणपरिकीर्तनेन रात्रिन्दिवं त्रिस्कन्धकधर्मपर्यायप्रवर्तनेनापत्तिकौकृत्यान्निःशरति मनाधिज्ञ प्रतिलभते C. s., 102.

षट्पट्टो धर्मपर्याय इति । षट्पट्टान्यस्मिन्निति षट्पट्टः । साध्यात्मिकवाक्यविज्ञानस्य शब्देनाषट्टसंभवात् ॥ A. k. c., 151.

mence par le titre *vinayasamukase* qui n'est pas absolument clair; on explique *samukase* comme une forme dialectale du mot *samutkarsha*; on traduit le titre « abstract of the Vinaya » et on considère l'écrit comme identique avec le Prâtimoksha¹. Piyadasi cite encore les écrits suivants : 2° *alīya-vasāni*. Ce titre nous introduit dans le cercle des questions qui agitèrent la communauté bouddhique dans les premiers siècles de son existence. *Alīya* est certainement la même chose que *ārya*, et comme nous avons ici affaire à un texte bouddhique, cette expression doit s'entendre conformément à la signification qu'elle a dans les écrits bouddhiques; *ārya* a deux significations : ce mot désigne, soit l'arhat, c'est-à-dire le degré suprême de sainteté², soit, d'une manière générale, tous les degrés de la sainteté; cette dernière signification, selon toute vraisemblance, est plus ancienne, et c'est dans ce sens qu'il faut expliquer *alīya* de l'inscription, c'est-à-dire que dans l'inscription, il a été question, vraisemblablement, du saint en général; une délimitation plus précise des divers degrés de la sainteté n'ayant été tracée que beaucoup plus tard. Le deuxième terme du composé, *vasā*, est la même chose que *vaçiteva* ou les pouvoirs surnaturels des saints. On en compte dix; on les acquiert dans le degré suprême de la sainteté³, ou même, d'après d'autres interprétations, ils appartiennent exclusivement aux bodhisatvas; c'est ainsi du moins qu'ils sont considérés dans le *Mahāvīyūtpatti*. On peut croire que *alīyā-vasā* dans l'inscription de Bairat ne signifie pas absolument

1. Voy. *S. B. of the East*, vol. XIII, p. xxvi.

2. प्रतिनिधिभूतायाः प्राप्तेर्योगात्प्रकृतिस्वोऽप्यर्हन्वार्थं ह्युच्यते ॥ *A. k. c.*, 70.

प्रकीर्णान्तेषां शोभाः । अत्रकीर्णान्तेषां पद्मजनाः *A. k. c.*, 71.

3. द्वापुष उतसर्गं यत्प्राप्तकोटिकचतुर्ध्यानलाभिन द्वापुस्तसर्गवशित्वं । तच्च प्राप्तकोटिकं ध्यानं । मनुष्येष्वेव त्रिषु हीयेषूपाच्यते ॥ *A. k. c.*, 267. Sur les dix

ariyavāsa « the ten noble states », voy. *The S. B. of East*, vol. XIII, 141, note 2.

la même chose que dans la dogmatique ultérieure du bouddhisme, de même que les explications rapportées en note sont évidemment d'origine moderne, mais il est hors de doute que dans l'écrit contemporain d'Açoka, à en juger par son titre parfaitement clair, il était question des pouvoirs surnaturels des saints. Combien comptait-on de ces pouvoirs, quelle était leur nature, c'est ce que l'inscription n'explique pas.

Le sens du titre du troisième écrit est aussi parfaitement clair: 3^e *anàgatabhayàni*; autrement dit, calamités futures; *bhaya* ou calamité, a dans les écrits bouddhiques une signification spéciale. On compte tantôt cinq, tantôt neuf de ces calamités. Au nombre de ces malheurs redoutables, on compte, d'après une source, l'existence misérable, l'infamie, l'abaissement dans la communauté, la mauvaise renaissance¹; selon d'autres, ces malheurs sont la maladie, la mort, la famine, l'incendie, l'inondation, les *rākshasas*, les sauterelles, les souris des champs, etc². Il est quatre calamités, est-il dit dans une autre source, qu'on ne peut fuir ni détourner par la force, ni conjurer par quoi que ce soit, ni par les herbes, ni par les prières : ces calamités sont la vieillesse, la maladie, la mort, les malheurs³.

1. पञ्च भयानि ॥ घात्रीविकाभयमन्नोक्ताभयं । परिषच्छारग्यभयं । दुर्गतिभयं च ॥ तत्रान्नोक्ताभयमकीर्तिभयं । पर्यच्छारग्यभयं सभायां सांकुचित्तयं A k. c., 193. Il y a une lacune dans le manuscrit; la cinquième calamité n'est pas mentionnée.

2. घट्टौ मरुभयानि । व्याधिर्मरुकें दुर्भितोऽग्निरुदके रतः शलभो मूषिकाश्च N. s. t., ibid. घट्टौ मरुभयानि । रुरिकरिशिखिकाणीत्यादि N. s. t., fol. 74.

3. राज्ञाववादकसत्रेऽप्याह । तद्यथा मरुत्प्राज्ञ चतसृभ्यो दिग्भ्यश्चत्वारः पर्वता घागच्छेयुर्दृढाः । सार्वतोऽखण्डा घच्छिद्रा मनुषिराः सुसंवृता एकघना नभःस्पृशतः पृथिवी-स्रोतोल्लसतः सर्वतृणकाष्ठशाखापर्णपलाशादिसर्वसत्त्वप्राणिभूतानि निर्मद्वत्तस्तेभ्यो न मुकरं ब्रवेन वा पलायितुं बलेन वा द्रव्यमत्त्वौषधिभिर्वा निवर्तयितुमेवमेव मरुत्प्राज्ञ चत्वारिमानि मरुभयान्यागच्छति येषां न मुकरं ब्रवेन वा पलायितुं बलेन द्रव्यमत्त्वौषधिर्वा निवर्तनं कर्तुं । कतमानि चत्वारि । तत्रा व्याधिर्मरुकेण विपत्तिश्च । तत्रा मरुत्प्राज्ञ घागच्छति यौवनं प्रमथमाना । व्याधिर्मरुत्प्राज्ञ घागच्छत्यारोग्यं प्रमथमानः । मरणमागच्छति वी-चितं प्रमथमानं । विपत्तिर्मरुत्प्राज्ञागच्छति सर्वाः संपत्तीः प्रमथमाना ॥ G. s., 123.

Comme il s'agissait dans l'écrit mentionné par Açoka de maux futurs, il est très vraisemblable que les récits qui les concernaient avaient un caractère eschatologique. On connaît dans la littérature bouddhique des écrits ayant ce caractère, et l'un d'eux, savoir les Songes du roi Krkin, jouissait, semble-t-il, d'une grande popularité. Tārānātha' en raconte ce qui suit :

« A cette époque, vint de l'Orient l'arhat ārya Pārçva, un arhat parvenu à la science suprême, qui publia (après l'avoir reçu) de quelques sthaviras très instruits, l'avadāna Kāncānamālāvadāna, sūtra dans lequel est expliqué le *songe du roi Krkin*, ainsi que d'autres livres très rares. Les Cachemiriens disent que l'empereur Kanishka, ayant appris cela, réunit tous les bhikshus dans le temple cachemirien de Kundalavanavihāra et composa le troisième recueil des Paroles. »

Sous un autre titre, un écrit de contenu analogue est aussi connu dans une rédaction pâlie¹ qui se trouve dans le Sūtrapitaka, dans la section des commentaires sur les jātakas (jātaka-atthavannanā). Quant à la rédaction sanscrite, elle faisait partie du Vinayapitaka; sous la forme sous laquelle elle nous est parvenue, cette rédaction ne pouvait certainement pas être connue du roi Piyadasi, et elle est incontestablement d'origine très moderne, ce qui ressort de l'explication des songes : « Le roi Krkin vit dix songes et les raconta au seigneur Kācyapa. Le seigneur les expliqua. »

Certains de ces songes révélaient au roi des événements futurs, incontestablement postérieurs au règne d'Açoka. C'est ainsi qu'il avait vu le couronnement d'un singe, et que ce songe annonçait l'apparition future de maîtres souverains

1. WASSILIEFF, III, 47.

2. Voy. *The Jātaka*, vol. I, p. 334. La rédaction sanscrite nous est connue par un abrégé dans l'*Abhidharmakośacyākyā*, fol. 138.

de basse origine¹. Il se peut que dans cette vision eschatologique il se soit conservé une allusion à demi claire à la conquête de l'Inde par des peuples étrangers.

On trouve encore dans la littérature bouddhique d'autres écrits eschatologiques, par exemple des révélations sur les cinquante dernières années de la vie historique de la doctrine, alors qu'elle commencera à tomber en ruines et que la protection de ses adeptes deviendra particulièrement salutaire pour l'homme; en protégeant un çrāvaka digne ou indigne, l'homme se protégera en quelque sorte lui-même, etc. En protégeant la doctrine il élèvera et son pays et celui des autres.

C'est un de ces écrits que l'inscription de Bairat désigne sans doute sous le titre : « Maux futurs². »

Dans le titre des deux écrits suivants, on trouve de nouveau une indication sur les questions relatives au « saint » : le quatrième est intitulé : « Les vers de l'ermite, » et le cinquième : « Explication sur la sainteté³. »

Des sept titres mentionnés dans l'inscription, trois appartiennent à des écrits dans lesquels, très vraisemblablement,

1. तस्यैवा कृकीरात्ता दश स्वप्नान्द्राक्षति । भविष्यतोर्धस्य निमित्तमात्रमिति । दश स्वप्ना विनये पद्यते । कृकिषा किल राज्ञा दश स्वप्ना दृष्टाः । तेन च ते भगवते काश्यपाय तथागताय निवेदिताः । भगवत्त च व्याकृताः । मर्कटाभियेक-स्वप्नेन तच्छ्रावका एव सामत्तिकाभियेकां विदुरेषु कारिष्यन्ति । लोकेऽपि च पशुका घघिगन्धं कारिष्यन्तीत्येतद्दर्शयति ।

2. *Q. s.*, 66 यो मम पश्चिमायां पञ्चाशत्यां वर्तमानायां सहर्मनेत्रां रत्तति स रत्त-त्यात्मानं । रत्तति परांश्च रत्तति परलोकं रत्तति मम शासनं श्रावकां पात्रभूतानपात्र-भूतां यावत्स्वकं राष्ट्रं परराष्ट्रं च वर्धयति Sur la ruine de la loi (saddharma

vīpralopa), voy. *ibid.*, fol. 65.

3. Sur le sens de *muni*, *moneyya*, cf. les citations suivantes :

tinimāni bhikkhave moneyyāni. katamāni tīni.
kāyamoneyyaṃ vacimoneyyaṃ manomoneyyaṃ, imāni kho bhikkhave tīni moneyyānīti.

kāyamuniṃ vacāmuniṃ manomuniṃ nāsavaṃ, manomoneyyasampanno ahu niddatapāpakan'ti.

était examinée la question de la sainteté et du saint, c'est-à-dire cette question qui divisa la communauté bouddhique et fut la cause du schisme.

Le sixième titre est : *upatisapasine*, c'est-à-dire « Questions d'Upatishya », l'un des disciples du Bouddha, dont la tradition rapportait qu'il avait été considéré comme le plus sage d'entre les sages¹. On lui attribua dans la suite un des livres de l'Abhidharma². Du titre de l'écrit rapporté dans l'édit on ne tire aucun éclaircissement sur son contenu, et dans le canon pâli on ne connaît pas non plus d'écrit sous le titre de « Questions d'Upatishya ». Des sept titres de l'inscription de Bairat un seul, le dernier, *lāghulovāde*, se rencontre dans le canon pâli.

Dans le texte pâli on trouve quelques sūtras sous le titre *rāhulovāda*³; mais leur contenu ne se rapproche pas de ce dont parle l'inscription. Dans aucun de ces sūtras il n'est question du mensonge, c'est-à-dire de ce qui, à en juger par les expressions de l'inscription de Bairat, formait le sujet du sermon du Bouddha dans l'écrit *lāghulovāde*. Le mot *lāghulo*

त्रीणि मौनेयानीति । मुनिता वा मुनिकर्म वा मौनेयं । मौनत्रयमिति । मुनेरिदं मौने । घृतेन कापकर्माविज्ञप्तिस्वभावं कायमौनेवं वाङ्मौने । विरमार्धेन च मौनमिति । विरमो विरतिः । सर्वाकुशलविरमार्धेन मौनमित्यभिप्रायः । घतो मन एव सर्वाकुशलभ्यो विरतं मौनमित्युच्यते । सर्वज्ञेश्वरत्वापरत्वेरिति वितवालम्बन शल्पनात् ज्ञेशो शल्पा इत्युच्यते । ते चार्कत उपरता इत्यर्कन्परमार्थमुनिः । तुष्णीभावात्त्रेण शुद्धिदर्शिनो मिथ्यामौनाधिमुक्ताः । कायमलापकथणमात्रेण शुद्धिदर्शिनो मिथ्याशोचाधिमुक्ताः । तेषां विवेचनं ततो दर्शनात्प्रच्यावचनं । A. k. e., 197.

1. घवर्ण्यं च सर्वेषां बुद्धानां भावकयुगं भवति । एकः प्रज्ञावतामयः । द्वितीय इद्विद्विमतो ॥ इह शाक्यमुनेरायंशार्दतीपुत्रः प्रज्ञावतामयः । शार्पो मक्ष्मीद्वल्लयाप्यन इद्विद्विमतो ॥ A. k. e., 208.

2. L'ouvrage de Çariputra s'appelle *Dharmashanlha*. Voy. A. k. e., fol. 6.

3. L'un de ces sūtras, le *Rāhulasutta*, traduit par FAUSBÖLL, a été imprimé dans *The sacred Books of the East*, vol. X, p. 55. Deux autres, le *Mahārāhulovāda* et le *Cūlarāhulovāda*, nous sont connus par des manuscrits.

lui-même est sans aucun doute proche parent du mot *rāhula*, le nom du fils du Bouddha, mais *lāghulo*, cependant, n'a pu venir de *rāhulo*, absolument comme *rāhula* n'est pas venu de *lāghulo*. Les deux mots sont des rejetons parallèles d'un troisième qu'on n'a pas encore trouvé en pâli.

Açoka donc connaissait certainement un texte dont le titre s'accorde avec la désignation de quelques sūtras que l'on trouve dans le canon actuel, mais cet écrit, à en juger par le titre, n'était vraisemblablement pas en langue pâlie, et son contenu différait notablement de celui des sūtras du canon actuel.

Dans l'inscription de Bairat il y a donc, comme on l'a expliqué plus haut, une foule d'indications sur l'état de la doctrine bouddhique à l'époque d'Açoka le Grand. Il recommande à la communauté des fidèles et aux laïques d'étudier les thèses religieuses de toute une série d'écrits, de les graver en leur mémoire, mais dans les titres de ces écrits il n'y a pas la moindre allusion à l'existence du recueil pâli. Le roi recommande pour l'édification des fidèles, non les trois pitakas, mais les *dhammapaliyāyani*, et les titres que portent ces propositions religieuses sont inconnus dans le canon actuel.

Dans le monument de Bharhut, presque contemporain de l'inscription d'Açoka, dans ses sculptures et ses inscriptions, il y a une quantité plus grande encore d'indications sur le développement multiple de la doctrine dans les premiers siècles qui suivirent le Nirvāna.

CHAPITRE V

Le Stûpa de Bharhut.

- 1° La découverte du monument. 2° L'époque de son érection, Hypothèses de Cunningham. 3° Quand le Stûpa fut-il détruit? 4° Situation géographique du monument. 5° Le berceau du bouddhisme. 6° Le bouddhisme dans l'Inde Occidentale. 7° Les rapports de l'Inde avec le monde occidental. 8° Les routes et les caravansérails dans l'Inde. 9° Les voyageurs aux sanctuaires bouddhiques. 10° Les illustrations des récits. 11° La valeur des Jâtakas pour le bouddhiste. 12° Les pèlerins indiens. 13° Le voyage de Goçâla. 14° Le voyage des moines. 15° Le bouddhisme hors de l'Inde.

Ces dernières années ont été marquées dans l'histoire de la philologie indienne par beaucoup de découvertes très importantes : on a retrouvé des manuscrits très anciens que l'on croyait perdus, on a mis au jour des inscriptions précieuses, on a découvert de nombreux monuments d'architecture et on les a parfaitement décrits. La seule énumération détaillée de toutes ces trouvailles occuperait plusieurs pages, et ce n'est pas l'objet du présent chapitre, exclusivement consacré à la description générale d'une seule découverte archéologique, et à la détermination de sa valeur dans la question de l'origine et de l'histoire du canon pâli. Cette découverte fut faite il y a quelques années par le célèbre numismate et archéologue anglais Cunningham.

Le monument découvert et décrit par l'éminent archéologue anglais est unique en son genre¹, il occupe une place à part entre tous les monuments d'architecture de l'Inde ancienne connus jusqu'à ce jour, mais ce n'est pas par sa beauté

1. Alexander CUNNINGHAM, *The Stûpa of Bharhut*. London, 1879.

ou son élégance particulières; on ne peut le considérer comme le plus ancien, et il ne nous surprend pas par sa conception grandiose ou son exécution difficile, c'est-à-dire par ces qualités qui sont le plus souvent le trait caractéristique de l'architecture paléo-indienne. Son importance, et elle est assez grande pour qu'il faille peut-être commencer par lui l'étude, non seulement de l'architecture, mais de la religion bouddhique, vient de ce que ses bas-reliefs et ses sculptures nous donnent une sorte de clef pour expliquer beaucoup de choses restées incompréhensibles avant qu'il fût découvert.

Toute l'Inde, on le sait depuis longtemps, est couverte de monuments d'architecture de toutes les époques. Originaux par leur beauté et leur style, grandioses par la hardiesse de leur conception fondamentale et la minutie de leur exécution, ces restes majestueux du passé racontent aux savants d'aujourd'hui la brillante histoire du génie créateur de ce peuple durant le cours de plus de vingt siècles.

Tous ces monuments, sauf de rares et insignifiantes exceptions, ont une destination religieuse. Des monolithes de dimensions prodigieuses façonnés en temples, des appartements monastiques creusés dans des rochers de granit se dressaient sur de vastes espaces ou s'étendaient en galeries à des distances de plusieurs kilomètres; leurs murs et leurs plafonds ornés de sculptures fines et élégantes ou de brillantes fresques, tout cela est comme une relation exacte et vivante sous forme d'images de l'extase religieuse du génie populaire indien, une expression visible sur le granit de cet ascétisme pieux, plein de renoncement, qui a été chanté et glorifié par l'Hindou dans une foule de récits et de légendes.

L'Hindou qui a façonné le rocher en temple à plusieurs étages, qui en a orné les murs avec son ciseau, était fils de ce même peuple qui s'attendrissait et s'attendrit encore aujourd'hui sur l'existence de ses ascètes qui abandonnent la

vie et dans l'élan d'une bonté infinie livrent leurs corps pour apaiser la faim du fauve de la forêt. Le désir du néant éternel et indéterminé ou de l'âme absolue, cet idéal de l'activité humaine sur le sol indien, n'a pas seulement trouvé son expression dans les épopées religieuses sur les exploits des dieux et des saints; le rocher que le temps n'a pas vaincu, transformé en temple par le ciseau, témoigne des mêmes pensées, de la même attitude négative à l'égard des choses terrestres.

Les monuments qui surprennent par la majesté de l'exécution, par l'effort obscur des constructeurs, sont importants pour l'historien aussi sous d'autres rapports. En dépit peut-être de la volonté consciente des enthousiastes constructeurs, dans des monuments empreints de l'extase religieuse et du dédain de la vie, se sont trouvés exprimés tous les détails de leur existence rude et éphémère. Les murs sont couverts d'inscriptions, d'ornements sculptés, de peintures, et dans tout cela se sont conservées non seulement des représentations vivantes et imagées relatives à la religion, mais une foule de menus détails sur les mœurs, les coutumes et la civilisation des anciens Hindous.

Il semblerait qu'il suffit de lire et de regarder quelque peu pour trouver là beaucoup de choses instructives, beaucoup de traits tels que les monuments littéraires n'en ont point conservés. Mais dans l'examen de ces renseignements instructifs se sont présentées des difficultés non seulement graves, mais encore très souvent insurmontables. On avait devant les yeux des figures pleines d'élégance, des images monstrueuses, des représentations de certaines scènes; sur le granit étaient mentionnés certains événements et certaines personnes. Mais pour interpréter tout cela on manquait de clef: les sources littéraires ne fournissaient au savant aucun éclaircissement sur ce qu'il voyait sculpté dans le granit.

Mais voici que, en 1874, on découvrit un monument très ancien avec une foule de représentations sculptées au-

dessus desquelles se trouvait presque partout une inscription explicative gravée, peut-être, par l'artiste lui-même. Ce monument fut découvert par Cunningham et est connu sous le nom de stûpa de Bharhut.

C'est un compendium du bouddhisme, un livre écrit dans le granit, livre qui n'a pas à la vérité de nombreux feuillets, qui se compose de quelques pages déchiffrées en partie seulement, mais dont le prix et l'importance ne sont pas moindres pour cela. Déjà ce qui s'en est conservé et qui peut être déchiffré et interprété aujourd'hui représente des matériaux suffisants pour un tableau assez complet du développement du bouddhisme à une époque déterminée. Avec les progrès des études bouddhiques se montre chaque jour davantage l'importance de la découverte de Cunningham et jusqu'ici ce monument, avec ses bas-reliefs et ses inscriptions, se présente unique en son genre à l'historien du bouddhisme.

Qu'est-ce que ce monument qu'on appelle le stûpa de Bharhut, quand a-t-il été édifié et par qui a-t-il été détruit?

Le monument de Bharhut appartient à la série des constructions sacrées du bouddhisme ordinairement appelées stûpas. Par son aspect extérieur, il rappelle nos tumuli; par sa destination, ce stûpa était un lieu de prières, c'était un sanctuaire colossal entouré d'une enceinte avec des portes luxueuses; il était élevé à découvert peut-être au-dessus de quelque objet sacré ou dans un lieu sanctifié par une tradition relative à quelque miracle d'un saint bouddhiste.

Pourquoi au juste, au-dessus de quel objet sacré fut édifié le stûpa de Bharhut? C'est une question qui, jusqu'à présent, doit rester sans réponse.

Du côté extérieur de l'enceinte, les colonnes des portes, les divers piliers sont couverts de figures. Sur les bas-reliefs de granit sont représentés, avec des inscriptions explicatives, le culte et la cosmologie bouddhiques, les idées dog-

matiques concernant le Sauveur du monde, c'est-à-dire le grand Docteur du bouddhisme, son histoire plusieurs fois séculaire, etc.

On ne sait rien sur celui qui conçut et commença à édifier ce sanctuaire massif et grandiose, mais il est permis de croire que cette construction ne fut pas faite en une fois et que plusieurs générations de bouddhistes croyants contribuèrent à son ornement et à sa magnificence. En se basant sur quelques données paléographiques, Cunningham a déterminé avec une grande vraisemblance la date où commença la construction du stûpa¹.

Les données paléographiques, qui ne fournissent pas de réponse absolument précise à la question de la date des premiers travaux, renferment néanmoins quelques indications importantes : les statues et les images, comme on l'a déjà dit, sont couvertes d'inscriptions qui expliquent au spectateur ce qui est représenté sur la pierre ou parlent de celui qui a apporté l'offrande au saint lieu. Ces inscriptions ne portent pas de date, mais le coup d'œil le plus rapide jeté sur elles suffit pour reconnaître que leur alphabet est le même que celui des inscriptions d'Açoka.

Si l'on pouvait dire avec quelque certitude quand au juste cette manière de tracer les lettres fut abandonnée et remplacée par une nouvelle, on conçoit que ce renseignement permettrait de déterminer aussi avec une exactitude approximative la date des sculptures de Bharhut.

Cunningham admet que déjà 150 ans av. J.-C. l'alphabet primitif du temps d'Açoka cessa d'être usité et qu'il en apparut un autre de dessin différent. D'après les inscriptions qu'elles portent, les figures doivent donc être placées à une époque antérieure, c'est-à-dire, selon Cunningham, pas après le II^e siècle av. J.-C. Une exactitude rigoureuse, évidemment, est impossible et ne doit même pas être recherchée

1. *The Stûpa of Bharhut*, p. 15 et suiv.

dans des conclusions fondées sur les données de la paléographie indienne qui est loin jusqu'ici d'être suffisamment étudiée.

Il est très possible que le célèbre archéologue et numismate, en désignant d'une manière si précise l'époque où commença la construction du monument, fasse quelque erreur. Le stûpa a pu être édifié 200 ans av. J.-C., mais on pourrait avec la même vraisemblance supposer que l'on commença à l'élever et à l'orner cinquante ans plus tard; en tout cas le monument existait av. J.-C. et en outre à une époque très voisine du règne d'Açoka. Les inscriptions du temps de la domination indo-scythe dans l'Inde sont d'une époque plus récente et très voisine de notre ère. Ces inscriptions, ainsi que celles qu'on a trouvées dans les cavernes de l'Inde occidentale, par exemple à Nasik, à Karli, présentent dans le dessin des lettres des modifications de l'alphabet qui ne se rencontrent ni dans les inscriptions d'Açoka ni dans celles de Bharhut.

Ainsi donc, en se fondant sur la relation chronologique de l'alphabet des inscriptions de Bharhut avec les caractères plus modernes, il est permis de supposer avec une grande vraisemblance que l'érection du stûpa de Bharhut n'a pas eu lieu plus tôt que 200 ans ni plus tard que 100 ans av. J.-C., c'est-à-dire qu'elle s'est produite entre l'époque d'Açoka le Grand et celle de la domination indo-scythe. Contre cette détermination hypothétique on pouvait faire et on a effectivement fait l'objection que voici : l'alphabet des inscriptions de Bharhut est sans conteste le même alphabet archaïque que dans les édits d'Açoka; mais l'alphabet archaïque contemporain du grand protecteur du bouddhisme a pu facilement recevoir avec le temps comme un caractère sacré et s'employer par suite dans les inscriptions des sanctuaires même après avoir été remplacé dans la vie habituelle par un autre de dessin différent.

Il est aisé de comprendre que si l'on vient à prouver que

l'alphabet archaïque avec lequel sont écrites les inscriptions de Bharhut avait un caractère sacré et que son emploi dans les inscriptions des lieux de prière était considéré comme convenable et peut-être même comme absolument nécessaire, dans certains pays et à une certaine époque, les données paléographiques perdent toute valeur dans la question que nous examinons ici de la date à laquelle commença la construction du stupa de Bharhut.

Mais ce caractère sacré de l'alphabet archaïque n'a pas été établi jusqu'ici, pas plus qu'un semblable emploi à l'époque qui suivit le règne d'Açoka; on n'a pas apporté de faits confirmant l'hypothèse de l'emploi de l'alphabet du temps d'Açoka à titre d'alphabet sacré pour les inscriptions tracées ultérieurement dans les lieux de prière, car jusqu'ici on ne connaît point de tels faits.

Les inscriptions de Bharhut n'ont pas été tracées, à coup sûr, comme simple ornement; elles avaient un but pratique qui était d'expliquer au spectateur le sujet de l'image ou de glorifier parmi les pèlerins le nom de celui qui avait apporté une offrande au saint lieu. Il n'est pas naturel de penser que les gens qui poursuivaient ainsi un but purement pratique aient eu recours à un alphabet archaïque hors de l'usage général et par suite incompréhensible à la majorité des lecteurs; les inscriptions furent rédigées en une langue intelligible au peuple et, en vérité, le sculpteur ne pouvait guère s'efforcer de cacher un sens à la portée de tout le monde sous des caractères à demi ou même entièrement oubliés.

Mais ici il est naturel de poser cette question: A cette époque éloignée, une semblable nécessité pratique pouvait-elle exister dans l'Inde? Les inscriptions de Bharhut avaient-elles en vue la foule de ceux qui venaient rendre leurs hommages aux saints? Est-ce pour eux qu'elles furent tracées?

La poursuite d'un tel but suppose une diffusion considérable de l'instruction parmi le peuple, mais la seule exis-

tence des édits d'Açoka, instructions adressées au peuple, aurait déjà dû résoudre ces questions affirmativement.

Des découvertes ultérieures de Cunningham viennent nous convaincre encore davantage de l'extension de l'instruction élémentaire dans l'Inde ancienne. Aux environs de Buddha-Gaya, à Mathura, on a trouvé des piliers portant des lettres; ces lettres étaient des signes à l'usage des maçons, des indications pour faire disposer les piliers dans un certain ordre. Il ressort clairement de là que la lecture et l'écriture étaient répandues parmi les maçons qui appartenaient, dans l'organisation sociale de l'Inde ancienne, aux dernières classes du peuple¹. Mais si les maçons d'alors savaient lire, l'auteur des inscriptions tracées au-dessus des images de Bharhut pouvait hardiment compter sur des lecteurs parmi ses contemporains appartenant à des castes plus élevées. C'est pour eux qu'il ajouta au-dessus des images des mentions explicatives, qu'il les rédigea dans la langue de son temps et les écrivit avec l'alphabet alors en usage.

Le saint édifice cependant survécut à la première génération de ses constructeurs, de ceux qui avaient diversement orné le majestueux sanctuaire d'images et d'autres accessoires sacrés. Le saint lieu continua de subsister durant plusieurs siècles; des dizaines de générations ultérieures de croyants adressèrent leurs prières aux images même après que l'alphabet archaïque des inscriptions qui les expliquaient fut sorti de l'usage ordinaire et devenu pour le grand nombre peut-être absolument incompréhensible. Mais il ne l'était certainement pas dès le principe, lorsque l'artiste écrivit au-dessus de l'image qu'il venait de sculpter l'explication de son œuvre.

Le stûpa de Bharhut, dont la construction commença au II^e siècle av. J.-C., subsista et reçut des ornements durant

1. BÜHLER, dans *The J. of R. As. Soc.*, vol. XIV, p. 339; CUNNINGHAM, *Archæol. Survéy*, III, 21.

quelques siècles. Le bouddhisme s'y maintint pendant plus de mille ans. En même temps que la construction ancienne, on a découvert au même endroit un temple bouddhique du moyen âge avec une statue colossale du Bouddha et d'autres images plus petites. Le style de l'architecture permet de reporter ce temple avec grande vraisemblance au commencement du XI^e siècle ap. J.-C.

On ne sait rien sur la date de la ruine du stûpa de Bharhut. On ignore qui détruisit le sanctuaire. Quelque musulman y passa-t-il ou quelque autre ennemi mit-il un terme à l'existence du sanctuaire bouddhique, ou ce sanctuaire, abandonné par les fidèles devint-il peu à peu désert ? Sur tout cela, ni la tradition ni l'histoire ne nous ont conservé de renseignements.

Sur la date de la ruine des stûpas voisins, par exemple celui de Bhilsa, on a des témoignages plus ou moins dignes de foi, et il est absolument improbable que Bharhut leur ait longtemps survécu.

Au XIII^e siècle Bhilsa fut plusieurs fois détruit par les musulmans : en 1234 le sultan de Dehli, Shams-ud-din, envoya des troupes au Malva ; la ville et la forteresse de Bhilsa furent prises et détruites ; les sanctuaires ne furent pas non plus épargnés. La ville d'Ujjayini eut le même sort. Les musulmans emportèrent de ces expéditions une foule d'images sacrées, une statue en pierre du dieu Mahākāla, une statue du célèbre roi Vikramāditya. Une foule d'idoles de cuivre furent apportées à Dehli.

A la fin du XIII^e siècle, Bhilsa fut de nouveau détruite par les musulmans. Ala-ud-din s'y empara d'une grande quantité de statues de bronze qu'il transporta à Dehli. Les vrais croyants y foulèrent aux pieds les objets sacrés des Hindous.

Cette expédition, d'après un historien musulman, fut terrible pour les Hindous ; Ala-ud-din passa dans les jardins du Béhar, teignant la terre de sang ; à son approche les habi-

tants se terraient et se cachaient dans le sol comme des fourmis. Il se traça un chemin à travers Ujjayini, n'épargnant pas les choses saintes, il les recherchait partout; il fit retirer les idoles cachées au fond du fleuve et les livra aux outrages. Ayant rempli de terreur toute la contrée, il la soumit à sa domination¹.

Dans une de ces terribles incursions, ce fut sans doute le tour de Bharhut; comme à Ujjayini et à Bhilsa le fanatisme musulman là aussi se donna carrière. Le temps fit le reste; d'un monastère autrefois riche il resta le stûpa saccagé et une chapelle à moitié détruite.

Le stûpa de Bharhut se trouve presque à mi-chemin entre Allahabad et Jabalpur, à 120 milles au sud-ouest de la première de ces villes et à 112 milles de l'autre: il est situé à deux milles à l'est du chemin de fer, entre les stations de Satna et d'Ucahara².

Une tradition locale affirme qu'autrefois il y avait là une grande ville, les habitants du pays l'appellent Bhairampur. Selon leurs dires, elle s'étendait sur 20 kôs, c'est-à-dire environ 24 milles anglais; le local actuel d'Ucahara faisait même partie de cette ancienne ville, de même que tous les villages qui entourent aujourd'hui le stûpa en étaient des quartiers ou des portions.

Les habitants du pays, pour prouver la vérité de la tradition, montrent d'énormes briques semées partout dans la localité. La dimension de ces briques les fit considérer par Cunningham comme d'origine ancienne. Il remarque que tout le sol autour du stûpa, sur une étendue au moins d'un mille en longueur, et d'un demi-mille environ en largeur est couvert de fragments de briques et de tessons.

L'existence dans l'antiquité de nombreuses constructions

1. ELLIOT, *History*, II, 328; III, 148, 553.

2. CUNNINGHAM, *The Stûpa of Bharhut*, p. 1, et suiv. Les recherches historiques et géographiques de l'auteur sont exposées p. 2. Nous ne nous en occupons pas ici. *Archæolog. Survæy*, vol. IX, p. 2.

autour du stûpa ne fait aucun doute, mais comme le remarque très justement Cunningham, on sait peu de chose sur la géographie ancienne de cette partie de l'Inde, et par suite aujourd'hui, avec les renseignements géographiques et historiques que nous possédons, toute tentative d'assimilation de Bharhut ou Bairompur avec un lieu quelconque mentionné chez les auteurs anciens sera très hardie et peut-être inutile.

En regardant la carte, une circonstance très importante frappe les yeux : les ruines se trouvent comme au centre de toute une série de sanctuaires bouddhiques. A d'inégales distances de Bharhut sont situés Ujjayini, Bhilsa, Sanci, Mathura, Kausambi, Paitan; au Sud-Ouest, sur des centaines de milles, s'étendent des groupes de temples et de monastères souterrains, lieux tous célèbres dans l'histoire du bouddhisme.

Situé au milieu des célèbres sanctuaires bouddhiques, dans l'étroite vallée de Mahiyar, le stûpa de Bharhut était construit en un endroit escarpé; on sait que la route commerciale de Barygaza à Pâtaliputra passait par Ujjayini. Dans le voisinage immédiat de cette grande route, suivie par les caravanes qui transportaient les marchandises des lointaines contrées du Nord-Est vers les contrées également lointaines de l'Occident, se dressait à découvert, aux yeux de tous, le sanctuaire de Bharhut orné d'une foule d'images qui portaient des inscriptions explicatives. Ces explications étaient là précisément pour que tout passant pût comprendre le sujet représenté. Les bas-reliefs servaient pour ainsi dire de prédication par les yeux pour tout ce peuple qui allait, portant les soies de la Chine et les pierres précieuses de l'Inde vers Barygaza ou les autres ports en relations de commerce avec le monde occidental.

Ce n'est pas là pourtant que le bouddhisme eut son berceau, bien qu'en cet endroit même, dans l'ancienne contrée d'Avanti et plus au Sud, dans le pays de Mahârâshtra, se

soient conservés en foule des spécimens du vieil art architectural, des monuments remarquables par leur beauté et la recherche apportée à leur achèvement. A quelle époque donc arrivèrent dans ce pays les bouddhistes qui se nommaient dans l'antiquité les fils des Çâkyas?

La légende sur la vie terrestre du fondateur du bouddhisme s'est localisée dans l'Hindoustan oriental. Il naquit quelque part dans le nord de l'Aoude en un lieu que les archéologues essayent vainement jusqu'ici de déterminer¹. C'est dans le Béhar, sous l'arbre sacré (*Ficus religiosa*), qu'il atteignit la science universelle, dans ce même Buddha-Gaya où, aujourd'hui encore, accourent en foule les Hindous orthodoxes afin d'accomplir les cérémonies funéraires pour leurs parents défunts. Il commença ses prédications d'abord à Bénarès, ville sacrée des Hindous, dont on dit de nos jours comme dans l'antiquité : « Varanasi, asile de tous ceux qui ne savent où aller. » C'est aussi dans le Nord-Est de l'Hindoustan que mourut le Maître.

Ces lieux étaient et sont encore considérés comme sacrés par les bouddhistes. Y aller en pèlerinage est une grande œuvre religieuse. A celui qui meurt dans ce voyage on promet une part enviable dans la vie d'outre-tombe ; il doit participer à la béatitude céleste².

Les ascètes qui, ayant abandonné leur demeure et la vie du monde, suivirent le grand Docteur, se nommaient eux-mêmes fils des Çâkyas et appelaient leur Maître « le Sage de la tribu des Çâkyas » : Çâkyamuni. Ses principaux disciples appartenaient aussi à cette même tribu des Çâkyas. Mais ce n'est pas tout. Non seulement ses sectateurs s'appelaient fils des Çâkyas, mais la loi qu'il prêchait était dite loi des Çâkyas³.

1. *Voy. Archaeological Survey of India*, vol. XII, p. 108 et suiv.

2. *Mahāparinibbānasutta*, p. 51.

3. *Mahācagga*, p. 71.

Voici comment des légendes incontestablement primitives esquissent le mouvement et la religion bouddhiques :

L'histoire de l'œuvre d'enseignement du Sage de la tribu des Çakyas, selon ces récits anciens, commence au moment de son Illumination ; il se passa quelque chose d'inaccoutumé ; un simple mortel, un fils de roi, après avoir fui la maison paternelle, à la suite d'un certain processus miraculeux, mystique, devint inspiré, possesseur des quatre vérités sacrées ; il comprit que la vie est pleine de douleur et que la douleur de la vie croît toujours ; mais qu'il y a une issue au « cercle des naissances », un chemin vers l'apaisement.

Le Sage de la tribu des Çakyas savait tout cela. Tel que se le représente l'ancienne communauté, devenu Boudha, il ne cessa pas d'être homme, ne s'affranchit pas de toutes les faiblesses humaines.

Celui qui connaissait le chemin du salut hésitait à l'annoncer au peuple ; — il voyait le monde livré aux passions, enveloppé des ténèbres de l'ignorance. Il désespérait des hommes en pensant qu'ils ne comprendraient pas sa loi élevée, il éprouva de l'aversion à aller parmi eux, à leur révéler les vérités salutaires.

Le dieu Brahma, selon la légende, apparut au sage. « Dans le pays de Magadha, dit le dieu, est apparue une loi coupable, imaginée par des hommes impurs. » Il fallait prêcher, et comme premier motif déterminant, se présente la situation morale du pays de Magadha. C'est dans le Magadha qu'il trouva ses premiers adeptes et c'est de là aussi que s'éleva le premier murmure contre l'ascétisme rigide¹.

Bref, nous avons dans tout cela des traits qui nous indiquent un mouvement religieux local au fond de l'Hindoustan oriental, une de ces prédications qui abondèrent toujours dans l'Inde.

On aurait pu croire que c'est aussi dans ces contrées qu'il

1. *Mahācagga*, p. 5, 43.

fallait chercher les monuments les plus anciens de cette religion qui, quelques siècles plus tard, devint la première en date des religions universelles. Mais cependant, à part quelques grottes aux environs de Gaya, quelques débris de colonnes et d'enceintes trouvés au même endroit, tout ce qui a subsisté dans ces pays appartient à une époque bien plus récente.

A l'Occident, dans les pays limitrophes de l'Hindou-kousch ou dans les localités voisines des ports qui commerçaient avec l'Europe, se trouvent en grand nombre les monuments d'architecture les plus anciens de la religion bouddhique.

Il se peut que le voyage aux quatre lieux saints mentionnés plus haut n'ait été considéré, dans la communauté, comme conférant les grands mérites dont nous avons parlé, qu'après que celle-ci eut occupé un territoire étendu et éloigné des pays de Magadha et des Çâkyas, c'est-à-dire des lieux où fut son berceau.

On pourrait croire que le bouddhisme disparut de très bonne heure de ces pays pour y reparaitre plus tard à l'époque de son plein développement, qu'attestent des monuments modernes parmi les ruines que l'on trouve aux environs de Buddha-Gaya ou de Nalanda et en beaucoup d'autres endroits. Il est hors de doute aussi que dans l'antiquité, à son origine, et dans le pays de Magadha, le bouddhisme était tout autre qu'il nous apparaît dans les majestueux monuments de l'Occident.

Dans le Béhar, la communauté bouddhique s'appelle encore communauté des Çâkyas; les fils des Çâkyas la composent principalement; son premier père est le Sage de la tribu des Çâkyas. Dans l'Occident, dans de nombreuses inscriptions, cette même communauté est déjà qualifiée d'universelle. La communauté universelle reçoit les dons non pas des seuls Çâkyas, mais de nombreux fidèles des diverses contrées de l'Inde, et même des fidèles appartenant au peuple des Yavanas, c'est-à-dire des Grecs, s'occupent de l'ornement des

temples bouddhiques'. Il serait très important de déterminer quand et par suite de quelles causes les bouddhistes se sont montrés dans ces parties de l'Inde occidentale.

On a dit plus haut que les plus anciens monuments architecturaux de l'Inde occidentale se rapportent à des dates comprises entre 200 et 100 av. J.-C.

Il est clair que le bouddhisme apparut dans l'Inde occidentale avant cette époque. Il se peut que la dispersion des ascètes bouddhistes ait eu pour première cause ces dissensions dans la communauté dont parle l'ancienne tradition bouddhique, ou bien l'émigration des descendants des Çâkyas des contrées subhimalayennes dans le pays d'Avanti que rapporte une tradition plus récente'. Quoi qu'il en soit, le bouddhisme parut dans ces contrées plus de 200 ans av. J.-C., c'est-à-dire antérieurement à ces monuments grandioses dans les sculptures et les inscriptions desquels nous trouvons les premiers signes de ses préoccupations d'universalité.

Ici dans l'Inde occidentale, au milieu des montagnes, en même temps qu'apparaissaient les bouddhistes, commencèrent à se construire non plus d'étroites cellules dans le roc pour les

1. Voy. *Inscriptions from the Cave-temples of W. India*, ainsi que les inscriptions dans *The Bhilsā Topes*. Le sangha universel est distinct du sangha local, ce qui apparaît clairement dans la citation suivante où il est interdit de confondre les possessions du sangha local avec les biens du sangha universel et réciproquement. *Ç. s.*, I. 37 :

न क्वचिदस्तुनि ऐश्वर्यसञ्ज्ञोत्पादयितव्या । कियत्पूजितमपि कार्यं मङ्गमतेन कर्तव्यं
न स्वमतेन । यावन्न साङ्घिकशातृदिशसाङ्घिकेन संसृष्टः कर्तव्यः । एवं विर्यपयादेवं स्तो-
पिकेन मङ्गान्योन्यसंमर्गप्रतिषेधः ।

2. Cette tradition est rapportée dans le *Bodhicaryāṃso* (manuscrit). La mère de Mahinda se nomme Sākiyāni. Açoka l'épousa dans la ville de Veṭṭhisā où résidaient des Çâkyas qui avaient fui de Viṣṭābha.

(*Bodhicaryāṃso*, f. ñā, viṣṭābhabbhayāgatānaṃ sākiyānaṃ āvasaṃ veṭṭhisāṃ nāma nagaraṃ patvā..., etc.)

Les malheurs des Çâkyas sont racontés dans le *Bhadḍhasālaḷāṭaka*, fol. yab.

Dans *A. k. e.*, fol. 208, il est parlé des Çâkyas qui s'étaient enfuis de Virūḍhaka pour aller dans la forêt.

solitaires, ainsi que nous en trouvons encore dans le Béhar, mais des temples majestueux. Dans les temples et les stûpas les sculptures ne racontent pas seulement des légendes sur la vie du Sage de la tribu des Çâkyas, mais elles nous retracent encore la vie terrestre du Sauveur, comme par exemple à Bharhut. Le gardien de la doctrine, ce n'est plus la communauté des fils des Çâkyas, mais le sangha des quatre parties du monde, en d'autres termes, l'Église bouddhique universelle comprenant non seulement la confrérie mendicante locale, mais des saints et des thaumaturges de toutes les nations indiennes et de beaucoup d'autres. Les offrandes sont apportées à la communauté universelle dans le but de sauver le monde entier' et non dans la préoccupation égoïste d'un bien particulier.

La communauté bouddhique, qui apportait l'idée de communication entre tous les hommes, se trouva dans l'Inde occidentale, à la limite de deux mondes, face à face avec les gens de l'Occident qui venaient là uniquement en vue des richesses terrestres. Les conditions historiques et géographiques, au milieu desquelles commençait la vie nouvelle du sangha, devaient beaucoup favoriser les succès et le déve-

1. Voy. *Archæological Survey of W. I.*, vol. IV, Kuda inscriptions, n° 7, ou bien *ibidem*, vol. V, Kanhere inscriptions, n° 9, et comparez aussi ce qui est dit de la prière bouddhique dans *Ç. s.*, t. 200 : कथित

चार्यरत्नमेधे स तथागतचैत्ये वा तथागतविग्रहे वा पुष्पं वा धूपं वा गन्धं वा ददन्सर्वसन्नानां दौःशील्यैर्दुर्गन्ध्यमलायनयनाय तथागतशीलप्रतिलभाय च परिणामयति ...

स पुष्पच्छत्रमारोपयन् सर्वसन्नानां सर्वक्लेशपरिदारुविग्रमाय परिणामयति । स विकृरं प्रविशन्नेवञ्चित्तमुत्पादयति । सर्वसन्नान्निवारणुपरं प्रविशयेयं । स निष्क्रमन्नेवञ्चित्तमुत्पादयति । सर्वसन्नां संसारचारुकास्त्रिष्क्रामयेयं । स लयनहारमुद्गाटयन्नेवञ्चित्तमुत्पादयति । सर्वसन्नानां लोकोत्तरेण ज्ञानेन निर्वाणसुगतिद्वारमुद्गाटयेयं । सनिपीदन्नेवञ्चित्तमुत्पादयति । सर्वसन्नां बोधिमाण्डे निषादयेयं । स दक्षिणेन पार्श्वेन शय्यां कल्पयन्नेवञ्चित्तमुत्पादयति । सर्वसन्नान्नेवपरिणिर्वापयेयं । सर्वा कायावस्थां सर्वसन्नकृत्सुखाय परिणामयति । तथागतचैत्यं वन्दमान एवञ्चित्तमुत्पादयति । सर्वसन्ना वन्दनीया भवन्तु सदेवकस्य लोकस्थेति ॥

loppement de cet esprit de prosélytisme volontaire ou involontaire et inconscient qui distingua le bouddhisme dès l'antiquité.

Les rapports des contrées occidentales avec l'Inde commencèrent longtemps avant l'apparition du bouddhisme dans l'Inde centrale et dans le pays des Mahrattes. Depuis l'époque des Phéniciens qui y allaient pour chercher de l'or et en rapportaient aussi des dents d'éléphant, des singes, des paons, des pierres précieuses, la richesse de l'Inde était devenue proverbiale en Occident. L'histoire du commerce de l'Inde avec le monde occidental est instructive sous plus d'un rapport. La route des relations commerciales, nous avons des raisons de le penser, servit à échanger, entre l'Orient et l'Occident, non seulement les richesses naturelles, mais encore les acquisitions de l'intelligence.

Vers l'époque où le bouddhisme commençait à prospérer dans l'Inde occidentale, le commerce du monde était entre les mains de Rome et parmi les ports de l'Inde on remarquait surtout Barygaza ou Bharukaccha. Là affluaient de toutes parts les marchandises. Là arrivaient les vaisseaux venant de la mer Rouge, du golfe Persique et du golfe du Bengale. Remontant l'Indus, les navires chargés de marchandises pénétraient aussi à l'intérieur du pays; par voie de terre, du Nord-Ouest, arrivaient à Barygaza les marchandises de la Chine et des autres contrées de l'Asie Septentrionale. Elles suivaient très vraisemblablement deux chemins différents, mais qui passaient tous deux à proximité des sanctuaires bouddhiques. Elles venaient de l'Oxus à travers l'Hindoukousch et le Penjab ou bien traversaient les cols du Thibet pour aller à Pataliputra sur les rives du Gange et de là à Barygaza. D'autre part, des marchandises remontaient sur des navires l'Indus ou le Gange. Aux passes de l'Hindoukousch on les chargeait sur des bêtes de somme, on les transportait encore par eau sur l'Oxus jusqu'à la Caspienne, et là les caravanes étaient déjà aux ports de l'Europe. On sait par Ptolémée com-

ment les caravanes romaines allaient en Chine : elles partaient des rives de l'Euphrate pour aller au Sud de la Caspienne en Bactriane. A Bactres se produisait un arrêt prolongé, les caravanes romaines se réunissaient à celles qui venaient de l'Inde, de là les marchandises poursuivaient leur route vers l'Orient jusqu'à *Λίθινος πύργος*, c'est-à-dire peut-être la Tasch Kurgane actuelle. Là avait lieu un nouvel arrêt : les marchands se mettaient d'accord avec les peuples à demi barbares à travers le territoire desquels passait désormais la route de la Chine. Du Khorassan à l'Oxus et au delà de Bactres, les marchands de la Perse suivaient la même route pour aller en Orient.

Dans l'Inde, sur les grandes routes, et bien entendu sur celle qui allait de Barygaza par Ujjayini au N.-O. vers les passes de l'Hindou-kousch étaient construits des caravansérails¹. Selon des témoignages très anciens, le roi lui-même avait construit dans la ville, devant son palais, une maison pour recevoir les étrangers. Ils y trouvaient à se reposer, à boire et à manger. Ces maisons n'étaient pas destinées exclusivement aux Brâhmanes, quoique peut-être ils y eussent droit à quelque préférence ; les portes en étaient ouvertes à tous les étrangers, et il va de soi que les moines bouddhistes aussi s'y établissaient. Les caravanes cheminaient lentement, avec de nombreux arrêts. Les marchands, dès qu'ils pénétraient dans le pays, avaient pleine liberté d'examiner la vie des habitants et ses singularités. Les marchandises s'achetaient sans doute surtout dans les ports, et c'est là qu'on les réunissait, mais il est vraisemblable que l'achat avait aussi lieu dans des foires² établies à des jours de fête dans divers lieux

1. Les caravansérails indiens nous sont connus non seulement par les voyageurs arabes, voy. REINAUD, *Relations*, etc., I, 134, mais encore par des monuments indigènes et même des inscriptions. Voy. *Ap. Dh. s.*, II, 10. 25, 4 et suiv.; *Dānamayūkha*, p. 134; *Dānacandrikā*, p. 45, 196, 198; *Nirṇayasindhu*, p. 411. Le *Prātimokṣa* parle d'āvāsathas. Voy. *Prātimokṣa sūtra*, p. 14, 88. Cf. *S. B. of the East*, vol. XIII, 38.

2. Les inscriptions d'Açoka en parlent. Voy. BÜHLER dans *Z. D. M. G.*, XXXVII, 93.

sacrés. Tel marchand occidental pouvait facilement séjourner dans beaucoup de sanctuaires bouddhiques, regarder ces brillantes cérémonies que nous décrivent de nombreuses légendes et plus tard les voyageurs chinois ; tel autre pouvait assister à la fête du Vase sacré, le Graal des bouddhistes, voir l'objet sacré porté dans la procession sous un baldaquin brillant, écouter le récit des merveilles qu'il accomplissait¹ ; un autre pouvait par hasard tomber sur une autre solennité dans le temple de Karli, situé dans les montagnes, le plus élevé de l'Inde², un de ces temples dont la majestueuse beauté causa de l'attendrissement même à un pieux évêque anglican³. Enfin il pouvait facilement arriver que quelque marchand entrât aussi à Bharhut en un jour de fête, et il aurait alors vu s'attrouper autour du stupa les fidèles portant des fleurs, les vapeurs parfumées s'élever, et il aurait entendu un chant nasal et un peu traînant résonner doucement auprès des divers autels. Des images le regardaient de tous côtés ; devant lui se déroulait dans les sculptures l'épopée la plus bigarrée et la plus variée, pleine de contrastes invraisemblables. Il avait devant ses yeux le ciel, la vie terrestre du Maître et une illustration abondante de l'épopée animale. Sur toute cette bigarrure planait une idée : celle du Sauveur du monde sur les reliques périssables duquel avait été élevé le sanctuaire grandiose.

Quels récits curieux et intéressants il pouvait entendre en regardant les sculptures sous la conduite de quelque guide instruit ! Les textes bouddhiques indiquent nettement qu'il existait dans les monastères des fonctionnaires spéciaux dont la charge était d'expliquer aux laïques la signification des images⁴. Sur un bas-relief est représentée l'histoire du roi des

1. La description de la fête du Vase et de la procession solennelle se trouve dans la *Rasacāhīnī*. Voy. appendice A.

2. C'est ainsi qu'il est désigné dans l'inscription placée à la porte d'entrée. Voy. *Archæological Survey of W. I.*, vol. IV, p. 90, pl. XLVII.

3. Reginald Heber, *Narrative of a Journey*, etc., vol. III, p. 98.

4. *Dīgācadāna*. Voy. une communication du prof. Cowell dans l'ouvrage de MAINE, *Early Law and Custom*, p. 50.

flamants qui cherchait un époux pour sa fille. La gent emplumée se réunit chez lui et entre autres le paon au brillant plumage. Le paon plut à la fille du roi qui le choisit comme époux. Mais le mariage n'eut pas lieu : le paon imagina de se montrer dans toute sa splendeur, déploya ses plumes et se mit à danser devant celle que le père lui destinait ; en se tournant avec gaucherie, le fiancé blessa les sentiments de convenance de son futur beau-père et le roi des flamants repoussa le paon aux couleurs éclatantes :

« Ton chant est doux, ton dos brillant, ton cou resplendit des couleurs du béryl et tes plumes ont une aune de long, mais pour ta danse je ne te donnerai pas ma fille¹. »

Presque à côté de cette sculpture, une autre nous représente un coq perché sur un arbre et en bas un chat : assis au pied de l'arbre il lève la tête vers le coq, comme s'il lui parlait. Sous les yeux du spectateur est retracé le dialogue du chat et du coq. Le chat flatte et cherche à séduire le coq ; il dit :

« Oiseau à la crête saillante, couvert de plumes bigarrées, descends de la branche : je serai ton épouse désintéressée. »

A cela le coq répond : « Ma belle, vois donc que tu as quatre pieds et moi, chère, seulement deux. Les quadrupèdes et les oiseaux ne s'unissent pas, j'en chercherai quelque autre. »

Mais le chat ne renonce pas à son projet.

« Je serai ta virginale épouse aux gracieuses paroles, je te parlerai doucement, prends-moi pour faire (non le mal, mais) le bien. Si tu veux, appelle-moi ton esclave. »

Le coq ne se rend pas pour cela : « Tu manges des oiseaux, dit-il à l'aimable personne, buveuse de sang, voleuse, tu déchires les volailles, ce n'est pas pour faire le bien que tu me désires comme époux². »

En voyant ces illustrations de contes et de fables et d'autres semblables, il est tout naturel de se demander comment et

1. *Bharhut Stūpa*, pl. xxvii. Voy. le texte du récit dans FAUSBÖLL, *Jātakas*, I, p. 207.

2. *Kukkuṭa-jātakam*, VI, 1, 8. Le texte n'a pas encore été édité par FAUSBÖLL.

pourquoi elles se trouvaient là dans un lieu de prières. Que renfermaient-elles d'édifiant et à quel titre méritaient-elles d'orner un édifice élevé au-dessus d'un objet sacré ?

Effectivement que pouvaient dire au sentiment religieux, quelle action pouvaient exercer sur lui ces sculptures sur l'une desquelles un paon danse les plumes éployées, tandis que sur l'autre un chat cherche par ruse à dévorer un coq ?

Pour le bouddhiste croyant la signification religieuse de ces deux contes ne tenait pas seulement à leur sujet, au caractère particulièrement édifiant qu'il reconnaissait aux paroles raisonnables du coq obstiné ou du sage roi des flamants, mais surtout à ce que, sous les traits du coq, le bas-relief représentait le Bouddha lui-même agissant. On le retrouve dans l'image du flamant raisonnable et prévoyant. Ces bas-reliefs servent d'illustration non pas seulement à des contes et à des fables, mais à des jâtakas, c'est-à-dire à des récits sacrés sur les renaissances du Bouddha, à des épisodes d'une histoire sacrée aux yeux du bouddhiste. Des illustrations à ce qui, selon nos idées, n'est qu'une fable ou un conte trouvèrent leur place dans le sanctuaire de Bharhut, non à cause du caractère édifiant des récits auxquels elles se rapportaient, mais parce que, déjà avant l'érection du stûpa, ces récits étaient considérés parmi les croyants comme des récits sacrés, comme des épisodes d'une longue histoire de l'existence sans commencement du Bouddha.

Dans ces bas-reliefs qui illustrent de nombreux récits, conservés jusqu'à nos jours dans la littérature orale de beaucoup de peuples d'Asie et d'Europe, sont exposées toutes les péripéties de l'existence sans commencement d'un seul de ces nombreux Bouddhas, qui, selon les idées des bouddhistes, parurent à diverses époques pour racheter tous les êtres du monde, autrement dit du sansara, du cercle ou de la révolution de la vie.

La même idée dogmatique sur l'existence du Bouddha est confirmée non seulement par les images qui représentent des

jâtakas, mais aussi par beaucoup d'autres encore plus importantes. Nous avons mentionné ci-dessus les jâtakas parce qu'il serait difficile autrement d'expliquer la présence de ces sculptures dans un lieu de prières; et d'autre part les sculptures avec jâtakas sont la preuve la plus convaincante de l'existence du dogme bouddhique de la vie sans commencement du Rédempteur.

Dans le sanctuaire de Bharhut et aussi dans d'autres, répandus sur les grandes routes ou dans leur voisinage, ce n'était pas évidemment les marchands qui entraient surtout; ils s'y présentaient ou par hasard, ou même uniquement lorsque les demeures saintes étaient placées aux environs de marchés importants.

Les inscriptions que portent quelques images à Bharhut montrent très clairement que les croyants de la localité ne furent pas les seuls à construire et à orner le stûpa. Des personnes vinrent des régions lointaines de l'Inde apporter des offrandes. De Pâtaliputra, de Kausâmbi, de Vedisa, des dons furent apportés au saint lieu¹. A Sanci, une localité très voisine de Bharhut, où se trouve aussi un sanctuaire bouddhique analogue et selon toute vraisemblance contemporain, ont été conservées en plus grand nombre des inscriptions indiquant l'habitude de visiter les lieux saints : des étrangers venus du fond des contrées du Nord, des régions de l'Hindoukousch, du Sud, de Païtan, y apportaient leurs offrandes². Les visites aux lieux saints étaient faites par les religieux et par les laïques, les uns et les autres y allaient prier et porter leurs dons. Dans toute l'Inde, encore de nos jours, errent de sanctuaire en sanctuaire des troupes de fidèles.

Les voyageurs anciens et modernes parlent de leurs rencontres avec des pèlerins indiens, non seulement dans l'Inde, mais aussi dans des pays déserts de l'Asie centrale. Wood, dans son voyage aux sources de l'Oxus, vit un fakir indien

1. *The Bharhut Stûpa*, inscript. 69, 73, 100; 22; 53, 1, 4.

2. *The Bhilsa Topes*, inscript. de Sanci, 11, 12; 55-59; 66-63; 68, 70, 73; 76-7; 144, 149; 15, 81; 145.

qui se dirigeait vers Vahan. Mal couvert d'une peau de tigre, l'ascète allait par une route déserte à des endroits non moins déserts, partout on le recevait comme l'hôte le plus désiré. Dans des repaires où personne excepté lui ne se risquait à pénétrer, il se présentait comme un porteur de nouvelles. Un autre voyageur moderne, Gardiner, rencontra sur les frontières du Badakschan trois ascètes indiens qui revenaient des steppes kirghisses. Ils y avaient été du Kashmir, avaient séjourné dans le Baltistan et à Gilgit. Les fakirs ou gosains indiens se montrent très souvent et en grand nombre à Sinina, sur la frontière chinoise. Ces personnages à l'aspect religieux s'y présentent en qualité de revendeurs. Leur modestie, leur auréole de sainteté et d'ascétisme rigoureux, leurs récits sur les contrées lointaines et les difficultés du voyage ouvrent devant eux toutes les portes. Partout, ils sont des hôtes souhaités. Beaucoup d'entre eux ne sont mendiants qu'en apparence et possèdent souvent des marchandises de grande valeur, mais peu volumineuses.

Les voyageurs et géographes arabes anciens parlent aussi d'ascètes errants dans l'Inde. Ceux-ci étonnèrent les voyageurs par leur aspect étrange et mal soigné, par leur prétendue puissance magique. Ibn Khordadbe affirme qu'il existe dans l'Inde une classe d'enchanteurs qui accomplissent tous les prodiges possibles; ils évoquent des apparitions, guérissent des maladies, changent le temps; ces hommes se vantent de pouvoir s'élever sous un nuage et se changer en dragons.

Les Indiens eux-mêmes racontent encore plus de merveilles de leurs saints personnages errants, qui, non seulement volaient eux-mêmes dans les airs, mais pouvaient encore ordonner à des objets inanimés de s'élever et de se maintenir dans l'espace aérien; ils savaient faire de l'or, se loger en des corps étrangers, ébranler d'un mot les édifices, rechercher les trésors, etc.¹.

1. Une courte description des thaumaturges jainas se trouve dans l'*Ācārapradīpa*, 1. 48. On y parle du pouvoir de s'introduire dans un corps

Les pèlerinages s'étaient développés dans l'Inde dès une antiquité reculée.

Les moines peut-être voyageaient plus que les croyants laïques; cet acte pouvait avoir pour eux un sens spécial et élevé. Le moine se mettait en route pour annoncer au peuple les vérités sacrées ou pour prier; le laïque surtout pour prier; bien que selon les idées bouddhiques prier dans un stûpa ou dans un temple ne signifiât pas encore demander un bien exclusivement pour soi; le fidèle qui apportait ses offrandes ou s'inclinait devant les choses saintes, pouvait prier pour le salut de tous les hommes, c'est-à-dire, selon l'expression bouddhique, pour l'acquisition par tous les hommes de la connaissance universelle. Les souverains indiens, reconnaissant en quelque sorte toute l'importance des actes religieux, établirent pour les mendiants et les voyageurs quelques soulagements dans leurs déplacements: ce n'est pas pour eux seuls qu'Açoka le Grand traça des routes et borda les chemins d'arbres ou creusa près d'eux des puits'; c'était en vue de l'utilité générale que la propreté des routes, leurs arbres

étranger: parakāyapraveçādividyā, on y énumère aussi divers siddhas.

Sur la force de la malédiction et l'ébranlement des colonnes du palais, on raconte ce qui suit:

क्वापि पुरे स्रव्या साधी राज्ञा धृता । सङ्गेन बहूक्तेऽपि न मुक्ता । ततो मन्त्रसिद्धेन न्या-
ङ्गणे स्तम्भा घग्निमह्य खे नीताः खट्खटत्ति । प्रासादस्तम्भा घपि कम्पितास्ततो भ्रंति
राज्ञा सा मुक्ता ।

Plus loin, on mentionne des siddhas capables de faire de l'or. Cf. là-dessus *A. k. c.*, fol. 61. — Sur l'élevation en l'air d'objets inanimés, les jainas racontent le miracle suivant accompli par un saint moderne:

योगिनोपुरपातमारूपोरोजमुत्राणे राज्ये श्रीत्रिनशासनप्रभावकः श्रीत्रिनप्रभमूर्तिर-
भूतस्य चमत्काराः कियतोऽपि लिख्यन्ते ॥ यथा ॥ पातमारुमयायामेकेन मुह्लाणकेन टो-
पी निराधारकाथे रक्षिता । मुत्राणेन श्रीत्रिनप्रभमूर्तिणा संमुखं विलोकितं । मूर्तिणा
रजोक्षणेन टोपिकाकृत्याधः पातिता । रजोक्षणे तत्र स्थापितं । मुह्लाणकेन बहुकृते
ऽपि न पपात । पश्चात्मूर्तिणा कस्तमूर्धीकृत्य गृहीतं । द्वितीयदोने वारिभूतो घट घाकाथे
रक्षितः । मुत्राणेन संमुखं विलोकितं । मूर्तिणा पाषाणेनाकृत्य कपालानि भूमौ पातितानि
। पानोर्यं निराधारमेव स्थितं ॥ मरुप्रभावना जज्ञे शासने ॥ (fol. 7 verso.)

I. CUNNINGHAM, *Corpus*, etc., 67 (ed. III).

et leurs étangs, les ponts et les chaussées pour les piétons étaient protégés par des ordonnances sévères¹. Mais le législateur qui établissait que rien ne serait réclaté au moine voyageur dans les passages royaux² avait évidemment dû, en faisant cette exception, envisager avec respect la coutume des visites aux saints lieux.

Le moine bouddhiste était *anāgariyo*, c'est-à-dire sans maison; il abandonnait sa maison et toutes les affaires de la vie pour être sans maison, il allait de la maison hors de la maison, d'où la désignation de la prise d'habit par le terme *pabajjā*, c'est-à-dire sortie (de la maison).

Le religieux qui avait abandonné le monde avec ses affaires et ses inquiétudes ne devait cependant pas interrompre ses rapports avec les hommes, il lui incombait un grand devoir: enseigner au peuple la vérité. Dans son canon sacré on lisait ces mots: « Habitez les montagnes et les forêts à découvert, annonçant sans cesse au monde ma loi sainte³. » Il lui fallait vivre en des endroits d'où le verbe prophétique pût parvenir aux oreilles des hommes.

Mais le Bouddha avait aussi révélé autre chose à ses disciples, il leur avait dit: « Allez aux hommes pour leur profit et leur bien, ayez de la compassion pour le monde, enseignez la loi, prêchez la sagesse parfaite. » « N'allez pas deux à deux sur une même route, » leur avait-il dit aussi, c'est-à-dire allez de divers côtés, annoncez partout la vérité⁴. A celui qui mourait en route vers un lieu saint on promettait après sa mort une demeure céleste⁵.

Les légendes et les prescriptions du Vinaya montrent clairement que les voyages étaient une coutume des moines bouddhistes. Le grand Docteur lui-même passa la plus grande partie de sa vie voyageant d'un endroit à un autre.

La communauté des croyants a conservé des détails légendes

1 *Manu*, IX, 279, 281-283, 285, 289; *Mitākṣarā*, 301, 336.

2 *Manu*, VIII, 407; *Mitākṣarā*, 321.

3 *Prātimokṣa sūtra*, p. x, citation tirée du *Buddacaṃsa*.

4 *Mahācogga*, I, 11, 1, p. 21.

5 *Mahāparinibbānasuttā*, p. 51.

daires sur cette expédition victorieuse du grand Docteur. Dans les relations enthousiastes du voyage triomphal et des prédications de Çâkyamuni on dit que, partout où il se montrait, les rois et le peuple, les riches et les pauvres se hâtaient pour recevoir sa parole. Partout on lui faisait un accueil magnifique et joyeux. Le droit de le recevoir, lui et ses disciples, s'achetait à prix d'or. Le grand Docteur s'approchait de la ville de Vaiçâli¹. La nouvelle s'en répandit dans la ville, un cortège magnifique des grands de Vaiçâli vint à la rencontre du Seigneur; l'éclat du cortège surprit l'ascète : « Que celui d'entre vous, ô mendiants, qui n'a pas vu les dieux Tâvatinsa regarde le cortège des Licchavis. » Mais le magnifique cortège des grands avait été précédé par un autre; avant eux la riche courtisane Ambapâli avait réussi à inviter à sa table les ascètes voyageurs. Les grands de la ville l'apprirent : « Cède-nous cette table pour cent mille pièces, » dirent-ils à la courtisane Ambapâli. Celle-ci, pleine de joie, répondit qu'elle ne céderait pas son droit pour la ville entière de Vaiçâli, et le grand ascète qui prêchait la sagesse parfaite mangea chez la courtisane.

Toutes les relations des voyages de moines, cependant, n'ont pas un caractère uniforme, ils ne recevaient pas toujours et partout un accueil qui pût servir de thème à des ornements ultérieurs. Mendiant, nu, le moine errant pouvait facilement être en butte à divers outrages au milieu d'hommes non croyants ou sectateurs d'une autre doctrine; il pouvait même s'attirer ces outrages par sa faute. Dans les récits des voyages de Mahāvira, fondateur du jainisme et contemporain de Çâkyamuni, on trouve des épisodes très caractéristiques. La question de savoir si ces épisodes constituent des traits historiques de la vie de Mahāvira doit être jusqu'ici écartée et laissée sans réponse, mais il est hors de doute que dans ces récits sont rapportés des faits directement pris dans la vie de chaque jour, qu'on y représente des traits d'après nature, et c'est de là qu'ils tirent leur importance quand il s'agit de caractériser

1. *Mahâparinibbânasutta*, p. 19 et suiv.

les ascètes voyageurs qui dans les récits des jainas sont appelés « hommes de bien » (*sādhu*). Les récits des aventures de Mahāvira et de son disciple Goçāla' se distinguent par leur naïveté et leur vérité vivante. Devant le lecteur passent deux figures différentes et présentant toutes deux un type de voyageur nu, d'homme de bien. Mais l'un est ascète par vocation, il enseigne et sert une idée, tandis que l'autre s'est dépouillé et a suivi son maître parce qu'une semblable existence lui a paru facile; entré dans la voie des austérités, il est resté glouton et bouffon. Goçāla vit que l'on recevait magnifiquement Mahāvira et il dit : « Je vais me faire disciple du Seigneur. » L'ascète consentit en silence et ils se mirent à marcher tous deux par les routes et à traverser les bourgs; ils arrivent dans un village et vont dans des maisons différentes. Une servante offrit à Goçāla du riz bouilli froid, il n'en prit pas. L'hôte voyant cela se fâcha et dit à l'esclave : « Jette-lui le riz à la tête. » Elle fit ce qu'on lui ordonnait, Goçāla se mit en colère et proféra une malédiction : « Si mon maître possède la flamme des austérités, que cette maison soit consumée ! » Et la maison fut consumée.

Les ascètes allèrent de là dans la ville de Campa et s'arrêtèrent dans une maison vide. A peine y étaient-ils installés, qu'il y arriva un couple amoureux : « S'il y a ici un Çramana

1. *Goçāla* est aussi connu par des sources bouddhiques. यथा अन्यतीर्थ्या घपभाषत इति । अन्यतीर्थ्या मस्करिप्रभृतयः । यद्योक्तं निर्यन्त्रशास्त्रे । रुद्धिं भद्र-
त्तको दर्शयति । मायावी गौतम इति । तथा भगवत्तमेवोद्दिष्यान्यत्रोक्तं । कल्पयतस्या-
त्मपादेवंविधो लोके मायावी प्राडुर्भूय मायया लोकं भक्षयतीति । उपनीवतोत्पथः ॥

A. k. v., fol. 132.

L'*Ācāyaka* *laghuertti*, fol. 56, raconte ce qui suit sur son origine :

तदा च मङ्गलनामा मङ्गलस्तद्द्वार्या सुभद्रा गुर्विणी शरवणविषये गोवकुलब्राह्मणस्य गो-
शालार्या प्रसूता । तत्पुत्रस्य गौर्णं गोशल इति नामाभूत् । स च प्रवृद्धो ऽधीतमङ्गलविद्य-
श्चित्रफलकपाण्डुरेकाको ह्युपउमानो राधगृहे यत्र प्रभुरस्ति तत्रैवागत्य वर्षावासं कृ-
स्थौ । तत्र च मामत्तपणपारणके ऽत्तर्विज्ञयस्य गृहे विपुलेन भोजनविधिना प्रभुः प्रति-
लोभितः ॥ पञ्च दिव्यानि प्राडुर्भूतानि तदा । गोशालस्तत्रागत्य तद्दृष्ट्वा प्रभोश्शिष्यो
ऽहमित्यूचे । स्वामी मौनेनास्वात् ॥

ou n'importe qui, qu'il le dise, » dit celui qui venait pour le rendez-vous amoureux. Les hommes de bien se turent tous deux. Mais lorsque le couple amoureux sortit de la maison, Goçāla éclata de rire, ce qui lui valut des coups. Goçāla dit alors à son maître : « On me frappe et tu ne protèges pas ton serviteur. — C'est par ta faute qu'on te frappe : tu ne retiens pas ta bouche, » répondit le maître. A un endroit, les voyageurs tombent sur une fête d'hérétiques, c'est-à-dire d'ascètes d'une autre confession que la leur. Il faisait une grande pluie, Goçāla se cacha dans le temple; les hérétiques vinrent avec leurs femmes et se mirent à chanter et à jouer. Goçāla ne se retint pas et commença à railler les hérétiques : « Ah ! ah ! voilà les vœux des hérétiques. » On le chassa du temple, mais cependant dehors il faisait froid; Goçāla n'y tint pas et se mit à pleurer, on eut pitié de lui et on le ramena; il recommença ses railleries et de nouveau on le mit dehors à la pluie et au froid'.

1. *Ācāyaka-laghurtti*, t. 57. ततः प्रभ्र्नाक्षणाग्रामे गतः । तत्र नन्दोपनन्दौ धातरो ।
 एकः पाटको नन्दस्य द्वितीय उपनन्दस्य तत्र प्रभुर्नन्दपाटके नन्दगृहे प्रविष्टो दोषान्नेन
 प्रतिलोभितः । गोशालश्चोपनन्दगृहे तत्र दस्या शीतः क्रूर घानीतः स तं नापकृत् ।
 उपनन्देनोक्तं मस्तके तिपैतमेतस्य तयात्तितः । ततो गोशालः कुपितः शपितवान् । यद्यस्ति
 मम गुरोस्तपस्तेत्रस्तदस्य गृहे दृक्षतां माभूद्गवतो माकृत्यहानिर्द्विपासन्नद्यत्तैरेस्तद्गृहे
 दग्धं । द्वितीयद्विमासिकपाटकाके चम्पाया बहिः कृत्वा कालाय संनिवेशं गतः ।
 तत्र स्वामी शून्यागारे प्रतिमया स्थितः । गोशालोऽपि तद्दूरदेशे स्थितः । तत्र सिंहे
 नाम ग्रामकूटो विद्युन्मत्या गोष्ठोदान्या सह तच्छून्यागारे प्रविष्टः । उवाच च यद्यत्र
 श्रमणादिः कोऽप्यस्ति स कथयतु ॥ पेनाकमन्यत्र यामि । स्वामी मौनेनास्वाज्ञोशालोऽपि
 तथैवच । तयोश्च कृतार्थपोनिर्गच्छतोर्मकिला गोशालेन स्पृष्टा ॥ तपोक्तमत्रास्ति क-
 श्चिन् । तेन बलिवा गोशालः कुरितः । घत्र प्रभुः । पात्रालके संनिवेशे गतस्तत्रापि
 शून्यागारे स्थितः । गोशालोऽपि तथैव तत्रापि स्कन्दनामा ग्रामकूटो दत्तिहिकया नि-
 ब्रदास्या सह तथैव शून्यागारमागतः । तथैव पृष्ठे तथैव मौनेन स्थितौ निर्गच्छतोश्च त-
 पोर्कसितं गोशालेन । तथैव कुरितः । गोशालः प्रभुं स्मारु । घरुं कुट्टे यूयं सेवकमपि
 मां न रत्नीव । सिद्धार्थेनोक्तं स्वदापेण रुन्यसे-क्वामिति तुण्डे न रत्नसि ॥ तत्र द-
 रिद्रस्थविराः पाषण्डस्थाः सस्त्रीकाः सारम्भाः । तत्पाटकमध्येदेवकुले प्रभुः प्रतिमया स्थि-
 तः । तदा सशोकरवर्षं शीतं पतति । पाषण्डनां चोत्सवो वर्तते । ततस्ते सस्त्रीका मि-
 लिता गायन्ति वादपन्ति ॥ ततो गोशालोऽहो पाषण्डव्रतमिति तानुपलूमति । ततस्तेः स
 निःसारितः । शीतेन क्रन्द्यन्दयया मध्ये घानीतः । पुनरपि लूमन् निःसारितः पुनरानीतः ॥

A l'origine les ascètes allèrent par les villes et les bourgs parce qu'ils n'avaient pas de demeure fixe : celui qui avait abandonné sa maison subsistait d'aumônes, d'offrandes bienveillantes et errait pour vivre. Mais plus tard, lorsqu'il y eut des monastères, des stûpas sacrés et de saintes reliques ; lorsque la communauté du sangha eut pris son entier développement, les mêmes mendiants ou bhikshus se mirent à aller de sanctuaire en sanctuaire pour prier et apporter des offrandes.

Le bhikshu d'alors recueillait aussi les aumônes, se nourrissait de dons bienveillants, mais en même temps il était membre du sangha, il avait droit aux biens que possédait la communauté. Le sangha, selon un point de vue très répandu parmi les bouddhistes, était un dans les quatre parties du monde, il était « universel » et c'était à la « communauté universelle » que les croyants faisaient des offrandes, on construisait des habitations souterraines et on les donnait « à la communauté des quatre régions du monde présent et futur¹. » Analogie est le sens de plusieurs prescriptions du Vinaya² : le monastère avec tous ses biens appartenait au sangha unique : sa propriété ne pouvait être aliénée en faveur d'un membre quelconque en particulier, et c'est pourquoi tout moine qui arrivait avait le droit de jouir des biens du monastère. Selon les prescriptions de ce même Vinaya, le moine qui arrivait dans un monastère étranger devait y trouver un accueil empressé et tout ce qui lui était nécessaire pour la vie habituelle ; on allait à la rencontre de l'ancien, on lui tenait prête une cellule, une couche, de l'eau pour boire et pour laver ses pieds ; on lui enseignait les usages du monastère, le moment où il fallait sortir pour recueillir les aumônes, celui où l'on rentrait, les endroits où il fallait fréquenter, où se trouvaient les familles croyantes, etc., en un mot du pre-

1. Voy. les inscriptions singhalaises dans GOLDSCHMIDT, *Ind. Antiquary*, vol. VII, 119.

2. *Cullacagga*, VI, 15, p. 170.

mier jour il se trouvait chez lui dans le monastère'. Un jeune moine était reçu avec moins de respect, mais avec le même empressement.

Avec de telles facilités, on le comprend aisément, la coutume des visites aux lieux saints se conserva dans l'Inde tant qu'y vécut le bouddhisme. Les moines bouddhiques erraient d'un bout du pays à l'autre, de sanctuaire en sanctuaire, absolument comme aujourd'hui dans toute l'Inde voyagent les fakirs de diverses appellations et confessions. Il passait aussi par les monastères des ascètes rigoureux, des gens qui dans une exaltation naïve s'imaginaient posséder des puissances surnaturelles, ou se donnaient comme jouissant de facultés surhumaines²; de sanctuaire en sanctuaire erraient et l'ascète et ce mendiant dont un satirique du temps disait : « Il est le premier à table, il est à la queue à l'heure de la prière..... A la cuisine, pour adoucir le cuisinier, c'est un orateur, etc., ce moine qui connaît les naissances et les morts, qui sait de qui on honore la mémoire dans la maison... le moine qui dans ses voyages, a cent consolations³. »

Les ascètes, les magiciens, les colporteurs de nouvelles, toute cette confrérie voyageuse contribuait grandement à transporter et à répandre les idées de son milieu et de son pays, ils étaient les semeurs en partie inconscients de grandes idées dans les endroits perdus et dans les lointaines contrées où les entraînaient l'exaltation religieuse, la passion des voyages et l'esprit d'aventures. Ils voyageaient déjà à cette époque éloignée à laquelle on rapporte le commencement de l'érection du stûpa de Bharhut, non seulement dans l'Inde, mais encore vraisemblablement dans les pays limitrophes. Il y a des indications précises et des témoignages sur ce fait qu'à une époque plus récente, c'est-à-dire peut-être à partir du

1. *Cullazagga*, VIII, 2. 2-3.

2. Ce qui était cependant considéré comme le péché grave dit *Pārājika*, péché qui, selon le *Prātimokṣa*, entraînait l'excommunication.

3. *Çāriḡadharapaddhati*, 113.

II^e siècle de l'ère chrétienne¹, les moines voyageurs indiens allèrent dans le Khotan et en Chine. La vallée de Kabul était à cette époque déjà parsemée de monastères bouddhiques en relations continuelles avec la communauté indienne. Les Chinois ont conservé le souvenir de moines bouddhiques venus à la cour avec des présents : ils vinrent en Chine avec des coupes précieuses en cristal, des parfums, des talismans inestimables, des reliques, de l'élixir d'immortalité. Des sceaux de provenance indienne avec des signes mystérieux incontestablement bouddhiques ont été trouvés à Kandahar².

A l'époque à laquelle se rapporte le commencement de la construction du stûpa de Bharhut, et en général avant notre ère, le bouddhisme certainement n'était pas répandu dans toutes les contrées où on le trouve après la domination dans l'Inde des Indo-scythes, ses grands protecteurs, qui forcèrent au témoignage de Matuanlin leur peuple entier à confesser cette religion ; ils prescrivirent à leurs sujets de ne pas tuer d'êtres vivants, de ne pas boire de vin, etc.³.

Le stûpa de Bharhut, et aussi beaucoup des sanctuaires qui l'avoiinent, furent construits, selon toute vraisemblance, avant l'apparition des Indo-scythes dans l'Inde.

Où allaient à cette époque les voyageurs bouddhistes ?

Les bouddhistes avaient beaucoup de lieux saints. Aux diverses époques ce ne furent pas les mêmes qui jouirent d'une réputation prépondérante dans la communauté : il y avait des lieux qui étaient sacrés parce que la tradition y attachait quelque fait de la vie terrestre du Bouddha ; dans d'autres étaient conservées de saintes reliques du grand Fondateur ; il y avait aussi beaucoup d'autres stûpas. On trouvait des sanctuaires dans l'Inde et hors de l'Inde. Une des plus anciennes traditions bouddhiques témoigne que déjà sous

1. *Chinese Acc. of India*, p. 65 et suiv.

2. *Jour. of As. Soc. of Bengal*, 1840, p. 98 et suiv.

3. *Chinese Acc. of India*, 63.

Açoka le Grand quelques-unes des contrées étrangères à l'Inde avaient reçu la lumière; la conversion de pays non aryens est aussi mentionnée par le récit jaina relatif au même prince et à son fils. En se fondant sur les renseignements fournis par les auteurs chinois et classiques on est porté à croire que la tradition bouddhique et jaina a conservé un témoignage très voisin de la vérité. Selon les renseignements chinois, en 122 av. J.-C., le bouddhisme existait dans les pays à l'O. du Yarkand, et Alexandre Polyhistor affirme que les *Σαμναῖοι*, c'est-à-dire les Çramanas ou ascètes bouddhistes étaient répandus parmi les Bactriens et les Perses¹.

Mais les traces du bouddhisme dans ces contrées sont déjà visibles à une époque plus ancienne. Les monnaies d'Agathocle nous ont conservé des symboles incontestablement bouddhiques² et Ménandre représente sur les siennes une roue, c'est-à-dire le symbole indien du souverain maître du monde ou Cakravartin³, quelques érudits ont même soup-

1. LASSEN, *Ind. Alterthumskunde*, II, 1091; III, 355.

2. CUNNINGHAM, *Numismatic Chronicle*, N. S., vol. VIII, p. 282. *Obv.* Tree in a square railed enclosure. Legend below, in Arian Pali characters, *Hidusa same* lord of the Indians. Rev. A peculiar symbol common on Indian Buddhist coins, which is generally supposed to represent a *Chaitya* or Buddhist *Stupa*. The symbol on this coin, which is perhaps the earliest representation that we possess, is almost certainly intended for a Buddhist *Stupa*, or it is surmounted by a crescent with the horns pointed downwards, which I take for the umbrella that usually crowns the Buddhist edifice. Legend below, in Arian Pali characters, *Akathukrayasa* of Agathokles. Reproduction *ibid.*, pl. x, fig. 10. La lecture de Cunningham, *Hidusa sami*, est complètement invraisemblable, son explication mérite moins de confiance encore. Cf. THOMAS, *Marsden's Numismata Orientalia*, part I, p. 59 *rem.* The reverse bears the conventional sacred tree, with the title *Maha raja* strangely distorted into *Hi rajosa, me or He, ragasa, me*. Cf. LASSEN, II, 309, SALLEY, p. 30, taf. II, 3.

3. CUNNINGHAM dans *Numismatic Chronicle*, N. S., vol. X, p. 220. The coins of Menander are more numerous than those of any other Greek prince of the East. Sur l'une de ses monnaies (*voy. ibid.*, plate XII, fig. 13), est représentée une roue. L'auteur fait cette remarque : I believe it to have been the symbol of *Chakrasartti Raja* or supreme Ruler, a title which was applied to all great earthly monarchs, as to Buddha himself... To Menander

conné Ménéandre d'avoir appartenu à la confession bouddhique : ils ont rapproché le nom même de Ménéandre de celui de Milinda que l'on rencontre dans les livres pâlis. Reinaud qui a énoncé cette hypothèse renvoie¹ pour confirmer ses présomptions au récit dans lequel Plutarque nous montre les sujets asiatiques de Ménéandre se faisant la guerre après sa mort pour posséder ses restes. A la mort du grand roi, il se passa, selon ce récit, la même chose qu'à celle du fondateur du bouddhisme : les peuples se disputèrent les reliques du saint exactement comme la dépouille mortelle du Cakravartin ou souverain du monde.

Ménéandre, puissant souverain d'un vaste pays, prétendant à en juger par les symboles de ses monnaies à la domination universelle, a pu être traité par la population indienne d'alors tout à fait à la manière indienne, c'est-à-dire devenir l'objet d'un culte. Hiouen-Thsang parle du culte des reliques du Cakravartin dans l'Afghanistan d'alors. Beladori rapporte que les Indiens firent des images des conquérants arabes qui les avaient frappés par leur puissance et la grandeur de leurs exploits. On sait qu'à notre époque quelques généraux anglais et beaucoup de docteurs indigènes ont été considérés par les Indiens comme des saints ou même comme des dieux. L'adoration de Ménéandre par les Indiens ne peut donc paraître invraisemblable.

Si le Bouddhisme existait en Bactriane déjà dans le

it was especially appropriate from the extent of his territory ; and the wheel on the coin was, therefore, perhaps intended to denote the extent of his rule, and probably also some acknowledgment of his leaning towards Buddhism. *Ibid.* Rem. On some coins from Taxila the wheel of eight spokes, with knob ornaments on the outside, forms the sole type of the obverse, just as it does on this coin of Menander. Description de la monnaie *ibid.*, p. 213. Cf. *Ariana Antiqua*, pl. iv. fig. 11. L'inscription grecque est ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΜΕΝΑΝΔΡΟΥ. L'inscription pâlie : Mahārājasa trādātasa Minādrasa. Voy. aussi *J. Az. Soc. of Bengal*, vol. V, p. 24, fl. II, 7. Wanner, *Indische Skizzen*, 80, 83.

1. *Mémoires de l'Ac. des Inscriptions*, XXIV, p. 250.

II^e siècle av. J.-C., il est hors de doute que les pèlerins indiens qui l'y avaient surtout apporté durent se montrer dans ces pays beaucoup plus tôt. Mais quelle était leur doctrine lorsqu'ils pénétrèrent dans la vallée de Kabul et de l'Oxus ou dans les contrées littorales de l'Inde, en un mot dans les pays où, dans l'antiquité, s'effectuaient la rencontre et la communication du monde asiatique oriental avec l'Occident? La réponse à cette question nous est fournie en partie par le texte de l'inscription de Bairat examinée dans le chapitre précédent, et mieux encore par les bas-reliefs de Bharhut qui dessinent à nos yeux le développement du bouddhisme dans le II^e siècle av. J.-C.

APPENDICES AU CHAPITRE V

(Le Vase et quelques autres objets sacrés des bouddhistes.)

Appendice A.

LE SAINT VASE

Le vase à aumônes du fondateur du bouddhisme fut durant longtemps considéré comme un objet d'une grande sainteté. Les deux célèbres voyageurs chinois Fa-Hian¹ et Hiouen-Thsang² en parlent. Le premier le vit à Peschawer, le second raconte que de son temps il se trouvait en Perse, mais ne précise pas davantage en quel endroit. Actuellement les musulmans ont leur vase sacré à Kandahar³.

Sur les voyages du Graal bouddhique se sont conservées des légendes dont une partie nous est rapportée par Fa-Hian et une partie par d'autres textes⁴. Ce vase était d'origine céleste, il jouissait d'une propriété merveilleuse : il était inépuisable⁵.

Le vase à aumônes est un accessoire indispensable pour le moine bouddhiste : sans lui, il ne peut recevoir l'ordination. Parfois il est appelé le vaisseau du sage ou de la sainte doctrine⁶ et il est comme le symbole des désirs élevés du moine et de la pureté de sa vie. Le vase du Maître lui-même était d'origine merveilleuse et faisait des

1. BEAL, *Travels of Fa-Hian*, p. 36.

2. *Mémoires*, II, 179.

3. LE MESSURIER, *Kandahar in 1879*, p. 240.

4. BEAL, *The Buddhist tripitaka*, p. 115; *Fa-Hian*, p. 161.

5. *Mahācagga*, p. 4.

6. Voy. *Kricasāngraha*, p. 244. Le vase y est appelé *ṛṣi bhājana* ou *ṣikṣabhājana*.

miracles¹, on comprend qu'aux yeux du bouddhiste croyant il devait être d'une grande sainteté. Il est mentionné parmi les saintes reliques laissées par le fondateur à ses fidèles².

La tradition connaît plusieurs de ces vases sacrés.

Dans le Dhâtuvandanagâthâ un patta (vase) est mentionné une fois à *Kurunagara*, une autre fois à *Mithilâ*. Le Dhâtuvansa nomme encore une troisième ville :

civaram pattadaṇḍam ca.
cajjarāyam apūjayam.

Dans l'extrait qui suit on trouvera la description de la fête du Saint-Vase. Le Pâtramaha ou fête du Saint-Vase est aussi mentionné dans le Lalitavistara, p. 337.

kancanadeviyâ vatthumhi ayam anupubbikathâ.
jambudîpe kira devaputtanagaraṃ nâma dassaniyaṃ ekaṃ nagaraṃ ahosi. tasmîṃ samaye manussâ yebhuyyena pattamahan nâma pūjaṃ karonti bhagavato paribhuttapattaṃ gahetvâ katānekapūjâvidhānaṃ nâma ussavaṃ karonti taṃ pattamahan 'ti vuccati.

tasmîṃ samaye devaputtanagare rājâ sabbaratanamayaṃ rathaṃ sabbâlaṅkārehi alaṅkārapetvâ kumudapattavaṇṇe cattāro sindhave yojetvâ susikkhite sippācariyehi sattaratanapariniḥhite asitihatthe vellagge satthunâ paribhuttaṃ selamayaṃ pattaṃ muttājālamāṇijālakādīhi alaṅkaritvâ velaggaṃ āropetvâ velurathe ṭhapetvâ nagaraṃ devanagaraṃ viya alaṅkaritvâ dhajapatākādayo ussāpetvâ toraṇagghiyapantiyo ca puṇṇaghaṭṭadipamālādayo ca patiḥḥāpetvâ anekehi pūjāvidhānehi nagaraṃ padakkhiṇaṃ kārapetvâ nagaramajjhe susajjitaratanamaṇḍape pattadhātup ṭhapetvâ sattame

1. Sur le pouvoir miraculeux voy. Fa-Hian l. c. et Av. ç. où l'on raconte comment avec son vase seul le Bouddha remplit les mille vases de ses disciples : भगवानपि स्वकात्पात्राद्भित्तुसकृत्स्य पात्रेष्वारुरं मङ्कमपति । पदा भगवतो विदितं पूर्णानि भित्तुसकृत्स्य पात्राणि । तदा स्वपात्रं पूर्णमादर्शितं । ततो भित्तुसकृत्पूर्णपात्रमर्धचन्द्राकारेण दर्शितत्वां ॥ देवताभिरप्याकाशस्वामिः शब्दमुदीरितं ॥ पूर्णानि भगवतो भित्तुसकृत्स्य पात्राणीति ॥

2. Voy. le deuxième extrait.

divase mahādhammasavanaṃ kārāpesi tadā tasmim̐ tasmim̐ jana-
pade bahumanussā ca devatā ca yakkharakkhasanāgasupaṇṇādayo
ca manussavesene yebhuyyena taṃ samāgamaṃ otaranti evam
acchariyaṃ taṃ pūjāvidhānaṃ ahoṣi.

tadā eko nāgarājā uttamarūpadharaṃ agatapubbapurisaṃ ekaṃ
kumārikaṃ dhammaparisantare nisinnaṃ disvā tassā paṭibaddha-
citto anekākārehi taṃ yācivā tassā aladdhamano kujjhitvā nāsā-
vātaṃ vissajjesi imaṃ māressāmiti taṃ tassā saddhābalena kiñci
upaddavaṃ kātum samattho nāhoṣi athassā nāgo pādantato yāva
sakalasariraṃ bhogena veṭhetvā sīse phanaṃ katvā bhayāpento
aṅghāsī anannavihitāya tāya dhammasavanabalena anumattam pi
dukkhaṃ nāhoṣi.

pabhātāya rattiyā taṃ disvā manussā kim etan 'ti kāraṇaṃ
pucchipsu sāpi tesam̐ kāraṇaṃ kathetvā evaṃ saccakiriyam akāsi.
tathā hi.

brahmacāri ahoṣāhaṃ
sanjātā idha mānuse |
tena saccena maṃ nāgo
khippam eva pamuñcatu ||
kāmāturassa nāgassa
n'okāsam akariṃ yato |
tena saccena maṃ nāgo
khippam eva pamuñcatu ||
visavātena khittassa
kupitassoragassāhaṃ |
akuddhā tena saccena
khippaṃ so maṃ pamuñcatu ||
saddhammaṃ suṇamānāhaṃ
garugāravabhattiyā |
assosiṃ tena saccena
khippaṃ nāgo pamuñcatu ||
akkharaṃ vā padaṃ vāpi
avināsetvā 'va ādito |
assosiṃ tena saccena
khippaṃ nāgo pamucañtū 'ti ||

saccakiriyāvasāne nāgarājā tassā ativapasanno bhogam viniveṭhe-
tvā phanasataṃ māpetvā taṃ phanagabbhe nisidāpetvā bahūhi

nāgamānavakehi saddhiṃ udakapūjaṃ nāma pūjaṃ akāsi taṃ
disvā bahū nagaravāsino acchariyabbhutajātā aṭṭharasakoṭidhanena
pūjaṃ akāpsu.

tathā hi.

natthi saddhāsamo loke
suhado sabbakāmado |
passathassā balaṃ saddhā
pūjent 'evaṃ naroragā. ||
idha loke ca sā lattha
bhavabhogam anappakaṃ |
tasmā saddhena kātabbaṃ
ratanattayagāraṇaṃ 'ti ||

ath' evaṃ sā paṭiladdhamahāvibhavā yāva jīvaṃ komāriyabrah-
macāri hutvā āyupariyosāne kālaṃ katvā tasmīṃ yeva nagare ranno
aggamahesiyā kucchimhi paṭisandhiṃ gaṇhitvā dasamāsaccayena
mātukucchito nikkhami nikkhantadivase panassā sakaladevaput-
tanagare ratanavassaṃ vassi tenassā kañcanaḍevī ti nāmaṃ kariṃsu
samantāpāsādikā ahoṣi abhirūpā devaccharapaṭibhāgā mukhato
uppalagandho vāyati sarirato candanagandho vāyati sakalasarirato
bālasuriyo viya raṃsiyo niccharanti ca tu ratanagabbhe padī-
pakiccaṃ nāma natthi sabbo gabbho sarirālokena ekobhāso hoti
tassā rūpasampatti sakalajambudipe pākāṭā ahoṣi tato sakalajam-
budipavāsarājāno tassā atthāya pitu ranno paṇṇākārāni pahiniṃsu
sā pana pañca kāme ananulittā pītaṃ anujānāpetvā bhikkhunipas-
sayāṃ gantvā pabbajitvā vipassanaṃ vaḍḍhetvā saha paṭisambhidahi
arahattaṃ pāpuniti.

sutvāna sādārasena kumārik' evaṃ
dhammamhi silam amalaṃ paripālayanti
laddhāna 'nekavibhavaṃ vibhavaṃ payātā
mā bho pamajjatha sadā kusalappayoge 'ti.

kañcanaḍeviyā vatthūṃ catutthaṃ.

Appendice B.

LES OBJETS SACRÉS DES BOUDDHISTES

pacchā bahū manussā āgantvā mahākassapattherañ ca ānandattherañ ca upasaṅkamitvā evaṃ āhaṃsu bhante mayāṃ sarīradhātuyo na labbhimhā amhākaṃ sakkārakaraṇatthāya bhagavatā paribhuttacivaradayo parikkhāre (detha) mayāṃ sakkarontā thā (?) labhis-sāmā 'ti.

therā tesāṃ paṭisunītvā sabbaparikkhāre saṃvibhajīṃsu vajīra-nagaravāsīno manussā vajīranagare muttāsikāya pattāṃ parikkhi-pitvā dhajjaggaṃ āropetvā sakkariṃsu venacacetiyaḥharaṃ kārā-petvā koṭṭidhanake pallaṅke cīvaraṃ ṭhapetvā sakkhariṃsu.

pāṭaliputte kukkuṭārāme dhammakarake kāyabandhanañ ca pak-hipitvā tambamayapādapiṭharajatadhūpaṃ suvaṇṇachattavibhū-sitaṃ katvā sakkariṃsu.

aparante tunnanagare nisīdanāṃ pakkhipitvā kālasilāyaṃ pattha-ritvā kañcanathūpaṃ indanilamayāṃ chattālaṅkataṃ katvā sak-kariṃsu.

paccattharaṇāṃ devaputtavisaye makuṭanagare manussā cetiya-gharaṃ katvā koṭṭidhanake pallaṅke ṭhapetvā pūjayiṃsu.

nivāsanaṃ mithilānagare manussā phalikamayaṃ cetiyaṃ rajata-mayaṃ katvā tattha patiṭṭhāpetvā mañichattaṃ ussāpetvā sak-kariṃsu.

parissāvanāṃ videharaṭṭhe uttaranigame kañcanamayāṃ cetiyaṃ katvā sakkariṃsu.

vāsīsūcikañ ca sūcigharañ ca kururaṭṭhe indapattanagare phali-kakaraṇḍake pakkhipitvā suvaṇṇamayāṃ cetiyaṃ kārāpetvā su-vaṇṇamayehi pupphehi sakkariṃsu.

kuñcikaupāhaṇatthavikañ ca parikkhārañ ca apanthakā manussā usīrabrahmaṇagāme sattaratanamaye karaṇḍake pakkhipitvā ce-tiyaṃ sattaratanamayāṃ katvā sakkariṃsu.

..... abhājitesv eva dhātūsu mahākaccāyanatthero ekaṃ dhā-tuṃ gahetvā candanakaraṇḍake pakkhipitvā potanagare assaka-ranno puttāṃ sujātakumāraṃ nāma cetiyaṃ kāretvā tattha dhātuṃ patiṭṭhapesi.

..... aparinibbute pi bhagavati aṭṭha thūpā patiṭṭhitā ahesuṃ.

paṭhamābhisambuddhe bhagavati tapussabhallikā dve vāṇijā sa-
 raṇadvayam upagantvā..... kesadhātūnaṃ labhitvā jam-
 bonadakaraṇḍake pakkhipitvā asitañjananagaraṃ netvā pācina-
 dvāre phalिकासanthāraṃ katvā muggavaṇṇasilāhi asitihatthud-
 bbedhaṃ cetiyaṃ kārāpetvā indanilamaṇimayaṃ kañcanaḥ
 kārāpetvā antarantarā pabālena vibhūsetvā catuddisā rāthacakka-
 ppamānāni kañcanapadumāni āharāpetvā tesāṃ padumānaṃ kaṇ-
 ṇikāsu tālakkhandhappamāne sītarucīramuttākālāpe osāretvā sa-
 ttaratanamayaṃ vedikaṃ rajatamayaṃ kāretvā sattaratanamayaṃ
 chattaṃ ussāpetvā attano saddhāya vibhavasampattiyā sakkariṃsu.

(M. s. p.)

CHAPITRE VI

Sculptures et Inscriptions de Bharhut.

1° Difficulté d'interpréter le monument. 2° Question du rapport des sculptures et inscriptions avec le canon pâli. 3° Opinion de Childers. 4° Examen d'une inscription. 5° Description générale du stûpa. 6° Les représentations des gardiens du monde. 7° Leur description dans les livres canoniques. 8° Désaccord entre la représentation et la description. 9° Sens du mot *yakho* dans les inscriptions et *yakkho* dans les textes. 10° La représentation de la conception. 11° Les représentations de jâtakas.

L'interprétation complète des sculptures et des textes conservés à Bharhut conduirait forcément à des résultats très importants et les faits fournis par cette interprétation pourraient servir de fondement solide à un exposé du développement de la doctrine bouddhique durant une certaine période. Mais ce problème est entouré de grandes difficultés qui tiennent à l'état actuel des études scientifiques sur le bouddhisme; incontestablement la condition principale pour le résoudre serait de connaître à fond la littérature bouddhique dont en très grande majorité les monuments ne peuvent être considérés comme à la portée de tous; une partie de ces monuments difficilement accessibles sont encore aujourd'hui manuscrits dans diverses collections, une autre peut-être plus considérable encore, à coup sûr très importante, ne s'est pas conservée dans les originaux, mais nous est parvenue traduite dans des langues peu connues en Europe.

La question essentielle, donc, dans l'impossibilité où nous

sommes d'y faire une réponse satisfaisante, doit être pour le moment ajournée.

Mais l'antique et important monument de Bharhut, malgré l'insuffisance des sources, fournit des matériaux pour éclaircir une autre question à la vérité moins vaste. Examinant ces anciennes sculptures avec leurs inscriptions, le savant devait involontairement arriver à se demander quel est le rapport du texte des écrits bouddhiques qu'il a maintenant à sa disposition et de leur langue avec ce que lui montrent les sculptures de Bharhut ou ce qu'il lit au-dessus d'elles.

Peu après la découverte de Cunningham, on énonça sur cette question une opinion tout à fait décidée; la forme autoritaire de cette opinion n'admettait aucun doute et semblait déclarer d'avance inutile toute tentative d'envisager autrement l'affaire.

Les sculptures et les inscriptions de Bharhut furent reconnues en parfait accord avec le texte actuel de l'Écriture-Sainte bouddhique; on retrouva même dans les inscriptions une expression qui, non sans quelque hâte, avait été considérée comme un ἀπαξ λεγόμενον du Vinayapitaka¹.

Il est clair pour un esprit impartial qu'une, deux ou même quelques expressions de ce genre sont loin de suffire pour résoudre la question par l'affirmative; mais la justesse de la solution proposée est en outre fort douteuse déjà de ce fait que l'expression à laquelle on a donné une importance aussi prépondérante dans la recherche de la date du canon actuel, si on l'examine de près et avec soin, ne se retrouve pas littéralement identique dans le canon², et que le dialecte de l'ins-

1. Both illustrations and inscriptions are, so far as they have been identified, in perfect accord with the Buddhist Scriptures as we now have them, and in one instance a whole sentence, containing a remarkable expression, which is probably a ἀπαξ λεγόμενον, is quoted from the Vinaya Piṭaka. CHILBERS, *Dictionary*, p. IX; cf. *Academy* of Nov. 23, Dec. 5, and Dec. 12, 1874, and of May 1, 1875.

2. *Cullavagga*, p. 158.

cription est même très notablement différent de la langue pâlie¹.

On lit dans l'inscription : « JETAVANA ANĀDHAPEDIKO DETI KOṬISAMTHATENA KETĀ, c'est-à-dire Anāthapediko donne le jardin de Jeta, (l')ayant acheté en le recouvrant de dix millions. » Ces mots expliquent une légende racontée dans le Cullavagga et représentée dans le bas-relief : Anāthapindiko, l'un des riches fidèles, acheta pour le Bouddha un jardin à Jeta, il acheta ce terrain à un prix élevé, ayant couvert tout le sol de pièces de monnaie. A cette circonstance font allusion les mots de l'inscription : KOṬISAMTHATENA, « par la couverture de dix millions (de pièces). » Dans le texte du Cullavagga où est racontée la même légende, on rencontre une expression semblable : « Anāthapindika, maître de maison, ayant fait apporter de l'or sur des chars, ordonna de recouvrir le jardin de Jeta d'une couverture de dix millions (*kotisantharam santhârâpesi*). » Nous avons là deux expressions qui sont loin d'être identiques, mais qui sont incontestablement très analogues. Un texte plus récent², rapportant la même légende, porte les mots : *kotisanthârena... kinitvâ*, c'est-à-dire « ayant acheté... par une couverture de dix millions » ; là non plus il n'y a pas d'identité littérale : *santhârena* n'est pas la même chose que *santhatenâ* et *kinitvâ* la même chose que *ketâ*, c'est-à-dire le sanscrit *kretar*. Enfin, le nom propre Anādhapediko, par ses particularités phonétiques (c'est-à-dire la sonore au lieu de la sourde, la linguale au lieu de la dentale), montre que l'auteur de l'inscription, même s'il citait une expression du canon, avait cependant sous les yeux les Écritures-Saintes bouddhiques dans un dialecte loin d'être identique au pâli. On ne peut contester que la sculpture et l'inscription qu'elle porte ne nous prouvent irréfutablement l'existence à une époque très lointaine d'une

1. L'inscription de Bharhut se trouve plate LVII.

2. *Jâtaka*, I, 92. Cette dernière forme de la légende, selon toute vraisemblance, n'a pas été tirée du texte du *Cullavagga*.

légende que nous connaissons par le canon pâli, mais on ne peut se fonder sur cette même inscription pour arriver à une conclusion pareille au sujet du texte actuel de ce canon. Plus loin on examinera quelques sculptures qui reproduisent des scènes du culte, ainsi que des représentations dogmatiques relatives au Fondateur. Leur sujet, des mots et des expressions isolées des inscriptions témoignent sans doute du développement très considérable de la doctrine bouddhique à l'époque où commença la construction du stûpa de Bharhut, mais il n'est guère possible de trouver dans les inscriptions, sans recourir à des subtilités, une citation tirée du canon actuel, et en outre beaucoup de choses que nous trouvons représentées à Bharhut sont en complète contradiction avec la doctrine du canon pâli.

L'auteur a jugé indispensable de faire précéder l'examen et la description séparée des sculptures d'une courte description générale de tout l'édifice sacré; les bas-reliefs accompagnés d'inscriptions sur lesquels nous nous proposons de faire quelques remarques se trouvant en divers endroits de la construction de Bharhut et la situation des sculptures ou du moins de quelques-unes d'entre elles ne manquant pas d'importance dans la question que nous examinons.

L'édifice sacré de Bharhut se composait d'une construction massive, c'est-à-dire du stûpa proprement dit et d'une enceinte de pierres autour de lui. L'espace embrassé par le mur, selon les mesures de Cunningham, avait en diamètre 88 pieds 4 1/2 pouces; et le stûpa, dont il ne s'est conservé aujourd'hui qu'une portion très insignifiante, avait 67 pieds 8 1/2 pouces de diamètre. Il y avait de cette manière un espace entre le stûpa et le mur : il était pavé jusqu'à la base du stûpa et avait en largeur 10 pieds 4 pouces.

Le stûpa était construit en briques carrées et de dimensions assez considérables ($12 \times 12 \times 3 \frac{1}{2}$ pouces), quelques-unes des briques avaient de 4 à 6 pouces d'épaisseur; du stûpa lui-même on n'a conservé, comme on vient de le dire,

qu'une portion très insignifiante; cette portion restée intacte mesure environ 10 pieds en longueur et 6 en hauteur. Ce qui a été conservé permet de se représenter assez sûrement la construction entière dans ses traits généraux.

Le stûpa construit en briques cuites était couvert de stuc, comme le montre la partie restée intacte; à sa base il était circulaire, c'est une forme que dessine nettement le pavé qui a été conservé tout autour; sa forme, selon toute vraisemblance, ne différait pas beaucoup de ces représentations de stûpas qu'on rencontre dans les bas-reliefs trouvés là même; la coupole ou *garbha* était hémisphérique, elle reposait sur une base cylindrique nommée *vedikâ* dans les inscriptions elles-mêmes. Dans cette base du stûpa, sur plusieurs rangées, étaient distribués, formant des dessins, des enfoncements pour des lampes.

Les niches pour lampes étaient disposées en plusieurs rangées autour du stûpa sur une étendue de 212 3/4 pieds, il y en avait jusqu'à 120 dans chaque rangée; elles étaient toutes de même forme, triangulaire, la base en haut. Aux côtés de chaque triangle il y avait deux saillies, de cette manière on plaçait cinq lampes dans chaque niche: une en haut et deux sur chaque côté du triangle; il y en avait donc jusqu'à 600 sur une rangée tout autour du stûpa. Comme dans chaque rangée il y avait trois zones de lumières et qu'il y avait plusieurs rangées, toute la base du stûpa jusqu'à la coupole devait, lorsque l'illumination était complète, sembler comme couverte d'un réseau de diamants.

Dans le mur de pierre qui entourait le stûpa il y avait quatre portes tournées vers les quatre points cardinaux. Ces portes partageaient tout le pourtour de l'enceinte en quatre parties, dans chaque partie il y avait seize colonnes réunies par trois poutres transversales de pierre. Des bas-reliefs couvraient tant les colonnes que les poutres transversales. En outre, les entrées ou les portes de l'enceinte étaient garnies de quatre colonnes; du côté gauche de l'entrée s'avançaient

en dehors deux colonnes; à partir de la deuxième deux autres étaient placées vers la droite. Ces quatre colonnes couvrant chaque entrée donnaient à l'ensemble du mur d'enceinte la forme d'une immense croix à bouts recourbés, c'est-à-dire d'un *svastika*. Il y avait en tout sur l'enceinte quatre-vingts colonnes, seize dans chaque quart et quatre à chacune des quatre portes.

Les sculptures qui nous retracent le culte des anciens bouddhistes et leurs idées sur l'Univers commencent déjà aux portes mêmes qui donnent accès dans l'enceinte.

Sur les colonnes situées aux portes d'entrée de la cour intérieure sont représentées *in alto rilievo* des yakshas des deux sexes, des dieux et des déesses, des serpents, etc. C'étaient comme les gardiens de l'objet sacré. Le constructeur les avait placés là pour protéger la route qui menait à l'endroit où, sous une lourde voûte, reposait cet objet. Mais les yakshas ne nous apparaissent pas, aux portes du stûpa de Bharhut, seulement comme des gardiens armés d'un glaive flamboyant; ils sont aussi représentés en prières, leurs mains jointes pour l'oraison: ils prient l'objet sacré en même temps qu'ils le gardent.

Au-dessus de chaque image se trouve une inscription dans laquelle au nom propre du personnage est jointe l'épithète *yakho*, c'est-à-dire *yakkho*, *yaksha* en sanscrit. Ainsi sur une colonne située à la porte du Nord est représenté *Kupiro yakho* et sur une colonne de la porte Sud *Virudako yakho*.

Ces deux êtres mythologiques ainsi que deux autres dont on donnera les noms plus bas sont connus dans la cosmologie bouddhique sous la dénomination commune des « quatre grands rois », *cattâro mahârâjâno*. Dans chaque région du monde, selon tous les bouddhistes en général, il y a un de ces grands rois comme protecteur. Dans un célèbre texte bouddhique qui raconte les voyages d'un certain roi pieux du nom de Nemi aux demeures infernales et paradi-

siaques, l'habitation des grands rois est ainsi décrite : « Et il vit des montagnes au sein de l'Océan; il vit et demanda à Mátali : Quelles sont ces montagnes ?

» Mátali répondit au roi : Ces montagnes sont les grandes montagnes : Sudassana, Karavika, Isadhara, Yugandhara, Nemindhara, Vinataka, Assakanna.

» Ces montagnes qui s'élèvent l'une après l'autre du sein de l'Océan sont la demeure des *grands rois*. Ce sont eux, ô prince, que tu vois ! »

A partir de là, des demeures des quatre grands rois appelés aussi les quatre gardiens du monde, commencent les habitations célestes de la mythologie bouddhique. Sur le sommet de la montagne Yugandhara, du côté occidental, est-il raconté dans un autre texte¹, entouré de millions de ses serviteurs, les Gandharvas porteurs de glaives, de sceptres et de flambeaux d'argent, sur un cheval couleur d'argent, le chef des Gandharvas le grand roi Dhrtarashtra garde le monde.

Sur le sommet de la même montagne, mais du côté Sud, et de même entouré de millions de ses serviteurs, les Kumbhândas, porteurs de glaives, de sceptres et de flambeaux de diamant, sur un cheval à la robe de diamant, le chef des Kumbhândas, le grand roi Virûdhaka garde le monde.

Sur le côté oriental de la même montagne, au milieu d'un appareil également brillant, avec une foule de serviteurs armés de glaives de corail, avec des sceptres et des flambeaux

1. *Jataka de Nemi :*

149. sudassano karaviko isadharo yugandharo | nemindharo vinatako assakanno giri brahâ ||

150. ete sidantare nagâ anupubbasamuggatâ | mahârâjanam âvâsâ yâni tvaṃ rājâ passaviti || ...

155. cittakuṇo 'ti yam âhu devarâjapavesanaṃ | sudassanassa girino dvâraṃ h'etaṃ pakâsati ||

156. anekarûpaṃ ruciraṃ nânâcitraṃ pakâsati | âkiṇṇaṃ indasadisehi vyaggheh' eva surakkhitaṃ ||

2. Cakkavâladipani.

de corail, sur un cheval à la robe de corail, le chef des serpents, Nirûpākṣa, le grand roi, garde le monde. Enfin, du côté Nord de la même montagne, sur un cheval à la robe d'or, Kuvera le chef des Yakṣhas protège le monde. Des millions de serviteurs avec des glaives, des sceptres et des flambeaux d'or l'environnent¹.

Au huitième jour de chaque mois les serviteurs des grands rois, au quatorzième leurs fils et au quinzième les puissants gardiens du monde eux-mêmes, ayant pris des tablettes d'or, parcourent le monde; ils vont par les bourgs, les villages, les capitales, inscrivent en lettres de pourpre les noms des hommes vertueux sur les tablettes d'or. Telle femme ou tel homme a accepté les trois refuges, distribue l'aumône, observe les cinq commandements, ne rompt pas le jeûne, honore les anciens et écoute les prédications, honore les prédicateurs, oblige à entendre leurs prédications, élève des caityas, plante des arbres sacrés, construit des temples, reste sur le sentier de la vertu, accomplit de bonnes œuvres.

Indra, roi des dieux, reçoit ces tablettes de la main des puissants gardiens du monde. Il y a de la tristesse au ciel, si dans le livre d'or peu de noms sont écrits, et les dieux se

1. dhatarattho nāma mahārājā pācinacakkavājamukhavattiyam attano senāṅgena saddhīṃ uttaritvā rajatamaya-asipattadhāritakoṭisatasahassagan-dhabbagāṇehi saddhīṃ koṭisatasahassaratadaṇḍadipaparivuto sudevan nāma rajatavaṇṇaṃ turaṅgavaram āruya yugandharamatthake pācinadisāyaṃ ārakkhāṃ gaṇhāti. virūḍhako nāma mahārājā dakkhiṇacakkavājamukhavattiyam attano senāṅgena saddhīṃ uttaritvā tattakamaṇimaya-asipattadhāritakumbhaṇḍagāṇehi saddhīṃ tattakamaṇidaṇḍadipaparivuto manivannam turaṅgavaram āruya yugandharamatthake dakkhiṇadisāya virūpakko nāma mahārājā pacchimacakkavājamukhavattiyam attano senāṅgena saddhīṃ uttaritvā, tattakapavālamaya-asipattadhāritanāgagāṇehi saddhīṃ tattakapavāladaṇḍadipaparivuto pavālavaṇṇaṃ turaṅgavaram āruya yugandharamatthake pacchimidisāya vessavano nāma mahārājā uttaracakkavājamukhavattiyam attano senāṅgena uttaritvā tattakasuvāṇṇamaya-asipattadhāritayakkhagāṇehi saddhīṃ tattakasuvāṇṇadaṇḍadipaparivuto suvaṇṇavaṇṇaṃ turaṅgavaram āruya yugandharamatthake uttaradisāya ārakkhāṃ gaṇhāti jinalāṅkaraṭṭikānayo.

réjouissent au contraire lorsque les tablettes portent les noms de beaucoup d'hommes. « Faisons une fête! » disent les habitants des cieux, et prenant les tablettes, Indra les lit dans l'assemblée des dieux et sa voix retentit dans tout le ciel'.

Telle est l'occupation des gardiens du monde, des quatre grands rois.

Chacun d'eux réside dans la partie du monde qui lui a été assignée; entouré d'une suite de nature spéciale et monté à cheval, il garde le monde. Chacun avait sa figure particulière, le roi des Gandharvas ne ressemblait pas à celui des serpents ou au maître des Kumbhândas obèses.

Sur les colonnes de Bharhut où nous ont été conservées les images de deux gardiens du monde, Kuvera et Virûdhaka, ils nous apparaissent tous deux sous des traits d'hommes et ont la même épithète *yakho*. Nous voyons sur les portes du stûpa des images d'êtres surnaturels qui sont loin de ressembler aux descriptions des gardiens du monde que donnent les textes. Il se peut que les représentations de

1. aṭṭhamiyaṃ catunnaṃ mahārājānaṃ āmaccā cātuddasiyaṃ tesaṃ mahārājānaṃ puttā paṇḍarasuposathe cattāro mahārājāno sayam eva suvaṇṇapaṭṭe jātibhūgulake gahetvā manussapathe gāmanigamarājadhānisu vicarivā asukā itthi asuko puriso buddhaṃ saraṇaṃ gato dhammaṃ saraṇaṃ gato saṅghaṃ saraṇaṃ gato dānaṃ deti panca silānirakkhati uposathaṃ vasati mātāpitukule jetṭhāpacāyikaṃ karoti dhammaṃ suṇāti dhammakathikānaṃ sakkāraṃ katvā dhammaṃ desāpeti cetiyabodhipaṭimāgharādi paṭiṭṭhāpeti dasakusalakamma-pathe samādāya viharati tiṇi sucaritādini pūreṭṭi ādinā nayena jātibhūgula-kena suvaṇṇapaṭṭe likhitvā āharitvā pañcasikhassa haṭṭhe denti pañcasikho mātālissa deti mātali sakkassa devaranno haṭṭhe deti yasmaṃ kāle puññakā-rakā mandā honti tasmīṃ kāle potthakaṃ kbuddakaṃ hoti taṃ disvā jānā pamādam āpannā cattāro apāyā pūranti cha devalokā tucchā honti anatta-manā honti sa ce potthakaṃ mahantaṃ hoti taṃ disvā jānā appamādaṃ vasaṇṭi cattāro apāyā tucchā honti devaloko paripūrisati buddhasāsane puññāni katvā āgate mahāpuññe padhānaṃ katvā chaṇaṃ karissāmā 'ū somanassā honti taṃ pana potthākaṃ gahetvā sakkā devarājā devagaṇa-majjhe vāceti tassa hi pakatisaddena vācentassa saddo dvādasayojanaṃ sūyati mahāsaddena vācentassa saddo sakaladasasahassayojanappamāṇe tāvatipaṇṇagare pattharātīti. (J. 1., fol. ga verso.)

Bharhut aussi bien que l'épithète *yakho* qui les caractérise représentent la phase primitive dans le développement de la mythologie bouddhique. La vraisemblance de cette hypothèse est confirmée par le sens, dans lequel on voit bien que le mot *yakho* est employé dans les inscriptions de Bharhut et que le même mot (*yakkho* ou *yaksha*) n'a pas toujours dans les textes. A Bharhut le mot *yakho* avait encore son sens étymologique; il signifiait *vénérable* (de la racine *yaj*) et s'employait comme épithète générale des êtres surnaturels, déifiés après leur mort pour leurs bonnes actions; le *yakkho* ou *yaksha* des textes est un mot dont la signification est beaucoup plus large et les nuances nombreuses; *yakkho* dans le sens de *dieu* se trouve effectivement dans quelques textes, mais les « quatre gardiens du monde » dans ces textes, se distinguent de *yakkho*¹, qui n'est l'épithète que de l'un des gardiens du monde, savoir de Kuvera.

Dans beaucoup de textes pâlis, *yakkho* s'emploie dans un sens plus étroit comme épithète des thaumaturges déifiés après leur mort pour leurs bonnes actions. Le roi Nemi vit de semblables yakshas en voyageant dans le ciel à travers l'espace aérien. Il vit par exemple « briller sept palais éclatants, et là un *yakkho* faiseur de merveilles, précédé d'une troupe de femmes, embelli de parures, se promener en cercle² ».

Il avait été dans sa vie terrestre un grand distributeur d'aumônes, il avait construit sept cellules, honoré les ermites qui y vivaient et leur avait distribué des dons.

Encore plus magnifique est la demeure du *yaksha* thauma-

1. *Sept Suttas pâlis*, p. 284 et suiv. Cf. la note de Gogerley, *ibid.*, p. 291.

2. *Nemijataka* :

91. daddallamānā abhenti vimānā satta nimmīṭṭā
tatta yakkho mahiddhiko sabbābharapabbhūṣito
samantā anupariyāti nārigapapurakkhato...

94. Soṇadīnno gaḥapati esa dānapati abhū
esa pabbajit' uddissa vihāre satta kārayi

95. sakkaccam te upaṭṭhāsi bhikkhavo tatta vāsike, etc.

turge Serisaka, décrite dans un autre texte pâli¹. Serisaka, lui aussi, atteignit la grandeur et la splendeur célestes par ses bonnes actions sur la terre. Dans sa vie terrestre, il fut roi du pays de Kosala et c'était un pécheur; ramené dans le droit chemin par la prédication d'un certain Kumârakâçyapa, le roi cessa de faire périr des êtres vivants, ne s'appropriâ plus le bien d'autrui, ne s'enivra plus, ne mentit plus et se contenta de sa femme. Pour ces bonnes œuvres, après sa mort il devint un yaksha; il habita une demeure magnifique, des troupes de femmes l'entourèrent; ses palais regorgèrent d'aliments et de boissons; des cérémonies pieuses s'y accomplissaient au son de la musique. Selon la légende de Serisaka, des marchands voyageurs auxquels il était apparu dans une forêt pour leur porter secours, établirent à leur retour chez eux une fête en son honneur².

Les textes bouddhiques mentionnent une grande multitude de yakshas; c'est à eux que les croyants adressent leurs prières pour obtenir toute espèce de biens³.

Les yakshas, selon les textes, sont aussi bien bons que méchants; ils envoient aux hommes des maladies, se moquent des saints. Le Mahāvastu parle de la yakshini Kundalā qui envoie des maladies aux hommes. Elle vécut dans l'Hima-

1. *Serisakaetmāna*, voy. *Vimānavatthu*.

2. IV. 3. 10. 53. gantvāna te sakaṃ gharāṃ sotthivanto

puttehi dārehi samaṅgibhūtā

ānandacittā sumanā patitā

akāṃsu serisamaḥāṃ uḷāraṃ

serisakaṃ pariveṇaṃ māpayiṃsu

54. etādisā sappurisānaṃ sevānā

mahiddhiyā dhammagunānaṃ sevānā

ekassa athāya upāsakassa

sabbe'va sattā sukhino abhesun 'ti.

3. Une semblable prière est rapportée dans l'*uppātasantippakaraṇam*. L'émunération des yakṣas y est la même que dans le *Mahāsamayasutta* (voy. GRIMBLot, p. 283), mais elle se termine par l'invocation :

karontu me mahāsantiṃ

ārogyaṃ ca jayaṃ sadā. Ou bien :

sadā sotthiṃ karontu me.

laya et ne mourut qu'après avoir eu mille fils¹. Les *jātakas*² parlent à plusieurs reprises de yakshas mangeurs d'hommes; dans d'autres textes ces mêmes yakshas se montrent dans le rôle de mauvais plaisants. Voici ce que raconte une légende bouddhique : Une fois, par une nuit claire, le saint Çariputra était assis en plein air avec la tête découverte et fraîchement rasée; il était assis plongé dans la contemplation.

A ce moment, deux yakshas, pour une affaire quelconque, allaient du Nord au Midi. Ils virent Çariputra et l'un d'eux dit à l'autre : « J'ai envie de frapper cet ascète à la tête! »

Son compagnon voulut retenir le plaisant, mais celui-ci persista dans son idée et frappa le saint Çariputra sur sa tête nue. Le coup fut violent; le sommet d'une haute montagne eût pu en trembler. Le saint, malgré cela, ressentit à peine une légère douleur : « Il me brûle, il me brûle, » cria le yaksha, et il se précipita dans l'enfer³.

Si l'on compare les renseignements que fournissent sur les yakshas les Écritures canoniques avec leurs représentations que l'on voit à Bharhut, il est impossible de nier qu'entre les uns et les autres la ressemblance n'est pas complète; dans le canon, les yakshas ont diverses formes, ils sont décrits comme des êtres bons et vénérables, parfois aussi méchants. Le gardien de la partie septentrionale du monde, le yaksha Kuvera, est appelé leur souverain.

A Bharhut quelques yakshas sont mentionnés dans les inscriptions et représentés dans les sculptures, et la même épithète *yakho* est aussi étendue, par exemple, à *Virudako*; tandis que d'après ce que nous montre le canon, *Virudaka* est un surveillant du monde et le chef des *Kumbhāndas* obèses, êtres mythologiques d'une forme différente de celle des sujets du gardien septentrional du monde, Kuvera.

1. E. SENART, *Mahācastu*, p. 253.

2. FAUSDÖLL, I, 99 et suiv.

3. Voy. le texte dans l'appendice.

Aux portes mêmes du sanctuaire, se trouvent des sculptures dont les inscriptions indiquent clairement que tout dans notre canon n'est pas si ancien. Il est certain que beaucoup de choses que l'on trouve dans les sùtras étaient inconnues à l'époque de la construction du stûpa de Bharhut; il est incontestable qu'au moment où cet édifice fut construit et orné, où s'élevèrent les portes par lesquelles le fidèle entrait dans le sanctuaire, les détails mythologiques sur les gardiens du monde n'avaient pas acquis le développement qu'ils ont dans le canon actuel. Les épithètes même de « gardien du monde » ou de « grand roi » ne se rencontrent pas à Bharhut. A ces êtres mythologiques est étendue la qualification générale de *yakho* : Kuvera est un *yakho*, Virûdhaka est un *yakho*; l'un et l'autre ont encore à Bharhut la forme humaine; l'image de Virûdhaka ne rappelle en rien le kumbhândha obèse dont il aurait dû prendre la ressemblance si le dessin eût été tracé par l'artiste d'après la description du canon. Kuvera en outre, dans le dialecte des inscriptions de Bharhut est appelé *kupiro*; les particularités phonétiques de ce mot, évidemment, témoignent de différences dialectales entre le pâli et la langue des inscriptions. On a déjà mentionné plus haut ces différences et on les retrouve dans la majorité des inscriptions de Bharhut.

C'est en traversant les portes gardées par les gardiens du monde ou par des êtres vénérables, que le fidèle bouddhiste ou qu'un voyageur quelconque, amené à Bharhut par ses affaires commerciales, entrait dans l'enceinte, dans le Saint des saints. En un jour de fête ou même en un jour ordinaire, et alors de bonne heure le matin, ou le soir avant le coucher du soleil, à l'heure fixée pour la prière, autour du stûpa devaient se presser les fidèles laïques apportant des fleurs, d'autres offrandes et toute espèce de dons pour le sanctuaire. Sur les divers autels attenants au majestueux stûpa s'élevaient des vapeurs parfumées, résonnait le chant des hymnes

quelque peu trainant et nasillard. Après avoir fait trois fois le tour du sanctuaire, ou après s'être prosterné devant les diverses statues, symboles, objets sacrés, le bouddhiste priaït le Maître dont l'histoire plusieurs fois séculaire était retracée à Bharhut.

Là tout parlait du grand Docteur. De tous côtés des images regardaient le fidèle comme pour lui raconter l'épopée du Bouddha, épopée pleine de diversité et d'invraisemblables contrastes; les épisodes de sa dernière existence terrestre alternaient avec des représentations tirées de ses renaissances antérieures; puis venaient des illustrations du culte. Là tout parlait du grand fondateur du bouddhisme, de sa vie terrestre, de ses existences précédentes ou de la manière de faire les prières et de celui à qui il fallait les adresser. Sur tout ce que l'on voyait à Bharhut dominait une conception: celle du Docteur Sauveur du monde, et tout y convergeait vers une idée: le salut du monde.

Dans la multitude des faits recueillis dans les sculptures de Bharhut et qui nous peignent le développement du système bouddhique à une certaine époque, il va de soi qu'un grand nombre de détails se rencontrent aussi dans le canon pâli, mais à côté de ces traits incontestablement semblables de part et d'autre, on en trouve d'importants dans les représentations qui se rapportent aux dogmes et qui sont en désaccord avec la doctrine de ce canon. Ainsi par exemple, du côté interne d'un des piliers les plus rapprochés de la porte orientale se trouve un médaillon représentant la conception du Bouddha¹. Son inscription consiste en deux mots: *bhagavato okkamti*, c'est-à-dire « descente (autrement dit conception) de Bhagavat ou du Bouddha ». La sculpture représente la reine Mâyâ couchée sur un lit et entourée de servantes; aux pieds de la reine on voit une lampe allumée. Évidemment l'artiste voulait représenter la nuit et le som-

1. Plate XXVIII. Cf. la description de cette sculpture, p. 83 et suiv.

meil de la reine, bien que dans le tableau elle soit couchée avec tous ses vêtements et ses ornements. Au-dessus de la reine on voit descendre un éléphant. La descente de l'éléphant représentée aux yeux dans la sculpture est l'explication de ce qu'indiquent les mots de l'inscription : « Descente de Bhagavat, » c'est-à-dire conception miraculeuse du Sauveur bouddhique. Dans cette sculpture évidemment nous avons une illustration excellente de cette doctrine des Mahāsāṅghikas : « Les Bodhisatvas, prenant la forme d'un éléphant, descendent dans le sein de leur mère'. » On voit aussi que la sculpture représente une conception véritable et non un songe prophétique de la reine mère, cette version de la naissance du Bouddha qui est exposée dans les textes pâlis¹. En outre, l'éléphant représenté dans le médaillon de Bharhut, n'a pas dans sa trompe le lotus avec lequel, selon les récits pâlis, il perça le côté droit de la reine pour pénétrer dans son sein.

La désignation même, l'inscription explicative du phénomène représenté dans le médaillon, n'est pas dépourvue d'importance. Nous lisons dans l'inscription : « Descente *bhagavato*, de Bhagavat. » Selon la dogmatique plus récente, on aurait attendu au lieu de *bhagavato*, *bodhisatasa*, puisque nous avons là l'image non d'un bouddha, mais d'un bodhisatva, d'un être qui doit devenir le Bouddha. L'absence de ce terme doit peut-être s'interpréter ici comme indiquant qu'à l'époque des inscriptions de Bharhut la doctrine sur les bodhisatvas n'existait pas encore, ou n'avait pas encore reçu le développement que lui donnent les textes canoniques que nous avons entre les mains. L'ensemble du médaillon que nous considérons témoigne que l'artiste, qui représentait un moment de l'histoire du Maître si important pour le sentiment religieux, a suivi une doctrine et une tradition différentes de celles du canon pâli actuel.

1. WASSILIEFF, I, p. 236.

2. *Jātaka*, I, p. 50 f. aussi *Lalitacistara*, p. 63.

Un semblable désaccord entre les textes pâlis et les sculptures de Bharhut apparaît dans beaucoup d'autres cas. Bharhut, semble-t-il, était particulièrement riche en sculptures racontant l'histoire des renaissances du Bouddha. Le dogme de l'existence antérieure du Sauveur, sans aucun doute, était alors déjà reçu dans le milieu bouddhique. L'histoire de son existence éternelle, sans commencement et sans fin, exposée dans de nombreux jâtakas était mise sous les yeux des fidèles dans les sculptures du sanctuaire. Au-dessus de dix-neuf de ces sculptures se sont conservées des inscriptions avec les noms des jâtakas représentés; mais la moitié seulement de ces noms concorde avec les titres du texte pâli, et parmi les noms qui concordent, se trouvent des particularités phonétiques, par exemple *vitura* pour *vidhûra*, *maghâdeviya* pour *makhâdeva*, qui nous forcent à admettre que l'artiste qui traçait les titres des récits sacrés ne les lisait pas dans la langue pâlie.

Les sculptures pour lesquelles l'inscription donne un titre du jâtaka en complet désaccord avec celui qui est admis dans le canon pâli représentent aussi assez souvent un sujet qui s'écarte quelque peu du récit canonique. Nous donnerons comme exemple un bas-relief qui représente la scène suivante¹: au milieu un homme est assis avec des vêtements royaux, à sa droite est debout une femme montrant trois corbeilles découvertes d'où s'élèvent des têtes, à gauche deux hommes portent une quatrième corbeille; autour du roi quelques figures représentent sa suite.

L'inscription de ce bas-relief se lit: *yavamajjhakiyajâtaka*. Le sujet de la sculpture a été reconnu très sûrement par Cunningham, et il a indiqué des récits qui l'expliquent². Mais ni lui ni Subhûti ni R. Davids ne connaissaient la rédaction pâlie du jâtaka représenté avec l'inscription ci-dessus.

Yavamajjhaka comme nom de jâtaka n'a pas été jusqu'ici

1. Plate XXV, fig. 3.

2. CUNNINGHAM, *l. c.*, p. 53.

trouvé dans les textes, mais le même nom se rencontre comme celui d'une localité d'où tirèrent leur origine le héros et l'héroïne de tout un cycle de récits sacrés connu dans les textes pâlis sous la dénomination générale d'*ummaggajātaka*¹. Il se peut néanmoins qu'il faille interpréter le nom en question autrement, comme un nom commun désignant un village au milieu d'un champ d'orge. Dans l'*ummaggajātaka* sont mentionnés deux villages avec cette qualification. Dans l'un d'eux, au Sud, naquit le héros du récit, Mahoshadha; dans l'autre, au Nord, sa femme Amarādevi; mais on dit aussi qu'aux quatre portes de la ville de Mithilā étaient quatre villages: le *yavamajjhaka* de l'Ouest, du Sud, de l'Est et du Nord. Le sens de ce mot n'a du reste aucune importance pour l'explication du bas-relief².

Sur le bas-relief est représentée sous les traits de la femme debout devant le roi la sainte femme Amarādevi, héroïne du récit sacré Ummaggajātaka. Suivant le texte pâli elle était originaire du village Yavamajjhaka³. Ce même nom pour son lieu de naissance est donné dans un épisode du jātaka qui n'a aucun rapport avec celui que représente le bas-relief⁴: celui-ci sert d'illustration à un autre épisode du même jātaka: le mari de la sainte femme avait pour ennemis quatre sages du palais; ces sages dans leur haine en vinrent à calomnier devant le roi Mahoshadha (c'était le nom de ce mari); soupçonné à tort d'avoir volé des ornements royaux, Mahoshadha s'enfuit de la ville. C'est alors que se passa l'événement qui a inspiré l'artiste du bas-relief de Bharhut et qu'il a représenté avec une clarté inaccou-

1. Voy. *ibid.* Cunningham dit: Subhūti suggests that Majhakiya is the name of a country.

2. Mithilāya pana catūsu dvāresu pācinayavamajjhako dakkhinayavamajjhako pacchimayavamajjhako uttarayavamajjhako.

3. Dans le *Mahāvastu* on trouve un jātaka semblable. [Le village y est appelé yavakacchaka.

4. Cet épisode a dans le texte pâli le titre de *Questions sur le chemin caché* (channapathapaṇḥo).

tumée. Dans la rédaction paliée tout l'épisode est rapporté très brièvement, comme sous la forme d'un rapide sommaire.

« Lorsqu'on apprit dans la ville, dit la version paliée du récit sacré, que le sage s'était enfui, il s'éleva un grand bruit. Ayant appris sa fuite, Senaka et les autres sages (les ennemis du fugitif) se mirent à dire : Ne vous affligez pas ; ne sommes-nous pas des sages ?

» Sans se l'être dit les uns aux autres ils envoyèrent chacun un présent¹ à Amarādevī (la sainte femme).

» La femme sage prit les présents et dit à chacun : Viens à tel moment. Dès qu'ils arrivèrent, elle leur rasa la tête et les jeta dans la fosse aux eaux sales.

» Après avoir successivement tourmenté les sages, elle les mit dans une corbeille, ayant prévenu le roi et ayant pris les quatre bijoux avec les quatre sages, elle alla au palais du roi, se prosterna devant lui, puis se releva :

» — Roi, dit la femme sage, ce n'est pas le sage Mahoshadha qui est le voleur, voici les voleurs, etc. »

Et la femme sage découvrit alors au roi comment les rivaux de son mari avaient volé les bijoux du roi, les lui avaient envoyés à elle après avoir calomnié son mari innocent².

C'est précisément cet épisode que l'artiste a choisi pour

1. Ces présents étaient les objets volés au roi.

2. Fol. pa ṭhan verso, nagare pi paṇḍito palāto 'ti ekakolāhaḷaṃ jātaṃ senakādayo cattāro pi tassa palātabhāvaṃ natvā mā cintetu mayaṃ kiṃ paṇḍitā 'ti aṇṇamaññaṃ ajānāpetvā 'va amarādeviyā paṇṇakāraṃ pahīṇiṃsu. sā ca tehi pesitaṃ gaḥetvā asukaṇ ca asukavelāya āgacchanta 'ti vatvā te āgate khuramaṇḍe kāretvā gūthakūpe khīpāpetvā mahādukkhaṃ pāpetvā kilāṇjapacehiṃ nipajjāpetvā rañño ārocetvā tehi saddhiṃ cattāri pi ratanāni gāhāpetvā rājanivesanaṃ gantvā rañño vanditvā ṭhita.

deva mahosadhapaṇḍito na coro ime corā etesu hi senako maṇicoro pukkuso suvaṇṇamālacoro kāvindo kambalacoro devindo suvaṇṇapādūcakacoro asukamāse asukadivāse asukadāsīdhitaya asukadāsīyā nāma hatthe imeh' etāni pabeṇakatthāya pesitāni imaṃ paṇṇaṃ passatha attano santakaṃ gaṇḍhatha core ca paṭicchatha devā 'ti cattāro pi jane mahāvippakāraṃ pāpetvā rājanaṃ vanditvā gehaṃ eva gatā.

sujet ; il a reproduit à nos yeux la scène où la femme sage paraît devant le roi et démasque les calomniateurs. Il est difficile de dire pourquoi de tout le cycle de récits connu sous le nom d'Ummaggajātaka c'est précisément ce fait, peu caractéristique et, de plus, si brièvement raconté dans la version pâlie qu'il semble à demi oublié, qui a arrêté l'attention de l'artiste, lequel l'a représenté avec des détails précis. Il se peut que dans la rédaction que lisait ou entendait l'artiste, l'épisode de cette galanterie manquée ait eu dans le cycle entier des récits une importance plus considérable que celle que lui attribue le canon pâli. Il est hors de doute en tout cas que le jātika qu'il a représenté avait un titre en désaccord avec celui que nous fait connaître le canon pâli.

On peut certainement expliquer d'une autre manière le désaccord entre les titres des jātakas représentés à Bharhut et les titres de ceux que l'on rencontre dans la rédaction pâlie. On peut supposer que l'artiste ne lisait pas les récits, mais les entendait de la bouche de moines pieux aux jours des prédications publiques ou se familiarisait avec leurs sujets dans des processions solennelles analogues à celles que Fa-Hian vit plus tard dans l'Inde et décrivit¹. Si c'était de cette manière qu'il apprenait à connaître les récits du canon, l'artiste pouvait en inventer lui-même les titres, mais alors il devient difficile d'expliquer pourquoi la moitié des titres inscrits au-dessus des sculptures de Bharhut s'accordent avec ceux du texte pâli. Ne résulte-t-il pas de ce fait que des titres déterminés existaient déjà à cette époque, mais qu'à Bharhut les artistes représentaient les jātakas d'après un texte qui n'était pas le texte pâli et dont la langue était différente, ainsi qu'il résulte des titres donnés par les inscriptions²?

1. BEAL, *Travels of Fa-Hian*, etc., p. 157.

2. L'origine récente de la partie en prose de la rédaction pâlie ne peut guère faire de doute. Le texte des jātakas conservé aujourd'hui en pâli et édité par Fausbøll consiste en vers et en prose ; il y a des manuscrits de

De l'ensemble de tous les faits rapportés plus haut, il résulte plus que vraisemblablement cette conclusion que ni les inscriptions ni les sculptures de Bharhut ne fournissent aucune indication de l'existence du canon pâli actuel à l'époque où les fidèles bouddhistes ornèrent ce lieu saint. Ces fidèles avaient incontestablement leurs écritures sacrées, mais elles n'étaient pas en langue pâlie et leur contenu s'écartait du texte de Ceylan.

jātakas qui n'ont conservé que la partie en vers* . La partie en prose s'appelle aṭṭhavaṇṇā, c'est-à-dire *commentaire*, on y trouve des citations qui indiquent que l'auteur ou les auteurs distinguaient dans les jātakas le texte (*pāli*) du commentaire (*aṭṭhakathā*) **. Il entendait ou ils entendaient par *texte* la partie versifiée. C'est aussi un point intéressant que la partie versifiée est parfois répétée littéralement dans le Mahāvastu, texte appartenant à la secte des Lokottaravādins, hérétique selon la tradition singhalaise ***. Dans la partie en prose on trouve des renvois au texte d'autres livres canoniques, par exemple le dhammacetiyasutta ****, le petavathu, le vimānavathu *****.

La partie en prose, évidemment, est plus moderne quant à la forme, mais son contenu peut être fort ancien; il ne faut cependant pas étendre cette épithète à tout l'ouvrage et à chaque récit séparément. Le contenu ancien a pu nous parvenir incomplètement et sous une forme fortement altérée.

* Manuscrit appartenant au Musée asiatique de Petersbourg. Un autre semblable se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris.

** pāliyam (*dans le texte*) et aṭṭhakathāsu (*dans les commentaires*) sont des indications que l'on trouve dans *jāt.*, XXI, 1, 2; pālipothakesu (*dans les livres du texte*) est donné comme indication dans *jāt.*, XI, 1; 8, XXI, 8.

*** Voy. par exemple Campakānāgarājājataka.

**** XII, 1, 2.

***** X, 1, 14.

APPENDICE AU CHAPITRE VI

(extrait de l'Udānavaggo).

evaṃ me suttaṃ ekaṃ samayaṃ bhagavā rājagahe viharati veḷuvane kalandakanivāpe. tena kho pana samayena āyasmā ca sāriputto āyasmā ca mahāmoggallāno kapotakandarāyaṃ viharanti. tena kho pana samayena āyasmā sāriputto juṅhāya rattiyā navoropitehi kesehi abbhokāse nisinno hoti aññataraṃ samādhim sammāpajjitvā. tena kho pana samayena dve yakkhā sahāyakā uttarāya disāya dakkhiṇaṃ disaṃ gacchanti kenacid eva karaṇiyena. addasaṃsu kho te yakkhā āyasmantaṃ sāriputtaṃ juṅhāya rattiyā navoropitehi kesehi abbhokase nisinnaṃ. disvā eko yakkho dutiyaṃ yakkhaṃ etad avoca « paṭibhāsati maṃ samma imassa samaṇassa sise pahāraṃ dātun 'ti. » evaṃ vutte so yakkho taṃ yakkhaṃ etad avoca. « alaṃ samma mā samaṇaṃ āsāresi uḷāro so samma samaṇo mahiddhiko mahānubhāvo 'ti » dutiyam pi kho so yakkho taṃ yakkhaṃ etad avoca. « paṭibhāsati-pe-dātun 'ti ». dutiyam pi so yakkho taṃ yakkhaṃ etad avoca. « alaṃ-pe-anubhāvo 'ti. » tatiyam pi kho-pe-anubhāvo 'ti. — aho kho so yakkho taṃ yakkhaṃ anādiyitvā āyasmato sāriputtattherassa sise pahāraṃ adāsī. tāva mahāpahāro ahoṣi apī tena pahārena sattarātanaṃ vā aḍḍhaṃhamaratanaṃ vā nāgaṃ osāreyya mahantaṃ vā pabbatakūṭaṃ padāleyya. aha ca pana so yakkho « ḍayhāmi ḍayhāmiti » vatvā tatth' eva mahānirayaṃ apatāsī. addasā kho āyasmā mahāmoggallāno dibbena cakkhunā visuddhena attikkanta-mānussakena tena yakkhena āyasmato sāriputtassa sise pahāraṃ diyaṃānaṃ disvā yena āyasmā sāriputto ten' upasaṃkamī upasaṃkamitvā āyasmantaṃ sāriputtaṃ etad avoca. « kicci bho āvuso khamaṇiyaṃ kicci yāpaniyaṃ kicci na kiñci dukkhan 'ti ». « khamaṇiyaṃ me āvuso moggallāno yāpaniyaṃ me āvuso moggallāno api ca me sise thokaṃ dukkhan 'ti » « acchariyaṃ āvuso sāriputta abbhutaṃ āvuso sāriputta yaṃ tvaṃ mahiddhiko āyasmā sāriputto mahānubhāvo idha te āvuso sāriputta aññataro yakkho sise pahāraṃ adāsī. tāva mahāpahāro ahoṣi apī tena pahārena

sattaratanam vā aḍḍhaṭṭhamaratanam vā nāgam osāreyya mahantaṃ vā pabbatakūṭaṃ padāleyya » atha ca paṇāyasmā sāriputto evam āha. « khamaniyaṃ me āvuso moggallāna yāpaniyaṃ me āvuso moggallāna api ca me sise thokaṃ dukkhaṃ 'ti ». « acchariyaṃ āvuso moggallāna abbhūtaṃ āvuso moggallāna yāva mahiddhiko āyasmā mahāmoggallāno mahānubhāvo yatra hi nāma yakkhaṃ pi passissati mayaṃ paṇ^c etarahi paṃsupisācakaṃ pi na passāmā 'ti ». assosi kho bhagavā dībbāya sotadhātuya visudhāya atikkantamānussikāya tesam ubhinnaṃ mahānāgānaṃ imaṃ eva-rūpaṃ tathā sallāpaṃ. atha kho bhagavā etam atthaṃ veditvā tāyaṃ velāyaṃ imam udānaṃ udānesi.

yassa selūpamaṃ cittaṃ
 ṭhitaṃ nānupakampati
 virattaṃ rajañivesu
 kopaneyye na kuppati
 tass^c evaṃ bhāvitaṃ cittaṃ
 kuto taṃ dukkham essatiti.

CHAPITRE VII

L'ancien culte bouddhique d'après les bas-reliefs de Bharhut.

1° Le culte bouddhique à Ceylan et dans les sculptures de Bharhut. 2° La légende relative à l'origine du culte. 3° Les bouddhistes laïques. 4° Importance de l'aumône, au point de vue religieux, dans l'Inde ancienne. 5° L'Upāsaka. Explication de ce terme. 6° Importance de l'aumône selon les idées bouddhiques. 7° Les deux espèces de dons. 8° Les dons faits à la communauté et leur importance. 9° Honneurs rendus aux objets sacrés matériels : les arbres sacrés. 10° La roue de la loi. 11° Le stûpa et les reliques.

Parmi les sculptures de Bharhut, il en est quelques-unes qui n'ont pas une importance immédiate et de premier ordre pour l'explication de l'histoire du canon pâli. L'importance de leurs sujets et de leurs inscriptions pour l'histoire primitive du bouddhisme se rattache à un autre ordre de considérations. Ces tablettes de pierre et ces bas-reliefs nous ont conservé une des descriptions les plus anciennes du culte du Bouddha, tant dans la communauté des moines que parmi les bouddhistes laïques.

L'apparition rapide du culte bouddhique, dont témoignent les représentations de Bharhut, est un fait d'une grande importance pour l'intelligence exacte des causes du schisme du bouddhisme ancien, des questions principales qui agitèrent les esprits des bouddhistes à une époque reculée, et de la marche même du développement de toute la doctrine, et c'est pourquoi nous avons jugé nécessaire d'examiner ces sculptures avant de procéder à l'étude critique qui va

suivre des traditions actuellement à notre portée, au sujet du schisme survenu dans l'ancienne communauté bouddhique.

Lorsque le bouddhiste singhalais d'aujourd'hui accomplit son prosternement pieux (*vandanâ*) devant un stûpa, il pense en même temps aux Bouddhas, et dit : « Je m'incline devant les vingt-huit Bouddhas dispensateurs de l'immortalité du *nirvâna*. Qu'ils me protègent éternellement ! » Il pense aux sanctuaires qu'il révère ; savoir : les principaux stûpas de l'île et de l'Inde, l'arbre sacré de la Bodhi et les diverses reliques, en un mot, à tout ce que, selon ses convictions religieuses, « les dieux et les hommes ont honoré ». Il s'adresse aussi dans sa prière à ses grands saints, et inclinant la tête devant eux, il dit : « Qu'ils me protègent éternellement ! »

Ce culte peu compliqué des objets sacrés, consistant surtout en prosternements et en offrandes de fleurs, existait comme le montrent les sculptures de Bharhut, dès une antiquité reculée, à l'aurore du développement du bouddhisme. Dans beaucoup de bas-reliefs sont représentés des adorations de stûpas, d'arbres sacrés, et même de reliques. Les objets du culte représentés à Bharhut sont, à peu d'exceptions près, les mêmes que ceux que nous font connaître les monuments littéraires plus récents : les stûpas, les roues de la loi, les arbres sacrés, les degrés sacrés ; on y voit les symboles des trois objets sacrés ou des trois joyaux¹, et autour d'eux des fidèles avec des offrandes dans leurs mains. Mais ceux qui font toutes ces prières et apportent ces offrandes sont, à en juger par les sculptures de Bharhut, non des moines, mais surtout des laïques. Dans ces bas-reliefs, nous avons le tableau du développement des rites

1. *Buddha-edahilla*, p. 84, 97, 115.

2. En l'absence d'une expression meilleure pour désigner cette représentation incompréhensible pour nous, nous employons ce terme introduit dans l'usage général par les archéologues anglais.

habituels (sāmicikammam¹) que le canon ne décrit pas et que le Vinaya ne prescrit pas. A en juger cependant par les bas-reliefs de Bharhut, et aussi en se fondant sur le témoignage d'anciennes inscriptions dans d'autres sanctuaires bouddhiques, on peut supposer que les rites ordinaires devinrent obligatoires pour les bouddhistes laïques, à une époque très ancienne.

Sur l'origine du culte, les bouddhistes eux-mêmes racontent une légende presque universellement répandue chez toutes les sectes. On comprend aisément que ce renseignement fabuleux n'explique en rien la naissance du culte bouddhique; il ne manque cependant pas d'importance, parce qu'il s'y est conservé des indications claires sur l'endroit, sur le milieu dans lequel, selon les idées bouddhiques, il faut chercher l'origine des honneurs rendus aux restes visibles, matériels, du Bouddha, et de quels motifs intérieurs et moraux sont sortis ces honneurs rendus aux reliques et aux divers objets sacrés.

La légende nous est connue dans plusieurs rédactions; la plus ancienne se distingue par sa brièveté; sa version la plus récente est beaucoup plus étendue et renferme en outre des détails géographiques qui ne sont évidemment pas primitifs et que les bouddhistes des diverses sectes expliquent différemment.

Voici ce que nous apprend la rédaction la plus simple de la légende au sujet des premiers adorateurs laïques. Dans une des semaines qui suivirent immédiatement le moment où le sage de la tribu des Çākyas devint illuminé, en d'autres termes bouddha ou absolument instruit, arriva à l'endroit où il se trouvait une caravane de deux marchands, Tapussa et Bhallika, originaires du pays d'Ukkala.

Une divinité, leur alliée par le sang (dans ses premières renaissances, alors que cette divinité était un simple mortel),

1. cetyavandanādi sāmicikammam. (*Mahācagga-aṭṭhakathā*, fol. 194.)

avait annoncé aux marchands Tapussa et Bhallika : « Le Seigneur, ô vénérables, éclairé pour la première fois, se trouve sous l'arbre Rājāyatana, allez trouver le Seigneur et offrez-lui un gâteau de riz et du miel, cela vous sera utile et bon pour longtemps. »

Tapussa et Bhallika et d'autres personnes allèrent à l'endroit où était le Seigneur, le saluèrent et se tinrent à ses côtés. Se tenant à ses côtés, Tapussa et Bhallika, les marchands, dirent au Seigneur : « Reçois, bien-aimé Seigneur, ce gâteau de riz et ce miel, et cela nous sera pour longtemps utile et bon. » Et le Seigneur se mit à penser : « Les Bouddhas ne reçoivent pas la nourriture directement dans leurs mains, comment recevrai-je le gâteau de riz et le miel? »

Alors apparurent devant l'Illuminé les quatre gardiens du monde dont on a parlé plus haut; chacun d'eux avait à la main un vase de pierre. Ayant reçu dans un de ces vases la nourriture qu'on lui apportait, le Bouddha y goûta.

La rédaction pâlie se termine par l'épisode suivant : « Tapussa et Bhallika... touchant de la tête les pieds du Seigneur, dirent : Bien-aimé, nous nous mettons sous la protection du Seigneur, sous la protection de la loi; reçois-nous, Seigneur, nous, adorateurs laïques, qui nous mettons sous ta protection, de ce jour jusqu'à la fin de notre vie. » Ce furent les premiers adorateurs laïques qui reçurent les deux refuges¹.

Une rédaction développée de la même légende se trouve dans le Mahāvastu. On y trouve entre autres les détails suivants qui manquent dans la version pâlie : « La septième semaine, dit le Mahāvastu², le Seigneur la passa pieusement

1. *Mahācagga*, p. 4. Cf. *The S. B. of the East*, vol. XIII, p. 81 et suiv.

2. Nous ne citons pas le texte sanscrit, l'ouvrage tout entier devant être bientôt édité par SENART.

La forêt Kṣīrikāvana est mentionnée dans la biographie du Bouddha par Aṣvaghōṣa (p. 71). Dans la traduction chinoise, cependant, le nom propre de la forêt manque. Voy. *The S. B. of the East*, vol. XIX, p. 167. Sur les

sans nourriture dans la forêt de Kshirikâ, chez un certain Bahudevataka; ainsi le Seigneur fut sept semaines ou quarante-neuf jours sans nourriture. » Là, en ce lieu, lui apparurent ses premiers adorateurs laïques, les deux marchands sur lesquels la tradition développée donne les détails suivants : « Dans le Nord, il est un endroit nommé Ukkala; de cet endroit étaient Trapusha et Bhallika... ils suivaient cette route, venant du Deccan, avec cinq cents voitures. »

Vient ensuite le récit de leur conversion, qui se termine ainsi : « Le Seigneur leur donna les trois refuges : Allez, dit-il, sous la protection du Bouddha, allez sous la protection de la loi, allez sous la protection de la future communauté (sangha) de ceux qui écoutent le Seigneur. »

Ils reçurent alors la protection du Bouddha, de la loi et du sangha, et ils dirent alors : « Seigneur, nous sommes des marchands, nous allons par divers pays et divers royaumes; il serait bon, Seigneur, que nous eussions quelque chose de visible afin de pouvoir l'honorer. »

Alors le Seigneur ayant arraché avec sa main des cheveux de sa tête les donna aux marchands : « Construisez un stûpa sur ces cheveux; des pierres se présenteront, disposez-les¹. »

stûpas élevés à cet endroit, voy. Fa-Hian, p. 125, et Hionen-Tsang, I, 282. Cf. HARDY, *Manual*, p. 182. Selon la Rajawali, l'endroit s'appelle the Kiripalu forest (*Kiripalu* = *Buchanania latifolia*).

1. AÇVAGHOÛA parle aussi de la prophétie :

चैत्यार्थं नखकेशानि प्राप्य व्याकर्षणं ततः ।

शिलां च प्राप्स्यथ इति वग्मतुस्तौ ततो ऽन्यतः ॥ Cf. :

S. BEAL, *R. L.* p. 240. Finally, he delivered their caravan from its difficulties and presented them (in consequence of their request for some memorial of him) with a hair and fragments of his nails, telling them that hereafter a stone should fall from heaven near the place where they lived, and that there they should erect a pagoda and worship the relics as though they were Buddha himself. On their feeling some doubts, he related to them what had happened when Dipankara was the supreme Buddha (the story of the five-stalked flower) and how the Devas had taken his hair after he had become a recluse, and erected a pagoda over it in the Heavens: after this they took the relics with joyful heart and departed.

Cet épisode de la distribution des reliques et du commencement de leur culte qui n'est pas rapporté dans le canon pâli, se trouve cependant dans le commentaire sur le Mahāvagga. Les marchands, selon ce commentaire, après avoir reçu le symbole de la foi bouddhique, c'est-à-dire les trois refuges, et être ainsi devenus les fidèles du Bouddha dirent : « O bien-aimé, que devons-nous adorer, que devons-nous servir? »

Le Seigneur se toucha la tête et des cheveux restèrent dans sa main, et il leur donna ces cheveux en leur disant : « Conservez-les! »

Ayant reçu les cheveux sacrés, pleins de joie et d'allégresse, comme arrosés d'immortalité, ils s'en allèrent¹.

Selon une autre rédaction pâlie, transmise dans une biographie détaillée, certainement récente, du Fondateur, les marchands, après avoir reçu les cheveux sacrés, les enfermèrent dans une boîte d'or et les apportèrent dans leur ville d'Asitanjana, où ils construisirent au-dessus un stûpa².

Les détails géographiques conservés dans la tradition du Sud, si on peut s'exprimer en ces termes quand il s'agit du canon pâli, sont en désaccord avec les allégations du Mahāvastu. Ce dernier livre parle d'un endroit du nom de Keçathali où les marchands construisirent alors un « stûpa de cheveux ». « Ayant coupé ses ongles, dit plus loin le même texte, le Seigneur les donna aux marchands. Il y a une ville de Vâluka; ils y élevèrent un stûpa d'ongles; il est un lieu dit Çiluja, ils y dressèrent une pierre, et cette pierre avait été jetée là miraculeusement par la main du Seigneur. »

Les diverses traditions, qui joignent aux reproductions de

1. te evaṃ upāsakabhāvaṃ paṭivedetvā bhagavantaṃ āhaṃsu kassa'dāni bhante ambehi aṃṃ paṭṭhaya abhiyādanaṃ paccuṭṭhānaṃ kātabbā'ti bhagavāsisāṃ parāmasi keśā hatthe laggāṃsu te keśāṃ adāsi ime tumhe parihara-thā'ti te kesadhātuyo labhivā amatena evābhisittā haṃṃhatuṃbā bhagavantaṃ vanditvā pakkamāṃsu. (*Mahācagga-aṭṭhakathā*, fol. 14.)

2. Voy. l'appendice B au chap. V, p. 134.

la légende des détails géographiques différents, leur donnent des interprétations discordantes.

Les marchands, d'après toutes les rédactions, étaient originaires d'Ukkala ou Utkala, c'est-à-dire du pays d'Orissa; ayant reçu des objets sacrés des mains du Bouddha, ils retournèrent chez eux et y construisirent un stûpa. D'après le sens immédiat de la légende, il faudrait chercher cette pieuse construction dans l'Orissa où, comme on sait, était conservée jadis une des grandes reliques bouddhiques, la dent sacrée. Mais les traditions qui nous sont parvenues affirment autre chose et assignent le premier en date des stûpas construits au-dessus de reliques à des contrées situées hors de l'Inde. Des traditions, appartenant peut-être à des sectes différentes, placent le même sanctuaire aux extrémités opposées du monde bouddhique. Les marchands Tapussa et Bhallika, dit la première tradition, étaient originaires du Pegou, et le stûpa qu'ils construisirent se trouve encore aujourd'hui à Rangoun. L'âge de cette tradition ne peut être déterminé à présent, en l'absence de toute donnée certaine sur la date où commença la construction du stûpa de Rangoun¹. L'origine de la tradition du Nord aussi est obscure; elle se trouve dans les Mémoires d'Hiouen-Thsang, qui vit les stûpas construits au-dessus des cheveux et des ongles sacrés aux environs de Balkh, dans la ville de Poli (Váluka²?).

Cette légende montre clairement que, selon la croyance des bouddhistes, le culte des reliques a commencé parmi les fidèles laïques; ils demandèrent au Bouddha de leur donner quelque objet matériel, visible, auquel ils pourraient adresser leurs prières. Ce sont encore des laïques, selon d'autres légendes, qui, à la mort du Fondateur, se partagèrent ses reliques et commencèrent à élever au-dessus des stûpas, c'est-

1. L'histoire du stûpa de Rangoun est donnée dans le *British Burma Gazetteer*, II^e part., p. 633 et suiv.

2. *Mémoires*, 1, 39.

à-dire à construire des lieux de prière. Ces légendes, on le comprend, n'expliquent d'une manière complète ni l'origine, ni le développement du culte des reliques, mais en établissant une liaison entre la naissance de ce culte et l'apparition des fidèles laïques, elles fournissent quelque indication utile : elles montrent où il faut chercher l'explication du culte bouddhique, dans quelles croyances primitives communes à tous les peuples aryens.

Sans toucher pour le moment à la question de l'origine du culte bouddhique, nous allons nous efforcer d'indiquer son importance dans la vie du fidèle laïque et dans l'histoire primitive du bouddhisme.

Les croyants qui distribuaient des aumônes apparurent, selon toute vraisemblance, en même temps que commença la prédication bouddhique, avec les premiers adeptes qui suivirent le Fondateur. Sans appui du dehors, sans dons offerts par ceux qui vivaient dans le monde, il est difficile de se représenter comment aurait pu vivre la communauté des ascètes mendiants. D'abord, sans doute, les dons leur venaient non seulement de ceux qui croyaient la parole du Bouddha propre à procurer le salut, mais encore de gens fermement convaincus en général de la haute valeur morale de toute aumône quel qu'en fût le destinataire. L'aumône était donnée au mendiant sans qu'on se préoccupât aucunement de la secte à laquelle il se rattachait; toute générosité était bonne et attirait à son auteur une grande récompense. En vertu de cette doctrine commune à toute l'Inde, il était très naturel que l'aumône fût faite au fils des Çâkyas même par des hommes qui n'admettaient pas la sainteté de la doctrine de Çâkyamouni.

Selon les idées brahmaniques qui avaient cours avant l'apparition du bouddhisme, l'aumône était considérée comme un acte religieux d'une haute importance¹; les dons

1. GAUTAMA, V, 18 et suiv.

étaient dits *dharmya*, religieux. Chacun d'eux entraînait une récompense. Il est vrai que les légistes brahmaniques soutenaient que la récompense n'était pas grande pour les dons faits à d'autres qu'à des brahmanes; mais ils prescrivaient cependant de faire l'aumône à tout le monde. On devait donner de l'argent à celui qui en demandait pour son précepteur, pour un malade, pour un mariage, pour l'accomplissement d'un sacrifice, à un voyageur, etc. A un mendiant il fallait donner de la nourriture, c'était un péché que de refuser l'aumône. Il existait une opinion d'après laquelle le refus d'un don à un pieux brahmacârin, entraînait l'anéantissement de tous les mérites moraux qu'avaient obtenus auparavant les sacrifices, les aumônes, les offrandes, etc.¹.

Les ascètes bouddhiques, dès leur apparition, entrèrent tout naturellement dans la catégorie de ces pieux voyageurs, observateurs des vœux de chasteté et de tempérance que tout homme vertueux, selon les idées communes à toute l'Inde, avait le devoir de soutenir de ses aumônes.

Mais dès l'époque d'Açoka le Grand se montrent des upâsakas qui ne sont pas seulement des distributeurs d'aumônes en général, mais qui sont des fidèles bouddhistes laïques. Le roi, dans son édit de Bairat, exprime le désir que ces laïques, de même que les moines, apprennent, c'est-à-dire écoutent et gravent dans leur mémoire la bonne parole du Seigneur.

L'upâsaka était le fidèle laïque. Il ne se contentait pas d'être vertueux et de faire libéralement l'aumône, mais encore confessait un certain symbole de sa foi. On exigeait de lui qu'il acceptât les trois refuges, et il était obligé d'observer les cinq commandements; le bouddhiste, pour se conformer à la loi morale, devait : 1° ne tuer aucun être vivant; 2° ne pas voler; 3° ne pas vivre dans le péché; 4° ne pas mentir; 5° ne pas s'enivrer. Il lui était interdit de faire

1. Âp., I, 1, 3, 26.

commerce de cinq choses : 1° des armes ; 2° des hommes ; 3° de la viande ; 4° des liqueurs fortes, et 5° du poison¹.

Celui-là seul est considéré comme un upāsaka vertueux qui satisfait à ces exigences morales. Dans ces commandements et ces vœux, cependant, il n'est rien de spécial au bouddhisme ; le mensonge, le vol, l'ivrognerie étaient aussi considérés comme des péchés par les légistes brahmaniques ; ne pas tuer d'êtres vivants était une des obligations du brāhmane, selon Gautama². Pour le meurtre des divers animaux les brāhmanes aussi imposaient diverses pénitences publiques³. Gautama cite en outre une série de marchandises dont le brāhmane ne devait pas faire négoce ; il désigne entre autres la viande, le poison, le bétail destiné à l'abattoir, les hommes, etc.⁴.

Ce n'était pas seulement l'observation des cinq comman-

1. ko tu upāsako nāma kena upāsako iti | vuccatī assa silaṃ kiṃ ko ājiv vipatti ca ||

kā sampatti paṇ'etassa iti ce kathayāmaṃ ahaṃ | gahaṃho pana yo koci bud-dhādiratanāttaye ||

gato ahoṣi saraṇaṃ eso vutto upāsako | paṇātipātā virato adinnādāna-samyamo ||

micchācārā virāmo ca viratābbhūtavācāno | majjapaṇā ca virato eso 'hu silavā iti ||

paṇca micchavaṇijjā tu paḥāya so upāsako | dhamm 'eva jīvikam 'kāsi esā ājivasampadā ||

katame paṇca vaṇijjā iti ce kathayāmaṃ ahaṃ | satthavaṇijjakā c'eva sattava-ṇijjakāpi ca ||

maṃsavaṇijjakā c'eva majjavaṇijjakāpi ca, visavaṇijjakā c'eva ete paṇca vaṇijjakā ||

upāsakena saddhena akattabbānivattitā | tattha āvudhabhaṇḍan tu katamo vā kāritaṃ pi vā ||

yena kenaci laddhaṃ vā vikkayo n'eva vaṭṭati | sattavaṇijjakā nāma mā-nussānaṃ'va vikkayo ||

maṃsavaṇijjakā nāma migasūkaraādibe | posetvā maṃsaṃ vaḍḍhetvā vikkayo yeva vuccati ||

majjavaṇijjakā nāma majjaṃ katvāna vikkayo | visavaṇijjakā nāma yo-ṣetvāna viṣaṃ pana | vikkayo naṃ gahetvāna esā visavaṇijjakā || *L. p. s.*

2. IX, 73.

3. GAUTAMA, VII, 8 et suiv.

4. GAUTAMA, XXII, 18 et suiv.

dements qui pouvait faire du laïque un vrai bouddhiste; on lui permettait d'ailleurs d'observer, non tous les cinq commandements, mais seulement trois ou quatre d'entre eux¹. Mais en les observant même tous les cinq, il tendait néanmoins vers un idéal moral qui n'était pas spécialement bouddhique et tracé dans les longs développements des sâtras bouddhiques, mais qu'exposaient déjà les aphorismes concis des législateurs brahmaniques.

Le laïque devenait bouddhiste en acceptant les trois refuges : le Bouddha, sa loi et sa communauté². Le fait d'avoir accepté les trois refuges, formait le lien entre l'homme qui vivait dans le monde et la communauté des moines; cela donnait une teinte particulière à toute son activité morale et un tour bouddhique original à sa manière d'envisager les choses.

L'idéal du laïque vertueux, selon les idées bouddhiques, consistait à remplir les devoirs qui découlaient du fait d'avoir accepté le symbole de la foi bouddhique. Voici l'énumération de ces devoirs :

1. Celui qui donne constamment à ceux qui en sont dignes la nourriture, la boisson, des vêtements, des chars, des guirlandes, des parfums, des onguents, des lits, des habitations, des lampes ;

2. Celui qui, ayant dignement accompli la bonne œuvre de l'aumône, observe encore constamment et sans écart les cinq commandements ;

3. Qui, le quatorzième jour, le quinzième et le huitième jour de la pleine lune, la veille (de ces jours) et le

1. एकदेशकारी । य एकं शिलापदं रत्नति ॥ प्रदेशकारी यो द्वे रत्नति ॥ षड्रूपस्कारो यस्त्रीणि चत्वारि वा रत्नति ॥ परिपूर्णाकारी यः पञ्चापि रत्नति । स तत्कारोत्पुक्त इति ॥

A. k. c., 184.

2. . . . शरणगमनेर्विना न स्यादुपासक इति. A. k. c., 184 verso.

jour suivant¹, ayant observé les huit commandements²,

4. Accomplit l'uposatha, qui reste toujours vertueux, qui accomplit ainsi toute sa vie tout ce qui est bien,

5. Cet homme, quittant le monde, ira au ciel. Au ciel, ceux qui aiment la jouissance goûtent le bonheur.

6. Les généreux goûtent les fruits de l'aumône, et tous ceux qui ont aimé le bien et ont soif de joie.

7. Ceux qui plantent des jardins, défrichent des forêts, construisent des ponts ou des abris sur les chemins, creusent des puits, et ceux qui donnent des habitations,

8. Nuit et jour constamment s'accroît leur mérite. Fidèles à la loi et vertueux, ils vont au ciel.

9. Là, dans le ciel, ceux qui ont aimé la jouissance goûtent le bonheur; les généreux goûtent les fruits de l'aumône.

1. pāṭihāriyapakkhaṇaṃ 'ti idaṃ pana aṭṭhamūposathassa paccuggamaṇānugamaṇavasena sattaminavamiyo cātuddasipaṇṇāsināṃ paccuggamaṇānugamaṇavasena terasi pāṭipade sandhāya vuttaṃ. *Nemijātakaṃ*, 97.

Cf. *Vimānucattuvaṭṭhakaṭṭhā*, I, 15, 6.

pāṭihāriyapakkhaṇaṃ cā'ti pāṭihārapakapakkhaṇaṃ cātuddasipaṇṇāsināṃ yathākkamaṃ ādīto antato cā 'ti pavesaniggamaṇavasena uposathasilassa pāṭihāritabbaṃ pakāhaṇaṃ ca terasipāṭipadasattaminavamisū vā'ti attho; voy. CHILDERS, p. 618.

2. Sur les huit prescriptions au moment de l'uposatha. voy. OLDENBERG *Buddha*, p. 392, note.

Avec la citation de l'*Āṅguttaranikāya* qu'on y trouvera, cf. les vers suivants :

तत्रैवं पञ्चशितागाथा ।

मारुणाञ्चौरिञ्चाञ्चापि परपत्नीं मृषावचः ।

त्यजामि सर्पवत्सर्वपद्मं मद्यमेव च ॥

तत्रैवं पोषधगाथा ।

न सन्नं घातयिष्यामि न कुरिष्ये परस्वकं ।

ब्रह्मचर्यञ्चरिष्यामि वर्जयिष्ये मृषावचः ।

प्रमादापत्तनं मद्यं न पश्यामि कदाचन ।

नृत्पगीतविभूषाञ्च वर्जयिष्यामि सत्सवान् ।

ऊचैः शय्यां मृदाशय्यां विवालेगपि च भोजनं ।

एवं पोषधमष्टाङ्गमर्हतामनुशिताया ॥

10. Celui qui plante des arbres sacrés (bodhi), les arrose d'eau, élève ou fait élever des images des bouddhas,

11. Celui qui reçoit lui-même l'ordination ou engage un autre à la recevoir et étend les limites de la communauté,

12. Celui qui, désirant ardemment le bien, désigne aux moines une limite pour l'accomplissement de l'uposatha et des autres rites, construit respectueusement un vihâra,

13. Et les autres qui apportent avec respect à la communauté des moines un kathina, ou mille lampes ou mille fleurs,

14. Un parasol, un étendard, un drapeau, et ceux qui accomplissent l'adoration : tous ceux-là ayant fait le bien, ayant donné l'aumône, vont au ciel.

15. Et là dans le ciel, ceux qui goûtent le bonheur aiment la jouissance; le généreux goûte les fruits de ses dons.

16. Celui qui dresse une table pour les invitations à la pleine lune, au jour de l'uposatha, qui, au temps froid, donne du bois,

17. Celui qui en chemin apercevant des moines, respectueusement, avec une pensée d'amour, joint les mains en signe de respect,

18. Regardant d'un regard plein de foi, et d'amour et de respect, va dans le vihâra, et là, trouvant dispersées par le vent,

19. Les fleurs offertes au Bouddha, les recueille avec soin, les choisit et les met en ordre, témoigne son respect et s'en va;

20. Tous ces hommes vont au ciel et jouissent d'une grande félicité.

21. Les pauvres, qui ont la foi, qui ont donné l'aumône, une fleur de myrobalan, un petit morceau de sucre, etc., vont au ciel, et là jouissent d'une grande félicité¹.

Les devoirs du laïque croyant, dont parle si longuement le texte pâli qu'on vient de citer, consistaient : 1° en des

1. Le texte se trouve dans l'appendice A.

aumônes généreuses, faites surtout et même presque exclusivement à la communauté des moines; 2° en la construction de stûpas, la plantation d'arbres, l'érection d'images du Bouddha et l'ornement des sanctuaires; 3° dans le prosélytisme.

Les fidèles croyaient qu'ayant accompli toutes ces œuvres, ils iraient après leur mort en un lieu d'où la douleur était absente¹. Au ciel, pensaient-ils, les généreux goûtent le bonheur²; là, leur sont préparées des demeures qui brillent comme la lune dans un ciel sans nuages³. Un don fait avec foi au Bouddha ou à un moine ne pouvait rester sans résultat⁴. Dans un but d'édification et pour pousser à la libéralité, on racontait, dans ce milieu croyant, des légendes de visions et d'apparitions de bienheureux. Le sort des bienheureux, croyaient les auditeurs de ces récits, était la récompense de l'aumône, de la vertu ou du culte⁵. Un homme était allé au ciel pour avoir, avec sa femme, construit un asile pour les saints, leur avoir donné avec foi à

1. sāhaṃ tatth'eva gacchāmi
yattha gantvā na socare 'ti. V. c., II, 3, 5, 112.
2. saggam gacchanti dāyakā. V. c., II, 4, 9, 13.
sagge modanti dāyakā. *Ibid.*, II, 4, 12, 31.
3. IV, 2, 4, 1. caṇḍo yathā vigatavalābake nabhe
obhāsayaṃ gacchati antalikkhe
tath' ūpamaṃ tuyham idaṃ vimānaṃ
obhāsayaṃ tūṭhāti antalikkhe.
tattha *cimānānti* visūṭhamānāni devatānaṃ kiṇānivāsaṭṭhānāni tāni hi
tāsaṃ sucaritakammānubhāvena nibbattāni. V. c.
4. 10. n'atthi citte pasannamhi
appakā nāma dakkhiṇā
tathāgate vā sambuddhe
atha vā tassa sāvake. V. c., II, 4, 9.
bahūnaṃ vata atthāya
uppajjantū tathāgatā
dakkhiṇeyyā manussaṇaṃ. V. c. II, 4, 12, 31.
5. V. c., III, 1, 14, 25. dānassa te idaṃ phalaṃ.
atho silassa vā pana
atho aṅjalikammaṃ
taṃ me akkhāhi pucchito.

manger et à boire, et avoir distribué de riches offrandes¹.

Un autre, sur un chemin sans forêts, construisit un passage, planta des arbres de jardin, aima les hommes vertueux, fit de grandes aumônes, et pour ces bonnes actions devint habitant du ciel².

Une pauvre femme donna une fois un petit morceau de sucre à un mendiant qui passait, et pour cela fut jugée digne du bonheur céleste. « J'étais, raconte une apparition, belle-fille dans une famille de pêcheurs, au milieu de gens infidèles, avares; j'étais croyante et vertueuse, toujours joyeuse de partager. Il vint un jour chez nous un ascète; pleine de foi, de mes propres mains je lui donnai un gâteau.

» Ma belle-mère me réprimanda : « Femme effrontée, dit-elle, tu n'as pas voulu me demander, tu as donné de toi-même. »

» Dans sa colère, ma belle-mère me frappa avec un pilon, me brisa la clavicule, m'assomma. Je ne pus vivre plus longtemps³. »

1. V. e., IV, 2, 4, 5. ahañ ca bhariyā ca manussaloke
upassayañ arahato adamha
annañ ca pānañ ca pasannacitto
sakkacca dānañ vipulañ adamha.
2. ahañ manussesu manussabhūta
vivane pathe saṅkamaṇaṇaṇa akāsiṇa
ārāmarukkhaṇi ca ropayissaṇa
piyā ca me silavanto abesaṇa
sakkacca dānañ vipulañ adāsiṇa. V. e., IV, 3, 3, 5.
3. II, 1, 1, 5 et suiv.
ahañ manussesu manussabhūta
purimāya jātiyā manussaloke
dussile kule suṇisā ahoṣiṇa
asaddhesu kadariyesu
ahañ saddhā silena sampanna
saṇvibhāgaratā sadā.
.....
samaṇo āgato idha
tassa adās 'ahañ pūvaṇa
pasanna sehi paṇihi.
7. iti 'ssā sassū paribhāsi

Il se peut que l'image d'une de ces généreuses et saintes femmes, devenues déesses après leur mort, nous ait été conservée sur l'un des piliers du côté sud du stûpa de Bharhut, où est représentée *Sirimâ devatâ*¹. D'ailleurs, la description de la déesse Sirimâ, que donne le *Vimânavatthu*, diffère notablement de la sculpture de Bharhut. Le texte pâli s'exprime ainsi sur la déesse : « Tes chevaux attelés, ornés magnifiquement, forts et rapides, vont par le ciel, baissant la tête; cinq cents chars enchantés marchent derrière toi, et des chevaux poussés par les cochers. »

« Et dans un char magnifique, elle est couverte de parures; elle brille comme le feu au-dessus de l'eau². »

Les dons faits au sangha ne s'inspiraient pas uniquement d'un sentiment égoïste; ce n'était pas seulement pour se préparer après sa mort une demeure au paradis ou obtenir le succès d'une affaire quelconque dans cette vaine

avinitâ tuvaṃ vadhu
na maṃ tvaṃ pucchitum icchi
samaṇassa dadāmi 'ahaṃ.

8. tato me sassu kupitā
pahāsi musalena maṃ
kūṭāṅgacchī avādhi maṃ
nāsakkhiṃ jivitum ciram.
9. sāhaṃ kāyassa bhedā ca
vip̄pamuttā tato cutā
tāvatiṃsānaṃ devānaṃ
upapannā sahaḃyatāṃ

ettha kūṭan'ti aṃsakūṭaṃ vuttaṃ purimapadalopena kūṭapadam evā aṅgan
'ti kūṭāṅgaṃ taṃ chindanīti kūṭāṅgacchī (*atthakathā*).

1. *Stûpa of Bharhut*, p. 20, 22, planche XXIII, 1.

2. 1. yuttā ca te parāmaalaṅkatā hayā
adhomukha aghasigamā bali jāvā
abhinimmitā pañca rathasatā ca
te anventi taṃ sārathicoditā haya
2. sā tūṭhātī rathavare alaṅkatā
obhāsayaṃ jaḷam iva jotipāvako. V. v. I, 1, 16.
6. nagantare nagaravare sumāpīte
paricārikā rājavaraṃ sirimato
nacce gīte paramasikkhitā ahuṃ
sirimā 'ti maṃ rājagahe avedimsu. V. v. I, 1, 16.

existence d'ici-bas que l'on faisait l'aumône¹ : les offrandes avaient, selon les idées bouddhiques, une portée bien plus haute. Un don quelconque, fait au sangha, sauvait même les morts; les enfants faisaient l'aumône, ornaient un stûpa pour leur père ou leur mère, et en général pour leurs parents défunts. Les morts sont appelés, dans les écrits bouddhiques, « ceux qui subsistent à l'aide de dons ». Un don fait en mémoire d'un mort le délivrait d'une mauvaise renaissance².

Toutes les bonnes œuvres du laïque croyant se partageaient en deux classes; elles étaient matérielles ou immatérielles, *aupadhikâni* ou *nirauadhikâni*.

« Les hommes qui font des sacrifices, qui ont en vue le bien, qui font le bien matériel, dans quelles circonstances leur aumône est grande en résultats, cela le Bouddha me l'a expliqué, lui qui sait la rémunération des œuvres, les résul-

1. Voy. par exemple sur l'*accakaccara* et les occasions où les laïques distribuaient des robes aux moines, *Prâtimokṣa-Sūtra*, 82, *The S. B. of the East*, XIII, 29, note. Cf. *Milindapañha*, 212, 240 et suiv.

2. Voy. l'inscription de Bharhut, plate LVI, 29. Cf. aussi quelques inscriptions à *Kanheri*, par exemple 9, 16, ou à *Kuda*, 7, 8, 9, à *Nāsik*, 79, d. p. s. III, les pretas sont appelés : *paradattupajivino*, *ibid.*

ñāthi dinnakaṃ dānaṃ
anumoditvā 'va muccare ||

Ibid.

aññātaṃ anātho 'haṃ
natthi me koci dāyako ||

Ibid.

aññātākā ñātākā vā
tesaṃ uddissa denti ye
yadi petānumodanti
taṃ tesaṃ upakappati.

Cf. aussi le récit de l'aumône en souvenir d'une mère.
sāriputtattherassa mātu peticatthu.

7. mātoyā vacanaṃ sutvā
upatisso 'nukampako |
āmantayi moggallānaṃ
anuruddhañ ca kappinaṃ ||

8. catasso kuṭṭyo katvā
saṅghe cātuddise adā |
kuṭṭyo annaṃ pānañ ca
mātu dakkhiṇaṃ ādisi ||

tats des dons et les circonstances où l'aumône est grande en résultats.

» Celui qui donne à la communauté, dit plus loin le même texte; celui-là donne bien, sacrifie bien, fait bien une ofrande. Le don fait au sangha est grand en résultats; il est glorifié par ceux qui connaissent le monde'. »

On compte sept actions matérielles pures :

1° Le don d'un jardin à la communauté universelle; 2° la construction dans ce jardin d'un vihâra; 3° le don fait à cette place, de couches et de sièges, c'est-à-dire de grabats, de bancs, de lits, de tapis, de coussins; 4° l'établissement en cet endroit d'une table ouverte; 5° les dons aux voyageurs ou à ceux qui viennent et s'en vont; 6° les dons aux malades et à ceux qui s'occupent d'eux; 7° donner place à table à celui qui est exposé aux intempéries, c'est-à-dire au froid, au vent, à la pluie.

Les sept œuvres pures immatérielles sont les suivantes :

1° Un croyant ou une croyante apprenant que le Tathâgata

1. *A. k. c.*, 174. उपधिराहमविकारादि । तत्रभावमौपधिकं । तस्योपधेरभाव-
त्रिपयधिकं ॥ *opadhikan* 'ti upadhi nâma khandhâ upadassa (?) karanasilaṃ
upadhipayojanaṃ 'ti opadhikaṃ attabhâvajanaṃ paṭisandhiyâ vaṭṭi vipâka-
dâyaṃ dânaṃ, V. v.

2. 20. yajamânânaṃ manussânaṃ
puññâpekkhânaṃ pâpinaṃ |
karotaṃ opadhikaṃ puññaṃ
yattha dînaṃ mahapphalaṃ ||
21. taṃ me buddho viyâkâsi
jânaṃ kammaphalam sakaṃ ||
vipâkaṃ saṃvibhâgassa
yattha dînaṃ mahapphalaṃ ||
22. cattâro ca paṭipannâ
cattâro ca phale ṭhitâ |
esa saṅgho ujubhûto
paññâsilasamâhito ||
.....
25. tesam sudinnaṃ suhutaṃ suyiṭṭhaṃ
ye saṅghaṃ uddissa dadanti dânaṃ |
sâ dakkhiṇâ saṅghagatâ paṭiṭṭhita
mahapphalâ lokavidûhi vaṇṇitâ || V. v. II, 3, 6.

ou son disciple est arrivé dans le voisinage et y vit, se réjouit d'une joie grande et pure et exempte de passion; 2° apprend que l'un ou l'autre veut venir, etc.; 3° ou qu'ils sont en route pour cet endroit; 4° qu'ils y sont arrivés; 5° et va les voir; 6° écoute la prédication; 7° ayant écouté la prédication, reçoit les trois refuges et les commandements¹.

Toute aumône faite au sangha était considérée comme un don fait au Bouddha et un hommage qui lui était rendu²; cette signification du don s'exprimait symboliquement dans le rite de la donation. La robe rouge et jaune dont s'enveloppait le moine bouddhiste est l'étendard du salut arboré par les Bouddhas³. Le moine est au-dessus de toute puissance laïque : celle-ci ne le juge même pas pour ses crimes⁴; c'est un péché grave que de lui enlever ce qui lui a été donné⁵ parce que

1. Le texte sanscrit se trouve dans l'appendice B.

2. Celui qui donne au sangha, celui-là honore le Bouddha. Cette proposition est exposée dans *Milindapaṇḥa*, p. 240.

3. श० स०, f. 44.

सर्वबुद्धैरधिष्ठितोऽयं मोक्षधरो यदुत रक्तकायावस्त्रमिति ॥

4. नितिर्गर्भसूत्र ap. शि० स० f. 44.

तस्माद्यो मनोद्दिश्य प्रव्रजितः शीलवां दुः शीलो वा तस्य नानुज्ञानामि चक्रवर्तिरा-
ज्ञामपि यन्मोद्दिश्य प्रव्रजितस्य सद्धर्मेषां काले दण्डं प्रकुरे वा दातुं चारुके वा प्र-
तेषु । अङ्गमङ्गविकर्तनं वा कर्तुं जीवितादा व्यपरोषणं कर्तुं किं पुनरुद्धर्मण ॥ ...

5. चाकण्यगर्भसूत्र ap. शि० स०, f. 38.

पञ्चेमाः कुलपुत्र तत्रियस्य मूर्धाभिषिक्तस्य मूलापत्तयः । याभिर्मूलापत्तिभिः तत्रियो
मूर्धाभिषिक्तः सर्वाणि पूर्ववरोपितानि कुशलमूलानि मोषयति । वस्तुपातितः पाराजि-
क्तः सर्वदेवमुन्यमुखेभ्यो ऽपायगामी भवति ॥

कतमाः पञ्च । यः कुलपुत्र मूर्धाभिषिक्तः स्तौपिके वस्त्रपरकृति साङ्गिके वा चातु-
र्दिशासाङ्गिके वा नियतितं वा । स्वयं वापरकृति रारयति वा । इयं प्रथमा मूलापत्तिः ।

यः पुनरुद्धर्म प्रतिपत्तिं श्रावकनिर्याणभाषितं वा प्रत्येकबुद्धनिर्याणभाषितं वा मत्ता
याननिर्याणभाषितं वा प्रतिपत्तिं प्रतिषेधयतीयं द्वितीया मूलापत्तिः ।

यः पुनर्मा बोद्दिश्य शिरस्तुण्डमुण्डः कायावस्त्रप्रावृतः शिलाधारी वा ऽशिलाधारी
वा तस्य दुःशीलस्य वा शीलवतो वा काषायानि वस्त्राण्यपरकृति अपरकृति गृह्णन्
वा करोति काले दण्डः प्रकृति चारुके प्रतिपत्तिं जीवितेन वा विषोन्नयतीयं तृतीया
मूलापत्तिः ।

ce qu'on lui donne est comme donné au Bouddha en personne, ce qui est aliéné au profit de la communauté lui est remis devant le caitya qui dans le cas actuel est le symbole du Bouddha lui-même'.

Les obligations religieuses du bouddhiste, comme nous l'avons vu plus haut, ne consistaient pas seulement à faire l'aumône à la communauté du Bouddha; il ne se bornait donc pas à honorer le Bouddha, mais devait encore accomplir d'autres cérémonies de son culte.

Il le servait en priant devant les divers objets que l'on conservait de lui, en les honorant par des offrandes, en priant

यः पुनः तत्रियः संवित्थ्य मातरं व्रीचिताद्यपरोपयति पितरमर्हसं भगवच्छ्रावकं वा व्रीचिताद्यपरोपयति समयं वा सङ्घं भिनति तद्यागतस्यार्हतः सम्यक्संबुद्धस्य संवित्थ्य उष्टचित्तो रुधिरमुत्पादयति ॥ एभिः पञ्चभिरानस्यैः कर्मभिरन्यतरान्यतरं कर्मोत्पादयतीपञ्चतुर्थी मूलापतिः ।

यः पुनः तत्रियोऽस्तेत्वादी भवति परलोकोपेतकः । दशकुशलां कर्मपदां समादाय वर्ततेऽन्याश्च बहूँ मन्त्रां दशस्वकुशलेषु कर्मपदेषु समादापयति विनयति निवेशयति प्रतिष्ठापयतीयं पञ्चमी मूलापतिः ॥ पे ॥ यः पुनर्यामभेदं व्रणपद्भेदं नगरभेदं राष्ट्रभेदं करोतीयं मूलापतिः ॥ पे ।

1. pubbe buddhapamukhassa ubhato saṅghassa dānaṃ denti bhagavā majjhe nisidati dakkhiṇaṭṭha bhikkhū (vā)mato bhikkhuniyo nisidanti bhagavā ubhinnaṃ saṅghatthero tadā bhagavā attanā laddhapaccaye attanāpi paribhūjati bhikkhūnaṃ pi dāpeti.

etarahi pana paṇḍitamānussa sadhātukaṃ paṇiṃṃ vā cetiyāṃ vā ṭhapetvā buddhapamukhassa ubhato saṅghassa dānaṃ denti.

paṇiṃṃ vā cetiyassa vā purato ādhāraṃ pattaṃ ṭhapetvā dakkhiṇodakaṃ datvā buddhānaṃ demā'ti tatha paṭhamaṃ khādaniyaṃ bhojanaṃ denti. vihāraṃ vā āharitvā idaṃ cetiyassa demā'ti piṇḍapātaṇ ca mālagandhādini ca denti.

tatha kathaṃ paṇipajjitabban 'ti.

mālagandhādini tāva cetiye āropetabbāni. vatthehi patākā telena dipā kātabbā.

piṇḍapātamadhuphāṇitādini pana yo nibaddhacetiyaṃ jaggaṃ hoti pabbajito vā gahaṅgho vā tassa dātabbāni.

nibaddhajaggake asati hāpattāṃ ṭhapetvā vattaṃ katvā paribhūjitaṃ vaṭṭati. upakāṭṭhe kāle bhūjitaṃ pacchāpi vattaṃ kātum vaṭṭati yeva.

mālagandhādisu ca yaṃ kiñci idaṃ haritvā cetiyapūjaṃ karothā'ti vutte dānaṃ pi haritvā pūjetabbāṃ.

devant tout ce qui est compris sous le nom général de reliques ; il honorait le Bouddha en se prosternant en prières devant les symboles de sa science universelle ou les représentations symboliques de sa loi ; c'est ainsi que les sculptures de Bharhut nous montrent par exemple le culte des arbres sacrés ou de la roue de la loi.

Le culte de l'arbre sacré est reproduit plus d'une fois dans les sculptures de Bharhut. On y trouve des représentations de quelques-uns de ces objets sacrés (voy. pl. XXIX et XXX) entourés de fidèles porteurs d'offrandes : autour des arbres se trouvent des constructions, des autels, des enceintes avec des tourelles ; des guirlandes y sont suspendues, etc. En un mot, nous trouvons là des détails de ce culte que décrivent les textes pâlis et qui subsiste encore aujourd'hui parmi les bouddhistes¹.

L'un des arbres sacrés, l'arbre de Vipasyin, est entouré de toute une foule de fidèles laïques : les uns sont représentés avec des guirlandes dans leurs mains, d'autres avec des fruits ou des fleurs, et leurs mains sont élevées. Le fidèle est représenté comme s'il jetait quelque chose en l'air². De semblables figures se rencontrent aussi auprès d'autres arbres sacrés. Il est clair que nous avons là la représentation

1. Cf. avec ce que représentent les bas-reliefs de *Bharhut* la description suivante du culte de l'arbre sacré dans le *jātaka*, XIII, 1, 6.
 puṇṇaghāṭapantiṃ nāma thapāpesi sattaratanamayaṃ vedikaṃ kāresi suvaṇṇamissikaṃ vālukaṃ okiri pākāraparikkhepaṃ kāresi sattaratanamayaṃ dvārakoṭṭhakaṃ kāresi. sakkāro mahā ahoṣi.

2.

पुष्पात्तसुगन्धेश्च
 वारिणा चैत्पुङ्गवे ।
 घर्घ दद्याद्भवेः पूर्वं
 पथं तिपेत्सलात्रकं ॥

 पुष्पात्तं करे धत्वा
 तिपेत्पुष्पाञ्जलित्रयं

(*Ahorātracatakathā*)

de l'acte de l'adoration dont parlent les textes postérieurs. Bien qu'on ne puisse guère refuser à l'acte lui-même, à en juger par les bas-reliefs de Bharhut, une antiquité reculée, il se peut que par la suite on ait exagéré son importance : « Grande est la récompense, dit un sūtra, de celui qui, même en songe, jeta en l'air une fleur pour le Bouddha; cette bonne œuvre a abouti pour lui au nirvāna¹. »

Les arbres sacrés dont le culte nous est représenté dans les bas-reliefs de Bharhut sont désignés dans les inscriptions que portent les sculptures par l'épithète de *bodhi*, c'est-à-dire « arbre de l'omniscience », et cette dénomination caractéristique s'est étendue aux arbres de tous les bouddhas; ils s'appellent tous uniformément arbres de l'omniscience. De-

¹) सचेदत्तशः स्वप्रान्तरगता घपि सत्त्वा बुद्धमालंब्याकाशे एकपुष्पमपि तेत्स्यन्ति तद्-
प्यरुं कुशलमूलं निर्वाणपर्यवसानं वदामीति ॥

(*Mahākaruṇā sūtra* ap. Ç. s., 179)

2. Des arbres saints sont aussi nommés dans les textes pâlis. Les arbres représentés à Bharhut sont décrits dans le *Buddhacampso*.

Sur l'arbre de *Vipassi* voy. *Buddhacampso*, p. 106.

bodhi tassa bhagavato

pāṭalīti pavuccati.

Sur l'arbre de *Vessabhu*. Voy. *ibid.*, p. 114.

bodhi tassa bhagavato

asālo 'ti pavuccati.

de *Kakusandha*. Voy. *ibid.*, p. 118.

bodhi tassa bhagavato

siriso 'ti pavuccati.

de *Koṇāgamana*. Voy. *ibid.*, p. 122.

bodhi tassa bhagavato

udumbaro 'ti pavuccati.

de *Kassapa*. Voy. *ibid.*, p. 127.

bodhi tassa bhagavato

nigrodho 'ti pavuccati.

de *Gotama*. Voy. *ibid.*, p. 131.

ahaṃ assatthamūlamhi

patto sambodhim uttamam.

Sur le sens de *bodhi* voy. *Childers*, s. v., et aussi *papañcasūdanī* (ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris, (f. k^f) *bodhīti rukkho pi maggo pi sabbaññutañānaṃ pi nibbāṇaṃ pi*.

vant chacun d'eux est représenté un siège, le trône sur lequel le futur sauveur du monde est assis lorsqu'il atteint l'omniscience ou bodhi, en d'autres termes, devient un Illuminé ou un Bouddha. Ces trônes sont les *bodhimandas* auxquels fait allusion le croyant lorsque, acceptant les trois refuges et faisant vœu d'observer les commandements, il devient bouddhiste ou membre de la communauté bouddhique : « Je vais accomplir les commandements, dit-il, de ce jour jusqu'à ce que je sois assis sur le trône de l'omniscience¹. »

On a essayé d'établir quelque relation de descendance entre les arbres sacrés du bouddhisme dits bodhi, arbres de l'omniscience, et les anciennes représentations mythologiques des arbres du monde communes à tous les peuples aryens. Mais le culte bouddhique de l'arbre avait un sens parfaitement défini et spécial ; il a pu apparaître d'une manière absolument indépendante des représentations mythologiques antérieures. Pour le bouddhiste, l'arbre sacré était l'arbre de l'omniscience, le symbole de son salut. La légende nous apprend que Gautama, le sage de la tribu des Çâkyas, se soumit six ans à des privations ; il lutta six ans, cherchant le véritable chemin du salut, et enfin près de la ville actuelle de Gaya, assis sous un *Ficus religiosa* resté vert aujourd'hui encore au milieu des ruines, il s'aperçut qu'il avait acquis la vérité, que « la plus haute compréhension », c'est-à-dire la *bodhi*, lui avait été découverte. Il vit qu'il était devenu Illuminé ou Bouddha, et trouva le chemin véritable du salut. Pour le bouddhiste qui n'avait et n'a encore aucun doute sur ce miracle du salut, l'arbre de la bodhi était le symbole du salut. Il y voyait, non pas l'arbre de l'ancienne mythologie aryenne, mais l'arbre sous lequel s'était accompli le salut du monde. Il l'honorait comme l'arbre de l'Illuminé, et c'est pourquoi il avait placé sous son ombre le trône du Bouddha.

1. Cette formule ne se rencontre pas en pâli. Voy. *d. k. p.*, fol. 2.

बहुमुक्तामा इमां बेलामुपादाय यावदाबोधिमण्डनिपदान् ॥

C'est encore une signification spécialement bouddhique qu'il faut attribuer à un autre symbole dont le culte est représenté dans les bas-reliefs de Bharhut, savoir le *dharmacakra* ou « roue de la loi ». Le dharmacakra, on le sait, se rencontre non seulement à Bharhut, mais encore dans d'autres monuments bouddhiques anciens; la roue de la loi est très souvent figurée sur les anciennes monnaies; on la trouve entre autres sur celles de Ménandre¹. Il semble qu'à Ceylan la roue de la loi n'ait aucune importance dans le culte, mais dans le Nord, au Népal, par exemple, elle joue un grand rôle: cette roue est un accessoire indispensable dans la célébration de divers rites et cérémonies; elle est la représentation visible de la doctrine métaphysique de l'enchaînement mutuel des causes².

Mais le culte du Bouddha dans l'ancienne société bouddhique ne s'exprimait pas seulement par des offrandes à sa communauté ou par l'adoration des symboles, emblèmes visibles de son omniscience ou de sa loi; les fidèles honoraient aussi divers souvenirs matériels du Fondateur: les reliques, les constructions sacrées qui les recouvraient, les stûpas ou

1. La représentation de la roue de la loi se trouve planches XIII, XXXI, 2, XXXIV, 4. A Bharhut elle est appelée bhagavato dhammacakam.

2. Les monnaies de Ménandre sont décrites et représentées dans *Ariana Antiqua*. Voy. planche IV, 11. Les Jainas mentionnent une roue de la loi à Takṣaṣilā :

ततशिलायां बाहुवलिविनिर्मितं धर्मचक्रं T. k., fol. 70.

Sur les monnaies de Ménandre, la roue pouvait avoir aussi une autre signification, c'est-à-dire être le symbole du souverain universel, la roue étant aussi l'un des bijoux qui appartiennent nécessairement à tout Cakravartin ou souverain maître du monde.

3. C'est ainsi que *dharmacakra* est expliqué dans quelques tantras. Dans *N. s. j.*, fol. 14 et 15, la roue est appelée: प्रतीत्यसमुत्पादार्थसूचकं;

Voici ce qu'on en dit: चारुः संघार्यते नाभिर्नाभौ चाराः प्रतिष्ठिताः ।
प्रतीत्योत्पादयोगाच्च चक्रमेतत्प्रवर्तते ॥

caityas¹. Ces mêmes bas-reliefs de Bharhut représentent l'adoration des fidèles devant les stûpas et la vénération des reliques. Les bouddhistes élevaient des stûpas au-dessus de divers objets sacrés². Selon certains témoignages, ils les construisaient sur des objets « sanctifiés par l'usage », c'est-à-dire qui avaient appartenu au Saint; ces stûpas s'appelaient alors *paribhottacetiya*; les constructions au-dessus des livres sacrés *dhammacetiya*, celles qui recouvraient des reliques *dhâthucetiya*.

Des témoignages plus anciens³ nous apprennent que des stûpas étaient élevés au-dessus des restes d'un saint ou d'un roi souverain du monde. Les inscriptions parlent de stûpas construits par des disciples au-dessus des restes de leur maître. Des stûpas, selon le témoignage de quelques textes bouddhiques, étaient élevés sur les restes de simples mortels. On pouvait jeter ces restes dans une rivière ou les renfermer dans un stûpa⁴. Il se peut que cette prescription rapportée dans un texte bouddhique récent renferme la clef qui nous permettra d'expliquer l'origine des stûpas. Ce n'était d'abord autre chose qu'un tumulus. Mais quelque explication qu'on donne de l'origine des stûpas et d'où qu'on la déduise, il est hors de doute que les bas-reliefs de Bharhut nous représentent des upâsakas devant des constructions sacrées qui ont un lien et un rapport étroit avec le Fondateur. Ces sculptures mettent devant nos yeux des constructions qui rappelaient directement au fidèle le Sauveur

1. Cetiya (caitya) a un double sens dans les textes bouddhiques : a) ce mot désigne tout objet sacré : l'arbre mahâbodhi est aussi un cetiya. Voy. par exemple jât. XXIII, 1, 6, buddhehi pana paribbutto mahâbodhi dharantesu pi parinibbutesu pi cetiyam eva 'ti, et b), ce même mot désigne un stûpa.

2. *Mélanges asiatiques*, VI, 589, cf. Jât. XHI, 1, 6.

3. *Mahâparinibbânasutta*, p. 52, 66.

4. Voy. jât. V, 1, 2, dans *Mélanges as.*, VI, 579, cf. *P. p. nadyâp pratiṣṭhâ-payedasthi caityagarbhe viçesataḥ*. Voy. *Bhaja Ins.* 2, 3, 4 et surtout *Bedsa ins.*, 2, où précisément est mentionné un stûpa qu'éleva un disciple sur les restes de son maître.

du monde. Il se peut que l'artiste qui a figuré les stûpas dans ces sculptures n'ait pas eu l'intention de représenter exclusivement des constructions sacrées renfermant des reliques¹, mais il est hors de doute que le culte des reliques existait déjà à cette époque : une des sculptures représente la vénération dans le ciel des cheveux du Bouddha².

On ne saurait douter qu'il faille considérer le Bouddha comme le centre autour duquel gravite tout le culte que représentent les sculptures de Bharhut, bien que nulle part on ne trouve son image visible comme objet de culte. On prie ses restes cachés sous la coupole des stûpas, les symboles visibles de son omniscience et de sa loi, et les dieux dans le ciel aussi bien que les hommes sur la terre, honorent ces mêmes objets. Voilà quelle était pour le bouddhiste l'importance du Bouddha à l'époque où fut construit le stûpa de Bharhut; mais cette manière de comprendre le Fondateur n'a pas dû certainement apparaître tout d'un coup, il a fallu que durant longtemps elle s'élaborât peu à peu.

Les traditions relatives aux schismes, que nous allons maintenant examiner, nous découvrent, bien que d'une manière fort incomplète, le développement graduel de la doctrine touchant Bouddha. Les récits se rapportant aux questions qui séparèrent la communauté bouddhique nous apparaissent aujourd'hui, grâce aux antiques sculptures de Bharhut, sous un jour nouveau.

1. L'adoration des stûpas est représentée planches XIII, XXXI, fig. 1.

2. Voy. planche XVI (*Bhagavato cudamahô*). Sur l'origine de ce sanctuaire voy. *jâtaka*, I, p. 65, cf. *Lalitavistara*, p. 278, où l'on parle des honneurs rendus et aussi :

V. s., II, 4, 9, 11. ehi mâtalî amhe pi
bhiyyo bhiyyo mahemase
tathâgatassa dhâtuyo
sukho puññâna uccayo.

Ces paroles sont mises dans la bouche d'Indra.

APPENDICES AU CHAPITRE VII

Appendice A.

annaṃ pānaṃ vatthaṃ yānaṃ
 mālāgandhavilepanaṃ |
 seyyāvasathapadīpe
 yo yuttapatte dade sadā ||
 evaṃ dānamayaṃ puññaṃ
 nipphādetvāna sādhukaṃ |
 tato paraṃ pañcasilaṃ
 niccaṃ rakkheyya sādhukaṃ ||
 cātuddasī pannaṃ
 yāva pakkhasa aṭṭhamī |
 pāṭihāriyapakkhaṇaṃ ca
 aṭṭhaṅgāsusamāhitaṃ ||
 uposathaṃ upavasetha
 sadā sile susaṃvuto |
 evaṃ sabbaṃ tu kusalaṃ
 karontā yāva jīvikaṃ ||
 ito cutā manussattā
 saggāṃ gacchanti te narā |
 te ca saggatā tattha
 modanti kāmakāmino ||
 vipākaṃ saṃvibhāgassa
 anubhonti amaccharā |
 ye c' aññe pi narā honti
 puññaṃ sukhatthikā ||
 āraṃaropā vanaropā
 ye janā setukārakā |
 papañcaudapānaṃ ca
 ye dadanti upassayaṃ ||

tesam divā ca ratto ca
 sadā puññaṃ pavaḍḍhati |
 dhammaṭṭhā silasampannā
 te janā saggagāmino ||
 te ca saggatā tattha
 modanti kāmagāmino |
 vipākaṃ sarvavibhāgassa
 anubhonti amaceharā ||
 ye bodhirukkhaṃ ropenti
 jalaṃ siñcanti ye narā |
 cetiyaṃ buddharūpaṃ ca
 karonti kārayanti ca ||
 pabbajanti sayam e' eva
 pabbajenti paraṃ pi ca |
 baddhasīmaṃ pi ye e' aññe
 bandhāpenti tato paraṃ ||
 uposathādi karetuṃ
 bhikkhūnaṃ simamaṇḍalaṃ |
 vihāraṃ pi ca sakkaccaṃ
 karonti kusalatthikā ||
 ye e' aññe kaṭhinaṃ denti
 bhikkhusaṅghassa sādaraṃ |
 dipasahassapūjaṃ ca
 pupphasahassapūjakaṃ ||
 chattaṃ dhajaṃ patākaṃ ca
 pūjaṃ karonti ye narā |
 te sabbe kusalaṃ katvā
 saggam gacchanti dāyakaṃ ||
 te ca saggatā tattha
 modanti kāmakāmino |
 vipākaṃ sakadānassa
 anubhonti amaccharā ||
 salākabhattakaṃ e' eva
 pakkhikaṃ ca uposathaṃ |
 bhattaṃ ca sitakālamhi
 aggidānaṃ dadanti ye ||

ye janā patipathaṃ diṭṭhaṃ
 bhikkhusaṅghaṃ ca sādaraṃ |
 añjaliṃ paggaheṭvāna
 mettāsahitena cetasā ||
 pasādasommanetena
 oloketvābhivandiya |
 vihāraṃ pi ca ye gantvā
 vātena vippakīritaṃ ||
 buddhassa pūjite pupphaṃ
 saṃkhaḍḍheṭvāna sādhukaṃ |
 cinivā sobhanaṃ katvā
 vanditvāna nivattiyuṃ ||
 te cāpi saggam gacchanti
 labhanti vipulaṃ sukhaṃ
 ekacce duggatā sattā.
 āmalakaharitakī ||
 uccukaṇḍādimmattaṃ pi
 datvā pasannamānasā |
 saggam gacchanti te cāpi
 labhanti vipulaṃ sukhaṃ ||

(L. p. s., fol. 65.)

Appendice B.

भगवां कौशाम्ब्यां विहरति स्म घोषिहारामे । यथापुष्पां मकूचून्दो येन भगवांस्ते-
नोपसंक्रान्तः । उपसंक्रम्य भगवतः पादौ शिरसा वन्दित्वा । एकाक्षेऽम्बादेकाक्षे स्थित
यापुष्पां मकूचून्दो भगवत्तमेतदवोचत् । लभ्यं भदत्त धौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु प्रज्ञापयि-
तुं । मकूफलं । मकूनुशंसं । मकूग्युतिकं । मकूविस्तारिकं ॥

लभ्यं चून्देति भगवांस्तस्यावोचत् । सतेमानि चून्दौपधिकानि पुण्यक्रियावस्तूनि ।
मकूफलानि यावन्मकूविस्तारिकाणि । येः समन्वागतस्य आहस्य कुलपुत्रस्य वा कुलडु-
हितुर्वा चरतो वा तिष्ठतो वा स्वपतो वा ज्ञापतो वा सततं समितमभिवर्धत एव
पुण्यमुपनापत एव पुण्यं । कतमानि सतं । इह चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा
चातुर्दशाप भित्तुसङ्घापारामं प्रतिपादयति । इह चून्द प्रथममौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु म-
कूफलं यावन्मकूविस्तारिकं येन समन्वागतस्य कुलपुत्रस्य वा विस्तरेण यावदुपनापत
एव पुण्यं ॥

पुनरपरं चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा तस्मिन्नेवारामे विकारं प्रतिष्ठापय-
ति । इह द्वितीयमौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु । मकूफलं यावदुपनापत एव पुण्यं ॥

पुनरपरं चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा तस्मिन्नेव विकारे शयनासनं प्रय-
च्छति । तद्यथा मञ्जुषीठे वृम्भिकोच्चवविन्वोपधानं चतुश्चक्रं ददाति । इह चून्द तृतीयमौप-
धिकं पुण्यक्रियावस्तु पूर्ववत् ॥

पुनरपरं चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा तस्मिन्नेव विकारे ध्रुवभिर्ता प्रज्ञा-
पत्यनुकूलपञ्चमिहं चून्द चतुर्थमौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु मकूफलं पूर्ववत् ॥

पुनरपरं चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा । घागत्तुकाय गमिकाय दानं ददा-
ति । इह चून्द पञ्चममौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु पूर्ववत् ॥

पुनरपरं चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा ग्लानाय ग्लानोपस्वायकाय वा दानं
ददाति । इह षष्ठमौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु पूर्ववत् ॥

पुनरपरं चून्द आहः कुलपुत्रो वा कुलडुहिता वा । यास्ता भवन्ति शीतलिका वा
वर्दलिका वा वातलिका वा वर्षलिका वा । तद्गुप्सु शीतलिकानु यावद्वर्षलिकानु भक्ता-
नि वा तर्पणानि वा पयगुपानानि वा । तानि सङ्घायाभिनिहृत्पानुप्रयच्छति । इहमार्था
अस्माकमनार्द्रात्राः । अनभिवृष्टचौराः परिभुव्य सुखं स्पर्शं विहरन्तु । इह च चून्द सप्तम-
मौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु । मकूफलं यावदुपनापत एव पुण्यमेभिः सप्तभिरौपधिकैः पु-
ण्यक्रियावस्तुभिः समन्वागतस्य आहस्य कुलपुत्रस्य वा कुलडुहितुर्वा न लभ्यं पुण्यस्य

प्रमाणमुद्घोषितुं । एतावत्पुण्यं वा पुण्यफलं वा । पुण्यं वा पुण्यविपाकं वा । यपि तु ब-
हुत्वात्पुण्यस्य मरुत्पुण्यस्कन्ध इति संबध्यं गच्छतीत्येवमादि ॥

द्विरप्यापुष्मान्मरुत्पुण्यो भगवत्समेतद्वोचन् । लभ्यं भद्रं निरौपधिकं पुण्यक्रिया-
वस्तु प्रज्ञापयितुं मरुत्फलं यावन्मरुत्विस्तारिकं । लभ्यं चून्देति । भगवांस्तस्यावोचत् ॥

सतेमानि चून्द निरौपधिकानि पुण्यक्रियावस्तूनि येः समन्वागतस्य आढस्य कुलपु-
त्रस्य वा कुलडुक्तितुवां । चरतो वा तिष्ठतो वा विस्तरेण यावदुपजायत एव पुण्यं । क-
तमानि सत । इह चून्द आढः कुलपुत्रो वा कुलडुक्ता वा शृणोति । तथागतं वा तथा-
गतश्रावकं वा । ध्रुवकं ग्रामलेत्रमुपनिश्चित्य विकृतीति । श्रुत्वा च पुनरधिगच्छति प्री-
तिप्रामोद्यमुद्गं कुशलं नैष्कस्योपसंस्कितं । इदं चून्द प्रथमं निरौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु
पूर्ववत् । यावदुपजायत एव पुण्यं ॥

पुनरपरं चून्द आढः कुलपुत्रो वा कुलडुक्ता वा शृणोति तथागतं वा तथागतश्रावकं
वा उद्युक्तनागमनाप । श्रुत्वा च पुनरधिगच्छतीति पूर्ववत् । इदं चून्द द्वितीयं निरौप-
धिकं पुण्यक्रियावस्तु ॥

पुनरपरं चून्द आढः कुलपुत्रो वा कुलडुक्ता वा शृणोति । तमेव तथागतं वा तथा-
गतश्रावकं वा । घघानमार्गप्रतिपन्नं । तदेव ग्रामलेत्रमनुप्राप्तं । श्रुत्वा च पुनरधिगच्छती-
तिपूर्ववत् । इदं चून्द तृतीयं निरौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु । यावदुपजायत एव पुण्यं ॥

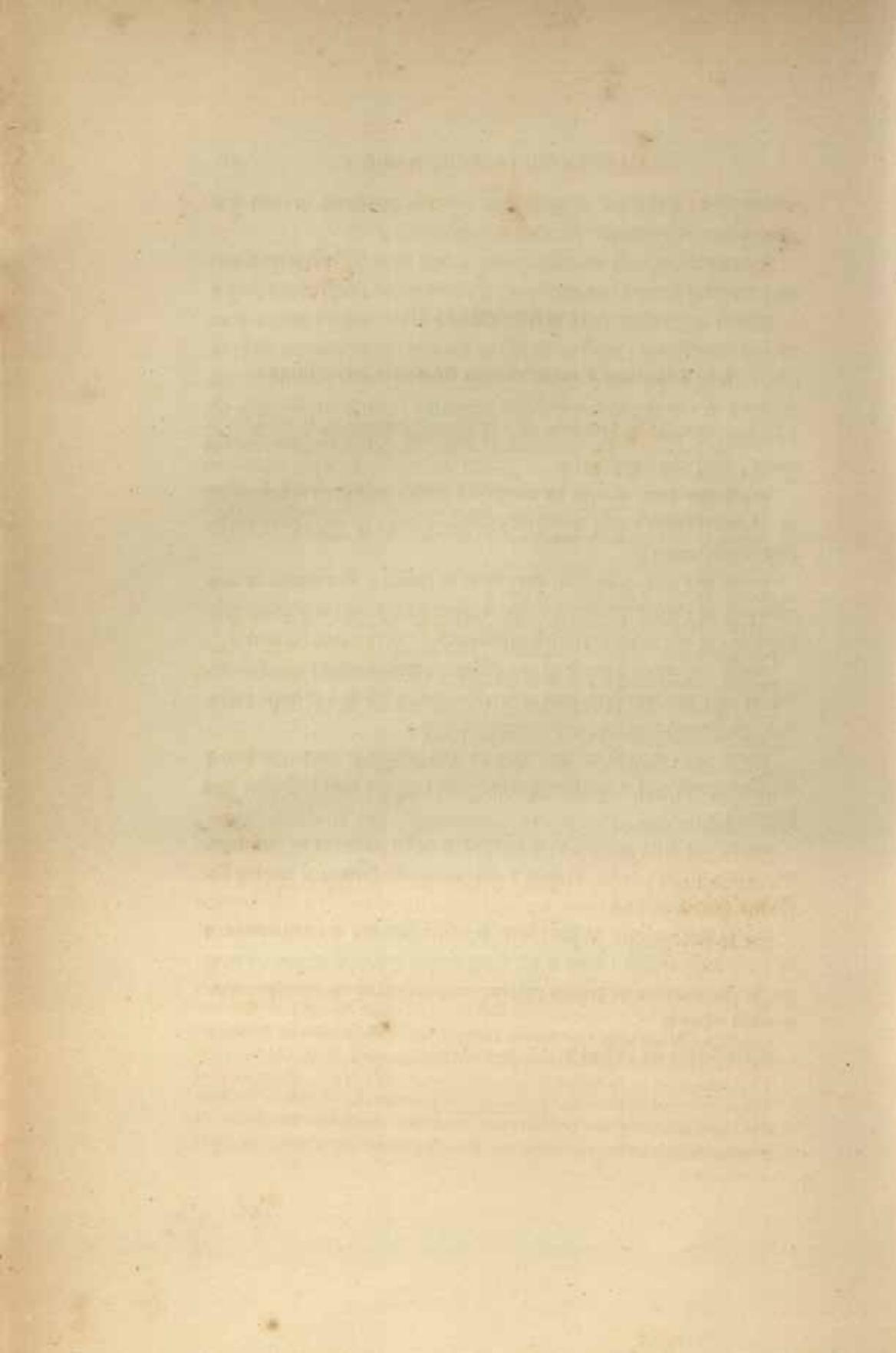
पुनरपरं चून्द आढः कुलपुत्रो वा कुलडुक्ता वा शृणोति तथागतं वा तथागतश्रा-
वकं वा तदेव ग्रामलेत्रमनुप्राप्तं श्रुत्वा च पुनरधिगच्छतीति पूर्ववत् । इदं चतुर्थं निरौप-
धिकं पुण्यक्रियावस्तु पूर्ववत् । यावदुपजायत एव पुण्यं ॥

पुनरपरं आढः कुलपुत्रो वा कुलडुक्ता वा तस्यैव तथागतं वा तथागतश्रावकं वा द
र्शनापोपसंक्रामति दृष्ट्वा च पुनरधिगच्छतीति पूर्ववत् । इदं चून्द पञ्चमं निरौपधिकं पुण्य
क्रियावस्तु ॥

पुनरपरं चून्द आढः कुलपुत्रो वा कुलडुक्ता वा तस्यैव तथागतस्य वा तथागतश्रा-
वकस्य वा । धत्तिकाहर्मं शृणोति । श्रुत्वा च पुनरधिगच्छतीति पूर्ववत् । इदं चून्द षष्ठं नि-
रौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु ॥

पुनरपरं आढः कुलपुत्रो वा कुलडुक्ता वा तस्यैव तथागतस्य वा तथागतश्रावकस्य
वा । धत्तिकाहर्मं शृणोति । श्रुत्वा च बुद्धे शरणां गच्छति सद्धं शरणां गच्छति धर्मं शरणां
गच्छति । शितापदानिच प्रतिगृह्णाति । इदं चून्द सप्तमं निरौपधिकं पुण्यक्रियावस्तु मरुत्-
फलमिति पूर्ववत् ॥

बहुपन्थभयान्न सर्वं लिखितं ॥ A., k. n., 174-5.



CHAPITRE VIII

Les Traditions relatives au Schisme bouddhique.

- 1° Les sources de l'histoire du schisme : Vasumitra et Buddhaghosha.
- 2° L'époque où vécut Buddhaghosha.
- 3° Les renseignements que nous possédons sur sa vie.
- 4° Caractère général des légendes qui le concernent.
- 5° L'histoire légendaire de Vasumitra et l'époque où il a vécu.
- 6° La source la plus ancienne.
- 7° L'apparition des sectes.
- 8° Témoignage du Dipavansa.
- 9° Le récit de Vasumitra.
- 10° Les causes de la scission.

Les écrits sectaires, à peu d'exceptions près, ne nous sont pas parvenus dans l'original. Beaucoup d'entre eux néanmoins, nous sont connus par des traductions chinoises¹ et thibétaines. Deux sources principalement nous fournissent une esquisse générale des principaux dogmes des hérétiques en même temps qu'une courte histoire du schisme bouddhique; l'un de ces documents, en langue pâlie, forme une partie du canon et a été commentée par Buddhaghosha; l'autre, dont l'original sanscrit est selon toute vraisemblance entièrement perdu, nous a été conservée dans une traduction thibétaine et plusieurs traductions chinoises; il a été trouvé par le professeur Wassilieff, traduit par lui du thibétain et

1. On peut trouver la revue la plus complète qui existe actuellement des écrits sectaires en traductions chinoises dans le travail du Japonais BUNYU-NANJIO, *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka*, Oxford, MDCCCLXXXIII, et aussi dans le Catalogue de S. BEAL, *The Buddhist Tripiṭaka as it is known in China and Japan*, 1876. Le t. 1^{er} du célèbre écrit du professeur WASSILIEFF, quoiqu'il ne présente pas au lecteur un coup d'œil complet de toute la littérature, renferme néanmoins une foule de renseignements qu'on ne trouve pas dans les deux livres que l'on vient d'indiquer.

édité avec d'excellentes notes explicatives dans le premier volume de son célèbre ouvrage sur le bouddhisme. Ces deux écrits diffèrent par l'étendue et le mode d'exposition.

L'ouvrage sanscrit attribué à Vasumitra, énumère les thèses acceptées et défendues par les diverses sectes; ces thèses sont groupées par sectes et non par sujets. La polémique est entièrement absente de l'écrit de Vasumitra, d'ailleurs peu étendu.

Voici ce que l'auteur déclare dans les vers qui forment l'introduction :

« La parole du Bouddha se trouve dans tous les écrits que reconnaissent les écoles dissidentes.

» L'objet (de la doctrine) de l'Âryasatya (des quatre vérités), renferme toute la prédication du Bouddha (et il se trouve dans ces écrits) comme l'or dans le sable.

» C'est pourquoi il doit aussi servir de source et de fondement (pour la réconciliation¹). »

L'écrit pâli, plus étendu, est polémique. Le nombre des thèses qu'il indique est bien moindre que dans l'aperçu de Vasumitra; à chaque thèse est consacré un chapitre spécial, les dénominations des sectes auxquelles appartenaient ces thèses litigieuses ne sont pas mentionnées dans le texte et ne se trouvent que dans le commentaire attribué à Buddhaghosha.

Il est bien clair qu'aucune de ces deux sources, pâlie ou sanscrite, n'est contemporaine du fait dont elles nous informent, et il est incontestable également que ces documents n'ont pas un caractère rigoureusement historique. Les auteurs des deux écrits, en exposant ce qu'ils savaient sur la doctrine des diverses sectes, ne distinguent pas ce qui est primitif dans ces doctrines de ce qui n'y apparut que plus tard. Les dix-huit sectes, au témoignage même des bouddhistes, ne parurent pas à la fois, le schisme grandit et se développa gra-

1. WASSILIEFF, I, 224.

duellement durant quelques siècles. Cela nous porterait à croire qu'il faut distinguer dans les doctrines des sectes des couches d'âges différents, mais on ne trouve pas trace d'un semblable développement historique des hérésies dans l'exposition de nos deux auteurs.

La tradition des bouddhistes du Sud nous a conservé des détails divergents sur Buddhaghosha. « Son histoire, dit une chronique méridionale¹, est racontée de diverses manières dans différents livres; il faut ne pas s'en préoccuper l'esprit et l'on doit considérer comme certain que Buddhaghosha vint dans l'île, copia les trois pitakas, composa des commentaires; quand il eut copié les trois pitakas, Buddhaghosha retourna dans l'Inde². »

La date à laquelle Buddhaghosha parût dans l'île est sans aucun doute bien mieux précisée que beaucoup de dates dans l'histoire de l'Inde; la tradition s'accorde à faire visiter l'île par le grand prélat bouddhiste sous le roi Mahánâma; mais l'époque où vécut ce roi n'est pas déterminée d'une façon concordante.

On connaît trois indications différentes: l'une est donnée dans le *Mahāvansa*, les deux autres dans une chronique birmane³.

Le *Mahāvansa* raconte que Mahánâma régna vingt-deux ans, de 410 à 432 après J.-C., et c'est durant ce temps que Buddhaghosha visita Ceylan⁴. Ce fait se produisit

1. *Sāsana-vamsa*.

2. *Ibid.* Kiñcāpi nānāganthesu nānākārehi buddhaghosuppatti āgata tathāpi buddhaghosatherassa sihaladīpaṃ gantvā piṭakattayassa likhanam aṭṭhakathānaṃ ca karaṇam eva pamānaṃ 'ti manokiliṭṭham na uppādetabban 'ti. buddhaghosathero piṭakattayam likhitvā jambudīpaṃ paccāgamāsi.

3. *L. c.* ... jīnasānaṃ dvattimsādhikanavassasatapamānaṃ hoti. tasmiṃ ca kāle yadā dvīhi vassehi ūnaṃ abosi tadā mahānāmarañño kāle. buddhaghoso nāma therō laṅkādīpaṃ agamāsi. amarapuramāpakassa rañño kāle sihaladīpehi bhikkhūhi pesitasandesapaṇṇe pana chapapaṇṇāsādhikanavassasatātikkantesū 'ti vuttam.

4. *The Mahāvansa* (Colombo, 1877), p. 15 et suiv.

en 413, suivant une autre tradition singhalaise¹. La chronique birmane, elle, affirme que la visite de Buddhaghosha eut lieu en 387, deux ans avant la mort de Mahánâma². Il est bien clair que les auteurs des chroniques ne savaient pas d'une manière certaine quand s'était produit cet important événement de l'histoire de leur canon.

Encore plus confuse et plus obscure est leur manière de se représenter ce que fit Buddhaghosha. Peu avant son arrivée à Ceylan, sous le roi Buddhadâsa, on exécuta une traduction des sùtras du pâli en singhalais³. Au bout de quarante ans, Buddhaghosha arrive à Ceylan, venant de l'Inde, des contrées où florissait alors le Mahâyâna; il copie les trois pitakas, traduit un commentaire du singhalais en pâli et rapporte son œuvre dans l'Inde, où néanmoins on n'a jusqu'ici trouvé aucune trace ni de ces monuments littéraires, ni même de la langue pâlie.

Bien que la vie de Buddhaghosha soit racontée avec beaucoup de détails, il est très visible que ces détails ont le caractère de légendes; la chronique singhalaise le fait naître dans une famille brâhmanique, dans le voisinage de l'arbre sacré, c'est-à-dire aux environs de la ville actuelle de Buddha-Gayâ dans le Béhar. Tout d'abord il étudia les Védas et les systèmes philosophiques des brâhmanes. Une fois, étant entré dans un monastère, il lut durant la nuit le système de Patan-

1. Voy. la note plus haut.

2. C'est ainsi, sans aucun doute, qu'il faut comprendre l'énumération de la chronique. L'année indiquée plus haut s'obtient en additionnant toutes les années du règne de Mahánâma. En l'an 830 de la mort du Bouddha, la dent sacrée fut apportée de Kalinga à Ceylan. (Voy. *The Mahawamsa*, p. 7.) Le récit de la chronique birmane est distinct de celui que fait de l'événement la chronique singhalaise, et à cette date, on ajoute les années des règnes des rois Jettha Tissa (9), Buddhadâsa (39), Upatissa (42), Mahánâma (22). La somme de ces années (102) ajoutée à '830. donne 932. Buddhaghosha visita Ceylan en 930, c'est-à-dire deux ans avant la mort de Mahánâma.

3. Voy. *The Mahawamsa*, p. 13. La chronique birmane rapporte cet événement à l'an 890 après la mort du Bouddha et donne une citation tirée du *Cûlacamso*.

jali; c'est là qu'il fut converti au bouddhisme par un certain moine pieux nommé Revata. Après sa conversion, Buddhaghosha composa dans l'Inde quelques ouvrages, et ensuite, sur l'indication de son maître Revata, se dirigea vers Ceylan pour écrire la traduction en langue mágadhî, c'est-à-dire pâlie, des commentaires sur les trois pitakas. Selon les paroles de Revata que rapporte la chronique singhalaise, il n'existait alors dans l'Inde qu'un seul texte des trois pitakas et le commentaire ne se trouvait complet et inaltéré que dans l'île de Ceylan. C'est pourquoi Buddhaghosha s'y rendit pour traduire ce commentaire du singhalais en pâli¹.

La biographie de Buddhaghosha que l'on trouve dans la chronique birmane, abonde en nouveaux détails; on y donne les noms de son père et de sa mère, on y détermine avec plus de précision le lieu de sa naissance, et son œuvre littéraire est représentée avec des amplifications d'un caractère fabuleux. A Ceylan, de saints personnages cherchaient un homme capable de traduire les trois pitakas du singhalais en pâli; ils n'en trouvèrent pas sur la terre et allèrent au ciel. Là, leur choix s'arrêta sur un Devaputra (fils de dieu) nommé Ghosho; ils se joignirent au dieu Çakra pour prier Ghosho de se charger de la traduction, et celui-ci, dans ce but, s'incarna sur la terre. Ghosho naquit aux environs de l'arbre sacré dans le village de Ghosho, du brâhmane Keça et de son épouse Keçi. Comme, au moment de sa naissance, les brâhmanes s'écrièrent: « Mangez, bien-aimés, buvez! » on donna au nouveau-né le nom de *Ghosho* (son, bruit).

A sept ans, Ghosho connaissait déjà les trois Védas, et selon la chronique birmane, lisait les Védas en compagnie d'un arhat; c'est de ce dernier que le jeune maître et thaumaturge apprit aussi la doctrine bouddhique. En trois mois il apprit les trois pitakas; après quoi l'orgueil s'empara de lui; il se mit à se demander qui savait mieux les trois pitakas, lui

1. Voy. *The Mahawamsa*, p. 15 et suiv.

Ghosho, ou son maître. Le maître s'en étant aperçu, se mit à le fixer; Ghosho effrayé demanda pardon, à quoi le maître répondit : « Je te pardonnerai lorsque, étant allé à Ceylan, tu auras traduit du singhalais en langue mágadhî les trois pitakas. »

Vient ensuite dans la chronique birmane le récit du voyage de Buddhaghosha à Ceylan, récit accompagné de détails légendaires qui ne jettent aucun jour sur son œuvre littéraire¹.

Souvent, parmi les renseignements transmis sur Buddhaghosha, son origine, son œuvre, on s'efforce de trouver des faits certains et de les établir historiquement. Dans ces légendes, cependant, à côté de l'élément merveilleux, indigne par suite d'aucune confiance, on discerne très clairement une tendance pieuse, le désir d'attribuer à la tradition du Sud et au canon pâli une antiquité en quelque sorte prépondérante, et une sainteté particulière. Les légendes, en outre, trahissent leur lieu d'origine, leurs auteurs montrent une connaissance très imparfaite des endroits où se déroulent leurs récits; selon toute vraisemblance, ces récits furent imaginés dans un milieu dépourvu de renseignements bien précis sur l'état du bouddhisme dans le Béhar à l'époque à laquelle se rapportent la vie de Buddhaghosha et le voyage dans l'Inde du moine chinois Fa-Hian, c'est-à-dire soit en Birmanie, soit même à Ceylan, en un mot dans des contrées éloignées de l'ancien pays de Magadha ou du Béhar actuel, et de plus, longtemps après Buddhaghosha.

De la situation du bouddhisme dans le Béhar à une époque voisine de celle de Buddhaghosha, nous savons par les Mémoires de Fa-Hian, entre autres choses, qu'à l'endroit où le Fondateur atteignit la sagesse parfaite, c'est-à-dire aux environs de l'arbre sacré, se trouvaient *trois* monastères¹. Les moines qui occupaient ces demeures se distinguaient par une

1. Le texte pâli de la légende est donné plus bas dans l'appendice A.

2. *Record of the Buddhist Kingdoms*, p. 77.

observation rigoureuse de toutes les règles du Vinaya, ce qui ne pouvait avoir lieu sans une connaissance complète de cette partie du canon, connaissance évidemment impossible à acquérir sans l'aide de commentaires ; or, ces commentaires justement, selon les chroniqueurs singhalais, n'existaient pas dans l'Inde. C'est pour les chercher que Buddhaghosha alla à Ceylan.

Hiouen-Thsang qui visita plus tard les mêmes endroits, mentionne un grand monastère à très peu de distance de l'arbre sacré¹. Ce monastère, d'après lui, aurait été construit par le roi de Ceylan ; il y vivait environ mille moines, et ils appartenaient tous à l'école des sthaviras, mais étaient en même temps *mahâyânistes*.

Les légendes ne nous apprennent pas dans quel monastère au juste Buddhaghosha fut converti, reçut l'ordination et vécut, et, ce qui est bien plus grave, elles laissent absolument inexplicquée la question de savoir comment, dans un milieu de Mahâyânikas, put naître le désir de se procurer les commentaires des Hinayânikas. Et cependant voici ce qui ressort du récit des légendes du Sud. Dans un des monastères voisins de Buddha-Gaya, où florissait le mahâyâna, Buddhaghosha reçoit son éducation bouddhique ; à peu de distance de là se trouvent les monastères de Nâlanda, où, comme nous l'apprennent des sources dignes de foi, l'érudition bouddhique était prospère. Néanmoins, ce n'est pas là que s'adresse Buddhaghosha pour avoir un commentaire du canon, ou même le canon complet : il va à Ceylan chercher le canon singhalais (traduit en singhalais quarante ans auparavant) et un commentaire du canon dans cette même langue.

Pour un croyant qui admet les dons extraordinaires du religieux bouddhiste, qui peut-être ne doute même pas de la naissance miraculeuse de Buddhaghosha, il n'y a aucune difficulté à concilier des contradictions qui sautent aux yeux,

1. *Mémoires*, etc., I, 460, 487.

et l'exactitude de la légende ne lui inspire aucun soupçon. Il ne peut, il ne doit même pas se demander comment et quand Buddhaghosha apprit le singhalais; pourquoi dans ses œuvres volumineuses on ne trouve pas la moindre allusion à aucun de ces livres qui étaient certainement en usage alors parmi les moines de l'Inde septentrionale et devaient lui être connus, à lui qui vivait dans le Béhar ou l'ancien pays de Magadha. Mais une critique impartiale doit connaître de ces questions et peser avec soin toutes les difficultés qui s'y rattachent. Il pourra alors arriver que tous les récits sur Buddhaghosha n'apparaissent plus que comme une légende de pure invention se rapportant à une époque où effectivement quelque mouvement littéraire se produisit à Ceylan, où le canon fut partiellement traduit dans la langue locale, où divers commentaires furent réunis et fondus en un seul tout¹. Il se peut que plus tard on ait attaché à cette œuvre le nom d'un saint considéré comme l'incarnation d'un fils de dieu (Devaputra), qui, après une courte apparition à Ceylan, avait remporté dans l'Inde les fruits de ses travaux. Les chroniques locales qui nous racontent tout cela n'expliquent pas comment ces productions littéraires emportées dans l'Inde se trouvent cependant à Ceylan et non pas là où les fit parvenir Buddhaghosha qui, selon sa biographie, travaillait non pas tant pour Ceylan ou la Birmanie que pour le Magadha.

Quoique en désaccord avec beaucoup de savants dans notre appréciation de la légende de Buddhaghosha, nous pensons néanmoins qu'il n'y a pas de motif pour refuser tout fondement historique aux récits que nous possédons sur lui; il est très vraisemblable que cette activité littéraire dont nous venons de parler se manifesta à Ceylan avec une intensité particulière du IV^e au V^e siècle après J.-C., et que le fruit en fut ce vaste commentaire que les savants ont aujourd'hui sous les yeux. Le souvenir de ce travail, comme beaucoup

1. Voy. *Prātimokṣa*, p. vii et suiv.

d'autres, se conserva dans le milieu bouddhique sous forme de légende; tous les résultats du labeur de plusieurs siècles furent attribués à un personnage unique, à un thaumaturge glorieux, d'origine céleste, à un maître spirituel, né dans l'Inde, dans un lieu proche de l'arbre de la Sagesse¹.

En donnant cette explication des légendes relatives à Buddhaghosha, il est impossible de ne pas reconnaître en même temps que l'époque à laquelle on rapporte ordinairement le commentaire pâli, c'est-à-dire le milieu du V^e siècle après J.-C., est déterminée avec beaucoup de vraisemblance.

Le second écrit, dont on a parlé plus haut, est attribué à Vasumitra, et si on savait exactement quel est le Vasumitra qu'il faut considérer comme l'auteur de *La roue qui montre la différence des principales opinions*, la question de la date de l'écrit lui-même se simplifierait notablement, et le livre nous donnerait alors des renseignements sur l'état des doctrines sectaires à une époque déterminée. Malheureusement on ne peut résoudre qu'approximativement le problème qui concerne l'auteur de cet important ouvrage.

La plupart des témoignages qui se rapportent aux divers écrivains bouddhiques du nom de Vasumitra sont réunis dans l'historien tibétain Târânâtha, source moderne et par suite pas toujours sûre. Se référant à un monument très ancien, Târânâtha considère (p. 65), un de ces Vasumitra comme contemporain de Kanishka et membre du concile du Kashmir à Kundalavana; mais il ajoute cette remarque : « Il ne faut pas voir dans ce Vasumitra le même personnage que Vasumitra, le grand docteur des Vaibâshikas, lequel vécut plus tard. » (p. 65).

Après ce personnage, Târânâtha nomme encore un Vasumitra, originaire du royaume de Mara, membre de la secte des Sarvâstivâdins et qui, en compagnie du bhadanta Ghoshaka, émigra de l'Inde dans le pays d'Açmaparânta, limi-

1. MAX MÜLLER, *S. B. of the East*, vol. X, p. xv et suiv.

trophe de Tuhara. Cela eut lieu « après la troisième assemblée et peu après la mort du roi Kanishka lui-même » (p. 67).

Continuant l'énumération (p. 74) des grands écrivains, le même auteur dit encore : « Les bhadantas Dharmatrâta, Ghoshaka, Vasumitra et Buddhadeva, sont considérés comme les quatre grands docteurs de l'école des Vaibhâshikas. » « Mais, ajoute-t-il, il ne faut pas confondre... ce Vasumitra avec deux autres dont l'un a écrit le Çâstraprakarana, et l'autre le Samayabhedoparocanacakra. » Sur ce dernier Vasumitra l'historien tibétain nous donne l'information suivante : « Vasumitra composa un commentaire de l'Abhidharmakoça. Il est aussi l'auteur de la Roue qui montre la différence des dix-huit écoles (p. 175). » Le professeur Wassilieff qui ne se montre pas généralement crédule, ni disposé à admettre aisément l'antiquité des écrits bouddhiques, a cru nécessaire de commenter ainsi ce passage : « Si la date véritable, est, comme nous le supposons, voisine de l'époque d'Hiouen-Thsang qui a traduit cet écrit en chinois, comment a-t-il pu se faire que le chinois nous ait conservé jusqu'à présent deux traductions encore plus anciennes ? Il faut donc penser que l'auteur se trompe en prenant le Vasumitra qui a composé le commentaire de l'Abhidharmakoça pour le même personnage que celui qui a écrit sur les écoles, d'autant plus que nous rencontrons déjà un Vasumitra à une époque plus ancienne et que les bouddhistes lui attribuent précisément la réconciliation des écoles (p. 175). » Suivant Târânâtha nous devons admettre plusieurs écrivains du nom de Vasumitra :

- 1° Le contemporain de Kanishka.
- 2° Le Vasumitra qui émigra dans un pays voisin du Toharistan en compagnie de Ghoshaka.
- 3° Le célèbre docteur des Vaibhâshikas.
- 4° L'auteur de l'Abhidharmaçâstraprakarana.
- 5° L'auteur du commentaire sur l'Abhidharmakoça et de l'écrit : « Roue, etc. »

De ces cinq écrivains c'est le plus ancien qu'il faut considérer comme l'auteur du Çâstraprakarana. « Dans la préface de l'Abhidharma chinois mise sous son nom, il est dit de lui que c'est le futur successeur du Bouddha Maitreya, le Bouddha Sinha; son père était brâhmane dans le royaume de Pita (Videha); son nom de laïque était Uttara (U-do-lo); suivant cette préface, Vasumitra naquit quand le Bouddha vivait encore et composa ce livre après la mort du Maître. S'étant trouvé dans le royaume de Kanyakubja (Tsaotcheou-dou), il se fixa dans le jardin de Pan-nai et devint fameux dans le monde entier¹. »

Hiouen-Thsang décrivant le Gândhâra² mentionne cet écrivain bouddhiste : « Parmi les saints et les sages de l'antiquité, dit-il, beaucoup vinrent de l'Inde centrale ici et se fixèrent en ce pays pour instruire et conduire les hommes. On peut citer comme exemple le docteur des çâstras Vasumitra, celui qui a composé le traité Abhidharmaprakarana-pâdaçâtra. »

Yaçomitra, l'auteur d'un commentaire circonstancié sur l'Abhidharmakoça, cite aussi Vasumitra au nombre des auteurs des premiers Abhidharmas et le distingue du commentateur de l'Abhidharmakoça, disciple de Gunamata. Hiouen-Thsang connaît aussi le Vasumitra, qui est le deuxième en date, le contemporain de Kanishka, bien que dans la traduction française de ses Mémoires la transcription chinoise du nom propre indien ait été inexactement rétablie en sanscrit; à cet endroit de la relation du pèlerin chinois il faut lire Vasumitra et non Vasubhandu³.

Le second et le troisième Vasumitra de la liste de Târânâtha ne doivent peut-être pas être distingués du contemporain de Kanishka; le second est en effet mentionné peu après le premier et on ne sait rien de lui, sinon qu'il émigra

1. WASSILIEFF, III, 67, note.

2. *Mémoires*, etc., I, 119.

3. WASSILIEFF, III, 66, note, *Mémoires*, etc., I, 175 et suiv.

dans le Toharistan; ce qui a pu aussi arriver au contemporain de Kanishka après la mort du roi son protecteur. Le troisième Vasumitra est donné comme un grand docteur des Vaibhāshikas. Hiouen-Thsang, parlant du concile tenu sous Kanishka, rapporte que les Anciens présents à ce concile au nombre de cinq cents, composèrent sous la direction de Vasumitra, entre autres ouvrages, et pour expliquer l'Abhidharmapitaka, le commentaire dit *Abhidharmvibhāṣā-cāstra*: On pourrait croire que le célèbre Vaibhāshika Vasumitra et le contemporain de Kanishka ne sont qu'un seul et même personnage.

Aucun de ces écrivains n'est l'auteur de l'ouvrage sur les sectes bouddhiques. Tārānātha affirme que cet ouvrage est d'un écrivain très récent, le même qui a aussi commenté le livre de Vasubhandu, l'Abhidharmakoṣa. Il n'y a guère aucun motif de suspecter l'exactitude de cette dernière indication. Le professeur Wassilieff a montré clairement (voyez plus haut) que l'auteur de l'ouvrage sur les sectes ne peut pas être contemporain d'Hiouen-Thsang; mais Tārānātha n'affirme cela nulle part: la conjecture chronologique appartient entièrement au savant traducteur qui l'a lui-même brillamment réfutée. Tārānātha dit seulement que le contemporain de Kanishka et l'auteur de l'écrit sur les sectes ainsi que du commentaire sur l'Abhidharmakoṣa sont deux personnages différents. Le professeur Wassilieff indique une considération qui rend impossible de faire du dernier le contemporain d'Hiouen-Thsang. A ces témoignages il faut en ajouter un troisième: Yaçomitra appelle Vasumitra, commentateur de l'Abhidharmakoṣa, le disciple de Gunamata¹, et très souvent cite leurs opinions simultanément.

Gunamata est connu de Tārānātha et d'Hiouen-Thsang. Le premier en dit « qu'il était versé dans toutes les sciences

1. A. k. c., fol. 133.

et qu'il composa un commentaire sur l'Abhidharmakoça ainsi que sur le Mûlamadhyama, etc.¹ ». Hiouen-Thsang connaît un Gunamata qui brilla dans une dispute avec Mâdhava, philosophe brâhmanique de l'école Sânkhya².

Ces témoignages nous amènent à conclure que Vasumitra vécut avant Hiouen-Thsang, mais après Kanishka et aussi après l'auteur de l'Abhidharmakoça, c'est-à-dire Vasubhandu.

Quelques renseignements sur Vasubhandu et son temps, outre ceux que l'on trouve dans les Mémoires d'Hiouen-Thsang et dans l'histoire de Târânâtha, nous sont encore fournis par une biographie spéciale de ce personnage qui a été traduite en chinois sous la dynastie Tchen (557-588) par le célèbre Jen-Ti³. Il est clair que, si cette biographie a déjà au VI^e siècle été traduite en chinois, l'original a dû exister dans l'Inde bien auparavant, et le célèbre auteur y vivre encore plus tôt. Selon cette biographie, Vasubhandu vécut dans le IX^e siècle après la mort du Bouddha, il naquit dans le royaume de Purushapura, mais il déploya surtout son activité à Ayodhya sous les rois Vikramâditya et Prâditya.

Hiouen-Thsang dit aussi que Vasubhandu fut le contemporain de Vikramâditya, roi de Çrâvasti et de son fils Çilâditya⁴. C'est ce synchronisme qui a servi de base principale pour établir la date de Vasubhandu. Il est bien clair qu'on n'a aucune raison d'identifier Vikramâditya, roi de Çrâvasti, avec le prince bien connu qui a donné son nom à une ère indienne; c'est par là néanmoins qu'ont débuté les recherches; après quoi on a ainsi raisonné: puisque Vikramâditya a dû vivre dans la première moitié du VI^e siècle, Vasubhandu, lui, est de la seconde⁵, c'est-à-dire d'une époque

1. WASSILIEFF, III, 163.

2. *Mémoires*, I, 442 et suiv.

3. WASSILIEFF, *Le Bouddhisme*, I, 210, 215, 219 et suiv.

4. *Mémoires*, etc., I, 115 et suiv.

5. MAX MÜLLER, *India*, etc., p. 306 et suiv.

postérieure à celle où sa biographie avait déjà été traduite en chinois. On s'est efforcé d'appuyer cette conclusion par une série d'autres arguments, mais on comprend qu'ils ne supportent pas la critique en face de la date indiscutable de la traduction chinoise de la biographie. L'auteur de l'Abhidharmakoça n'a pu vivre au VI^e siècle. Ses premiers commentateurs, Gunamata et Vasumitra, ont dû aussi vivre plus tôt. Hiouen-Thsang parle de Gunamata comme d'un écrivain ancien¹.

La date de Vasubhandu, est-il dit dans un travail très récent², peut être fixée avec une vraisemblance très suffisante (can be fixed with tolerable certainty); mais cette vraisemblance n'est qu'apparente, il est hors de doute que Vasubhandu vécut avant le VI^e siècle, c'est-à-dire avant le moment où sa biographie fut traduite en chinois, et comme c'est le même Jen-Ti qui traduisit l'ouvrage de Vasumitra, il va de soi que cet ouvrage aussi doit être rapporté à une époque antérieure. Mais de combien le travail de Vasumitra a-t-il précédé le commentaire de Buddhaghosha? C'est ce qu'on ne peut jusqu'ici éclaircir d'une manière satisfaisante.

Il est clair qu'il faut considérer comme antérieur à Buddhaghosha le texte pâli qu'il commentait, le Kathāvattuppakarana, qui constitue une des parties du canon pâli ou des trois pitakas. La tradition fixe sa date avec beaucoup de précision; plus haut dans le chapitre IV on a montré néanmoins l'inconsistance de cette détermination. Dans un livre que la tradition fait remonter à l'époque d'Açoka le Grand, on trouve mentionnée entre autres la secte des Vetulyakas qui n'apparut qu'au III^e siècle après J.-C.³ Il est bien clair que l'écrit en question n'a pu voir le jour avant cette dernière date.

De tout ce qu'on vient de dire il résulte que les écrits qui

1. *Mémoires*, etc., I, 442 et suiv.

2. Max MÜLLER, *India*, etc., p. 302 et suiv.

3. Voy. *The Mahāvamsa* (Ed. Tunnoor), p. 227, note. Cf. aussi plus haut, p. 82 et note.

servent de sources pour l'histoire que nous allons exposer du schisme bouddhique, doivent être rapportés à une époque comprise entre le III^e et le VI^e siècle après J.-C., et la date d'un seul d'entre eux, savoir celui qui est attribué à Buddhaghosha, peut être déterminée, comme on l'a montré plus haut, avec quelque précision.

Comme introduction à son commentaire du Kathavatthupakarana, Buddhaghosha présente au lecteur une courte histoire de l'apparition des sectes bouddhiques; cet aperçu du développement du schisme revient deux fois dans son ouvrage, l'auteur confirme encore sa propre exposition par une citation tirée du Dipavanso que l'on doit sans aucun doute considérer comme la source la plus ancienne de nos informations sur le développement des sectes.

Le commencement du schisme, selon Buddhaghosha et le Dipavanso, se rapporte à l'époque du deuxième concile. Ces mêmes moines Vajjiputtakas qui avaient admis les dix nouveautés et avaient été pour cela excommuniés et réfutés dans le concile, formèrent entre eux une secte particulière sous le nom de Mahāsāṅghikas. Selon notre auteur, ils étaient dix mille. Beaucoup d'autres sectes tirent d'eux leur origine.

Des (1) Mahāsāṅghikas se séparèrent deux autres sectes, les (2) Gokulikas et les (3) Ekabbohārikas.

Les (2) Gokulikas produisirent les sectes suivantes: les (4) Pannattivādas et les (5) Bahussutikas. Parmi ces deux sectes s'en forma une nouvelle: les (6) Cetyyavādas. Les premiers dissidents avaient produit de cette manière six sectes dès le II^e siècle¹.

Dans le cours du II^e siècle, il se sépara de la secte orthodoxe des Anciens ou Theravādas, les (7) Mahinsāsakas et les (8) Vajjiputtakas.

Ces dernières sectes en produisirent dans le même siècle

1. *K. v. p.*, fol. 3: evaṃ mahāsāṅghikācariyakulato dutiyavassasate pañcācariyakulāni uppannāni tāni mahāsāṅghikehi saddhiṃ cha hontī.

quatre nouvelles: les (9) Dhammuttariyas, les (10) Bhadrâyânikas, les (11) Channâgarikas, les (12) Sammitiayas.

Dans le II^e siècle il se sépara des Mahinsâsakas deux sectes: les (13) Sabbatthivâdas et les (14) Dhammaguttikas.

Des Sabbatthivâdas se séparèrent les (15) Kassapikas, des Kassapikas les (16) Sankantikas, et de ces derniers les (17) Suttavâdas.

Selon Buddhaghosha, il se sépara de la secte des Anciens onze sectes, et il y en avait en tout dix-huit, ce qui ne contredit pas le récit du Dipavanso où la genèse des sectes est présentée dans la même succession¹.

Dans le récit de la chronique singhalaise, le Dipavanso, on trouve en outre un trait qui n'est pas sans importance et que Buddhaghosha a omis dans son exposition. L'auteur de la chronique, exactement comme Buddhaghosha, donne pour origine au schisme les dix nouveautés coupables dont il a été question plus haut en parlant du deuxième concile, mais en même temps il mentionne, bien qu'avec beaucoup de concision et de brièveté, une autre action coupable des dissidents; il les accuse d'avoir détruit le canon primitif (mûla-sangaham) et d'en avoir composé un autre, d'avoir, dans les cinq parties (nikâya) du Suttapitaka, déterminé à leur manière l'ordre des diverses sentences et d'avoir altéré en beaucoup d'endroits de ce pitaka le sens et la loi².

Ces paroles de la chronique constatent le fait de l'existence de canons différents chez les différentes sectes; elles montrent que les diverses rédactions du canon se distinguaient non seulement par leur contenu, mais aussi par la distribution des sûtras et d'une manière générale des diverses parties des trois pitakas. A en juger par ce que nous savons

1. Voici comment l'auteur termine son énumération: ime ekâdasa âcariyavâdâ uppannâ te theravâdehi saddhîm dvâdasa honti itî ime ca dvâdasa. mahasañghikânañ cha âcariyavâdâ 'ti sabbe ca aññhârasa âcariyavâdâ dutiyavasasate uppannâ. aññhârasa nikâya 'ti pi aññhârasâcariyakulanitî pi etesañ yeva nâmañ. *l. c.*, fol. 4. Cf. *The Dipavamsa*, p. 35 et suiv.

2. *Dipavamsa*, p. 36.

aujourd'hui des divers canons sectaires, cette différence extérieure est effectivement un signe très caractéristique. Un autre trait caractéristique pour l'aspect même de ces canons est encore relevé par la chronique quand elle rapporte que les dissidents rejetèrent une partie des Sûtras et du Vinaya et composèrent à la place de nouveaux Sûtras et un nouveau Vinaya; ils n'admettaient pas certains livres que renferme le canon pâli, par exemple un des livres du Vinayapitaka, le Parivâra, six parties de l'Abhidharma, le livre Patisambhida, le Niddesa et une partie des Jâtakas.

En partie par ignorance, en partie intentionnellement, les dissidents altèrent le sens interne de la doctrine¹. Les sectes, d'après le récit du Dipavanso, se distinguaient aussi extérieurement; elles adoptaient des noms spéciaux, se revêtaient de robes particulières², différant par la couleur et la coupe; les accessoires qu'employaient les moines des diverses sectes n'étaient pas les mêmes, pas plus que leurs rapports extérieurs avec le monde.

Vasumitra, exactement comme les sources singhalaises, commence l'histoire du schisme au II^e siècle; mais d'après son exposition, les dix-huit sectes n'apparurent pas seulement dans le cours du II^e siècle; elles s'étendirent sur un espace de temps beaucoup plus considérable. La tradition singhalaise reconnaît bien aussi des sectes modernes; seulement elle ne les met pas au nombre des dix-huit principales³.

1. *Dipavanso*, p. 36. Cf. *Prâtimokṣa-sûtra*, p. XLVII, note.

2. Ce passage du *Dipavanso* a été autrement traduit par OLDENBERG et avant lui par d'ALVIS. Nous suivons le commentaire indigène. Voy. *Prâtimokṣa-sûtra*, p. XLVII, note. Les différents noms des moines des diverses sectes, les différences de couleur et d'aspect des robes dans les diverses sectes, sont mentionnés aussi dans d'autres sources. Voy. WASSILIEFF, *Bouddhisme*, I, p. 267; St. JULIEN, *Journal Asiatique*, 5^{me} série, t. XIV, p. 360 et suiv.

3. Dans le *Dipavanso* (p. 33), les sectes postérieures sont ainsi énumérées: 1) Hemavâtikas, 2) Râjagirikas, 3) Siddhatthas, 4) Pubbaselikas, 5) Aparaselikas, 6) Râjagirikas. Dans *K. c. p.* (mon manuscrit), au lieu du dernier nom, on

La communauté bouddhique se divisa, selon le récit de Vasumitra, d'abord en deux sectes : les Sthaviras et les Mahāsāṅghikas.

Au cours du II^e siècle, continue-t-il, les Mahāsāṅghikas formèrent les sectes suivantes : (1) les Ekavyāvahārikas, (2) les Lokottoravādins¹, (3) les Kukulikas (ou Kukkutikas), (4) les Bahucrutiyas, (5) les Prajñāptivādins.

La deux centième année, dit ensuite Vasumitra, un Tīrthika entra dans la vocation spirituelle (le bouddhisme) et vivant sur la montagne Jaitya, forma trois écoles, (6) les Caitikas (Caityaçaila), (7) les Aparaçailas et (8) les Uttaraçailas (ou Pūrvaçailas²).

Le schisme dans la secte des Anciens ou Sthaviras ne commença, selon notre auteur, qu'au III^e siècle.

Tout d'abord les Sthaviras se divisèrent en deux partis : 1^o les uns affirmaient que tout existe [(1) Sarvāstivādins], ils étaient appelés l'école Hetuvāda ou de ceux qui admettent une cause, mais avaient aussi d'autres dénominations : Muruntakas, Vibhajyavādins³; 2^o l'autre parti des Sthaviras s'appelait l'école Haimavata (2)⁴.

Dans le courant du III^e siècle il se forma encore d'autres sectes : des Sarvāstivādins se séparèrent (3) les Vatsīputriyas; de ces derniers sortirent (4) les Dharmottariyas, (5) les Bhadrāyāniyas, (6) les Sammatiyas et (7) les Shannāgarikas.

La division alla plus loin; dans le III^e siècle, des Sarvās-

lit Vajjarikas (ou Vajiriyas selon la façon du ms. de Paris). Voy. *The Mahāsamso*; TURNOUR, p. 21, lit Vādariya. La tradition singhalaise ne compte pas les Singhalais au nombre de ces sectes. Dans *K. c. p.* (fol. 7) aāñe pi ca acariyavāda uppanā te idha anadhippetā.

1. Cette secte ne se rencontre pas dans les listes singhalaises.

2. Les deux dernières sectes sont données comme récentes dans le *Dipacanso*. Voy. plus haut. — Il faut distinguer les Uttaraçailas des Pūrvaçailas, autrement on ne trouve pas les neuf sectes des Mahāsāṅghikas dont parle VASUMITRA.

3. Voy. WASSILIEFF, I, p. 230.

4. Cf. avec l'exposition de Buddhaghosha. La dernière école, selon le *Dipacanso*, est au nombre des écoles récentes.

tivâdins se sépara la secte des (8) Mahiçâçakas et de celle-ci les (9) Dharmaguptas « reconnaissant pour maître Maudgalyâyana¹ ». Dans le même siècle, au sein des Sarvâstivâdins se forma une nouvelle secte, la secte (10) Suvarsha dite par certains Kâçyapiya. Dans le siècle suivant, le IV^e après la mort du Bouddha, des Sarvâstivâdins se sépara la secte (11) Sankrânti dite par quelques-uns des Sautrântikas et reconnaissant comme son maître Dharmotara ou Uttaradharmas².

Dans les deux listes qu'on vient de donner des sectes bouddhiques, leurs rapports généalogiques ne sont pas les mêmes, et il n'est guère possible de décider de quel côté se trouve la vérité. D'autres sources exposent le développement du schisme, c'est-à-dire la naissance des nouvelles sectes, dans un ordre encore différent³.

Dans l'exposé de Vasumitra, cependant, on trouve deux détails importants qui prêtent à son récit une grande vraisemblance. Il affirme que les sectes naquirent et se développèrent non seulement dans le II^e siècle après la mort du Bouddha, mais encore beaucoup plus tard, dans le III^e et le IV^e. D'après la tradition singhalaise, le développement du schisme aurait eu lieu, et seulement dans le II^e siècle, ce qui est bien moins vraisemblable. Il est difficile de supposer que la communauté tout d'un coup, au cours d'un seul siècle, se soit partagée en dix-huit sectes.

Vasumitra, parlant de l'origine des sectes, nomme aussi parfois les maîtres que les sectes reconnaissent en quelque

1. Voy. WASSILIEFF, I, 231, note.

2. Voy. WASSILIEFF, I, 233, note 4.

3. Une autre énumération des sectes se trouve dans *Tārānātha*, WASSILIEFF, III, p. 259 et suiv. Cf. la note de WASSILIEFF citée plus haut. Des renseignements sur les sectes se trouvent aussi dans les deux articles suivants :

JULIEN, Stanislas, Listes diverses des noms des dix-huit écoles schismatiques, sorties du Bouddhisme. Voy. *Journal Asiatique*, 5^{me} série, t. XIV, p. 327 et suiv., et BEAL, Rev. S., *The eighteen Schools of Buddhism*. Voy. *The Ind. Antiquary*, vol. IX (1880), p. 299.

sorte comme leurs autorités exclusives. Ce détail inconnu à la tradition singhalaise, si on le rapproche des appellations d'un caractère évidemment géographique de certaines sectes, comme par exemple Caitika, Aparaçaila, Uttaraçaila, Pûrvaçaila, Haimavata, Shannâgarika, semble donner à entendre la manière toute naturelle dont la communauté bouddhique, en s'étendant dans les diverses contrées de l'Inde et guidée par les opinions de divers docteurs, se serait séparée en sectes divisées sur des questions particulières. Dans le principe, le premier motif de la séparation eut certainement un caractère plus sérieux. C'est ainsi du moins que Vasumitra nous représente le schisme.

Les dissensions, ensuite le schisme eurent pour cause, selon son récit, cinq questions diversement résolues par les membres de l'ancienne communauté bouddhique. Pour employer ses propres termes, « le partage de la communauté des spirituels (du sangha) », résulta de l'examen et de la proclamation des cinq propositions (suivantes) :

- 1° La conduite par d'autres ;
- 2° L'ignorance ;
- 3° Le doute ;
- 4° Le raisonnement d'après (l'imitation) d'autres.
- 5° La production du chemin par les paroles, c'est-à-dire l'enseignement du Bouddha¹.

Sur ces questions les moines « se mirent à citer chacun les paroles de son docteur et à produire des affirmations contraires à celles des autres² ».

Quatre de ces points, comme on le verra plus bas, se rapportaient à la doctrine dogmatique sur l'essence de l'arhat, du saint, ou, ce qui revenait au même, du Fondateur, de l'Illuminé, du Bouddha, etc.

Sur la cinquième question, « la production du chemin par les paroles », Wassilieff fait cette remarque³ : « Le cinquième

1. WASSILIEFF, I, p. 225.

2. Id., *ibid.* — 3. Id., *ibid.*

terme se rapporte à la vertu de la doctrine du Bouddha : ses paroles suffisent-elles pour découvrir le chemin et n'est-ce que dans sa parole qu'il est renfermé ? » Dans les textes bouddhiques, pâlis ou sanscrits, on trouve cette doctrine que le salut, en d'autres termes la possession du chemin, peut être obtenu non seulement à l'aide des paroles ou de l'enseignement, mais aussi par la méditation droite¹. Les hérétiques qui affirmaient que le chemin vient des paroles, qu'il n'est possible de se sauver qu'en s'appropriant la doctrine du Bouddha, devaient, on le comprend, rejeter le deuxième moyen de salut. Si nous comprenons la cinquième question de cette manière, son lien avec les précédentes deviendra parfaitement clair. Là encore nous avons un nouveau développement de la question de l'essence de l'arhat, du saint, et de l'importance de ses paroles ou de sa doctrine pour le salut : « Le cinquième terme aussi, dit le professeur Wassilief, se rapporte d'ordinaire aux arhats. »

Tous ces détails sur les causes du schisme bouddhique manquent dans les renseignements que fournit la tradition singhalaise sur la manière dont le sangha se partagea en sectes. Mais, dans le récit relatif aux dix points, occasion du schisme primitif, outre ceux qui se rapportent au Vinaya, on en mentionne un qui relie en quelque sorte la tradition singhalaise avec celle du Nord, savoir l'*âcinnakappo*². Les avis étaient partagés sur la question de savoir quelle importance il fallait attribuer à l'exemple du maître. Cette nouveauté ne fut pas complètement repoussée au concile, et il est permis de croire que c'est de là que prit naissance la question plus abstraite de l'essence même du saint ou du maître. S'il faut s'incliner absolument devant l'autorité du maître, cela signifie qu'il est impeccable, et alors qu'est-il donc ? Et c'est ainsi que s'éleva la question de l'arhat, puis celle des divers degrés de la sainteté.

1. Voy. appendice B.

2. Voy. plus haut, p. 45 et suiv.

APPENDICES AU CHAPITRE VIII

Appendice A.

buddhaghosattherassa atthuppattim samkhepamattam vakkhāma. katham sibalabhāsakkharehi parivattitam pariyattisāsanam māgadhabhāsakkhareṇa ko nāma puggalo parivattitum sakkhissatiti mahāttherā nimantayitvā tāvatimsabhavanam gantvā ghosam nama devaputtam disvā saddhim sakkena devānam indena tam yācivā bodhirukkhasamīpe ghosagāme kesassa nāma brāhmaṇassa kesiyā nāma brāhmaṇiyā kucchimhi paṭisandhim gaṇhāpesum. khādatha bhonto pivatha bhonto'ti ādi brāhmaṇānam aṇṇamaṇṇam ghosakāle vijāyanattā ghoso'ti nāmam akāsi. sattavassikakāle so tiṇṇam vedānam pārāgū ahosi. atha kho ekena arahantena saddhim vedakatham sallapanto tam katham niṭṭhāpetvā kusalā dhammā akusalā dhammā avyākata dhammā'ti ādinā paramatthavedam nāma buddhamantam pucchi. tadā so tam sutvā uggaṇhitukāmo hutvā tassa arahantassa santike pabbajitvā devasikam devasikam piṭakattayam saṭṭhimatthehi padasahashehi sajjhāyam akāsi vācuggatam akāsi. ekamāsen'eva tiṇṇam piṭakānam pārāgū ahosi. tato pacchā raho ekako'va nisinnassa tad ahosi buddhabhāsīte piṭakattaye mama vā paṇṇā adhikā udāhu upajjhāyassa vā'ti. tam kāraṇam natvā upajjhācariyo niggaham katvā ovadī. so samvegappatto hutvā khamāpetum vandī. upajjhācariyo tvam āvuso sihaladīpam gantvā piṭakattayam sihalabhāsakkhareṇa likhitam māgadhabhāsakkhareṇa likhāhi. evam sati aham khamissāmīti āha. buddhaghoso ca pitaram micchādīṭṭhibhāvato mocetvā ācariyassa vacanam sīrasā paṭiggahetvā piṭakattayam likhitum sihaladīpam nāvāya agamāsi. tadā samuddamajjhe tūhi divasehi tarante buddhadattatthero ca sihaladīpato nāvāya āgacchanto antarā magge devānam anubhāvena aṇṇamaṇṇam passitvā kāraṇam pucchitvā jāni jānitvā ca buddhadattatthero evam āha. mayā āvuso kato jinālamkāro appasāro'ti maṇṇitvā piṭakattayam parivattitum likkhitum nādamso. tvam pana piṭakattayam samvaṇṇehiti vatvā attāno sakkena devānam indena dinnam haritakīphalam ayomayalekhanadaṇḍam nisitasilaṇ ca buddhaghosattherassa adāsi. evam tesam dvinnam therānam aṇṇamaṇṇam salla-

pantīnaṃ yeva dve nāvā sayam eva apanetvā gacchīṃsu. buddha-ghosathero ca sihaladīpaṃ patvā paṭhamaṃ saṅghapālattheraṃ passitvā piṭakattayaṃ māgadhabhāsakkharena parivattitum āgato mḥiti kāraṇaṃ ārocetvā sihalabhikkhū ca sile patiṭṭhāyā'ti ādi-gāthaṃ niyyādetvā imissā gāthāya atthaṃ piṭakattayaṃ ālojetvā saṃvaṇṇehiti uyyojesum. tasmīṃ yeva divase sāyaṇhakālato paṭṭhāya yathāvuttagāthaṃ pamukhaṃ katvā visuddhimaggaṃ akāsi. katvā taṃ kammaṃ nipphādetvā tena nānapabhavaṃ vi-maṃsetukāmo devānaṃ indo taṃ gandhaṃ antaradhāpesi. puna-pi thero akāsi. tath'eva devānaṃ indo antaradhāpesi. puna-pi thero akāsi. evaṃ tikkhattuṃ antaradhāpetvā pubbagandhe pi dassesi. tiṇṇaṃ pi gandhānaṃ aṇṇamaṇṇaṃ ekapadamattena pi visesatā n'atthi. saṅghapālatthero ca taṃ ārādhayitvā piṭakatta-yaṃ niyyādesi. evaṃ visuddhimagge saṅghapālattherassa yāca-naṃ ārabha visuddhimaggo kato'ti āgataṃ buddhaghosuppatti-kathāyaṃ pana saṅgharājattherassa āyācanaṃ ārabbhā'ti āgataṃ. ayaṃ buddhaghosuppattikathāyaṃ āgatanayena dassitabuddha-ghosuppattikathāsaṃkhepo.

(sāsanaṃso.)

Appendice B.

1.

duve hetū duve paccayā sāvakassa sammādiṭṭhiyā uppādāya parato ca ghoso saccānusandhi ajjhataṇṇi ca yoniso manasikāro¹).

tattha katamo parato ghoso. yā parato desanā ovādo anusā-sani saccakathā saccānulomo. cattāri saccāni dukkhasamudayo nirodho maggo. imesaṃ catunnaṃ saccānaṃ yā desanā sandassanā vivaraṇā vibhajānā uttāṅkiriyaṃ pakāsanā ayaṃ vuccati saccānu-lomo ghoso'ti

tattha katamo ajjhattaṃ yoniso manasikāro¹). 'ajjhattaṃ yo-

1. Comparez : क इमे हेतवः के च प्रत्यया इति । हेतूनां प्रत्ययानां च कः प्रति-विशेषः ॥ न कश्चिदित्याह । तथा न्युक्तं भगवता । द्वौ स्तू द्वौ प्रत्ययौ सम्यग्दृष्टेरूपा-दाय । कतमौ द्वौ । परतश्च घोषो ऽध्यात्मं च योनिशो मनस्कार इति ॥ A. k. c., 92.*

2. योनिशोमनस्कारः । योनिशो मनस्कारेण यः प्रवृत्तो मन-स्कारः ॥ A. k. c., 206.

niso manasikāro nāma yo yathā desite dhamme bahiddhā āram-
manam anabhiharitvā yoniso manasikaroti ayam vuccati yoniso
manasikāro tamākāro yoniso dvāro vidhi upāyo yathā puriso
sukkhe kaṭṭhe vigatasnehe sukkhāya uttarāraṇiyā thale abhima-
ddamānam bhabbo jotissa adhigamāya. tam kissa hetu. yoniso
aggissa adhigamāya. evam evassa c'idam. dukkhasamudayaniro-
dhamaggānam aviparītadhammadesanam manasikaroti ayam vuc-
cati yoniso manasikāro.....

P. u., fol. 1 et suiv.

2.

parato ghosena yā uppajjati paññā ayam vuccati sutamayī
paññā.

yā ajjhattan yoniso manasikārena uppajjati paññā ayam
vuccati cintamayī paññā'ti.

imā dve paññā veditabbā. purimakā ca dve paccayā ime dve
hetū dve paccayā sāvakassa sammādiṭṭhiyā uppādāya.

tattha parato ghosassa saccānusandhissa desitassa attham
avijānanto atthapaṭisaṃvedī bhavissatīti n'etaṃ ṭhānam vijjati. na
ca atthapaṭisaṃvedī yoniso manasikarissatīti n'etaṃ ṭhānam vijjati.

parato ghosassa saccānusandhissa desitassa attham vijānanto
atthapaṭisaṃvedī bhavissatīti ṭhānam etaṃ vijjati. atthapaṭisaṃ-
vedī ca yoniso manasī karissatīti ṭhānam etaṃ vijjati.

esa hetu etaṃ ārammaṇam eso upāyo sāvakassa niyyānassa
n'atth'añño.

P. u., fol. 2.

CHAPITRE IX

Les Doctrines hérétiques.

1° La question de l'essence de l'arhat ou saint. 2° Importance de cette question; époque où elle fut soulevée. 3° Les opinions hérétiques et la littérature primitive. 4° Le concile sous Kanishka. 5° La rédaction de la doctrine à Ceylan. 6° Conclusion.

Les sources que nous possédons actuellement et qui nous racontent les premières causes du schisme bouddhique ne présentent pas ce fait absolument de la même manière. Les unes, suivant la tradition singhalaise, disent que le partage de la communauté primitive en sectes survint à la suite de diverses nouveautés de nature disciplinaire. Pour examiner ces nouveautés, on convoqua le second concile où elles furent condamnées; alors, les pécheurs se séparèrent de la communauté primitive et formèrent une secte particulière. Puis, comme on l'a exposé plus haut, la secte hérétique, ainsi que la communauté primitive elle-même, se fractionna encore en plusieurs communautés distinctes, et au sein du bouddhisme naquirent jusqu'à dix-huit sectes différentes. Comment se formèrent ces sectes, quelles furent les questions qui divisèrent tout d'abord les bouddhistes, et qu'est-ce qui les fit précisément se fractionner en écoles et sectes séparées? A ces questions la tradition singhalaise ne donne pas de réponse, bien qu'elle cite quelques-unes des opinions et des dogmes des sectes. La tradition conservée dans d'autres sources, par exemple dans Vasumitra, affirme que dans la communauté primitive apparurent diverses explications de l'essence du saint. Les croyants se séparèrent

sur la manière d'envisager et de comprendre cinq points ou cinq questions relatives à cette essence. Divisés sur cette doctrine, ils entendaient différemment l'un des dogmes les plus importants du bouddhisme : « Parmi les arhats, disaient par exemple les Mahāsaṅghikas et les sectes qui en provenaient, il en est qui sont rendus plus parfaits par d'autres, qui sont amenés par d'autres à les suivre, qui en imitent d'autres et entrent dans le chemin à l'aide des paroles. » Presque dans les mêmes termes la secte Bahucṛutiya enseignait que « les Arhats peuvent être entraînés par d'autres, ignorants, livrés au doute, conduits par d'autres, qu'ils peuvent entrer dans le chemin en se fondant sur les paroles ». Cette doctrine était aussi celle de la secte Haimavata. Les quatre sectes Dharmottara, Bhadrāyāni, Sammatīya et Shan-nāgarika se disputaient sur l'interprétation des stances suivantes : « Ceux qui se sont sauvés (c'est-à-dire les arhats) peuvent tomber, etc. » La même doctrine était aussi formulée en d'autres termes par la secte Sarvāstivāda. « L'arhat, soutenaient ses membres, est un être sujet à la chute¹. Dans les arhats, disaient-ils, il peut aussi entrer quelque chose de composé, (parce que aussi) il y a en eux un progrès dans la vertu². »

Dans ces opinions on trouve une réponse claire sur les cinq points qui divisèrent la communauté primitive : les sectes qui adoptaient les manières de voir qu'on vient de citer au sujet du saint ou de l'arhat, étaient évidemment obligées de reconnaître que le saint pouvait être ignorant, livré au doute, guidé par un autre, etc. ; en un mot, selon la doctrine de ces sectes, l'Arhat n'était pas quelque chose d'absolu, d'extra-humain, sa science était limitée, car le saint pouvait être guidé par d'autres, il pouvait perdre sa sainteté, tomber dans l'état de péché.

1. WASSILIEFF, I, p. 238, 243, 252, 253.

2. *Ibid.*, p. 247.

3. *Ibid.*, p. 249.

Le récit de Buddhaghosha montre aussi que de semblables idées sur le saint existaient parmi les sectes, mais il les cite comme des particularités caractéristiques de ces sectes, et non comme la cause première du schisme. Il nomme les sectes suivantes qui enseignaient la possibilité de la chute pour l'arhat : les Sammitiyas, Vajjiputtīyas, les Sabbhativādins et quelques-uns des Mahāsaṅghikas¹. Quelques sectes, dit-il plus loin, admettaient la possibilité d'une chute pour l'arhat, d'autres également pour les autres degrés de sainteté : ils n'exceptaient que le premier degré ou degré inférieur² d'où il ne pouvait y avoir de chute. C'était là, selon Vasumitra, l'opinion des Sarvāstivādins : « Les Srotāpannas, disaient-ils, ne sont pas exposés à la chute³. »

Les Mahāsaṅghikas, dit aussi Buddhaghosha, enseignaient que l'arhat ne s'était pas délivré des liens du péché ; en lui il pouvait y avoir de l'ignorance, du doute⁴. Les arhats, enseignait la secte Pubbaseliya, peuvent être guidés par d'autres. L'arhat peut aussi ignorer les noms et la naissance des hommes et des femmes et désirer les connaître ; d'autres, en les lui apprenant, lui servent de guides⁵. Buddhaghosha cite aussi la doctrine sectaire, selon laquelle l'arhat ou saint peut progresser dans la vertu, mais il attribue cette doctrine

1. *K. c. p.*, I, 2. sammitiyā vajjiputtīyā sabbatthivādino ekacce mahāsaṅghikā arahato parihāṇiṃ icchanti.

2. keci arahato ca parihāṇiṃ icchanti keci anāgāmino keci sakadāgāmissa pi sotāpannassa pana sabbe pi na icchanti yeva ye arahattā parihāyitvā anāgāmisakadāgāmiḥhave tṭhitā yesaṃ parihāṇiṃ icchanti na itaresaṃ anāgāmisakadāgāmiṇaṃ sotāpannassa pana te pi sabbatthāpi na icchanti.

3. *WASSILIEFF*, I, p. 247.

K. c. p., I, 2.

4. tattha yasmā arahamaṃ sabbamaṃ buddhavisayamaṃ na jānāti tasmā tassa tattha avijjāvicikicchāhi appahinā(hi) bhavitabban'ti saññāya atthi kiñci saññojanaṃ appahāya arahattapattitī... laddhi seyyathāpi mahāsaṅghikānaṃ.

K. c. p., XXI, 3.

5. arahato itthipurisādinaṃ nāmagottādisu nānappavattiyā abhāvena atthi kaṅkhā yasmā ca yesaṃ tāni vatthūni pare vitaranti pakāsentī acikkhanti tasmā tesamaṃ atthi paravitāraṇā'ti imā laddhiyo seyyathāpi etarahi pubbase-liyaṇaṃ.

K. c. p., II, 2.

non aux Sarvāstivādins comme Vasumitra, mais à des sectes qu'il comprend sous le nom général d'*Andhakā*, c'est-à-dire tamoules. L'arhat, enseignaient ces sectes, fait l'aumône, se prosterne devant les caityas, ce qui veut dire que ses bonnes œuvres peuvent s'accroître en quantité'. La tradition singhalaise, en tant qu'elle nous est connue par l'écrit de Buddhaghosha, mentionne donc aussi diverses opinions dogmatiques des dissidents au sujet du saint et considère également ces doctrines comme des marques distinctives et caractéristiques des sectes. En désaccord avec Vasumitra, lorsqu'il explique la cause et l'occasion du schisme bouddhique, Buddhaghosha a peut-être considéré les motifs que mentionne Vasumitra comme secondaires, comme nés plus tard, après la division en sectes, et ce processus de développement peut sembler très vraisemblable. Tout d'abord le sangha fut divisé par des questions de discipline qui n'avaient d'importance que pour les ascètes, membres de la communauté. Les gens du dehors ne pouvaient guère s'intéresser aux disputes sur le moment où un ascète doit manger ou le droit qu'il a de faire une provision de sel. Mais ces disputes, incontestablement, devaient favoriser l'établissement et la consolidation au sein de la communauté de certaines règles et coutumes disciplinaires, de tout ce qui en faisait un ensemble distinct des autres communautés ascétiques analogues.

Ensuite le bouddhisme commence à s'étendre au delà des limites du Béhar actuel, l'ancien Magadha. Les ascètes bouddhiques commencent à se désigner non plus seulement par l'appellation familiale de fils des Çākyas, mais par celle de membres de la communauté universelle, du sangha des quatre régions du monde.

Il y eut sans doute beaucoup de causes dont la découverte future fera comprendre comment le bouddhisme prit cette importance universelle, mais il est incontestable que

1. arahato dānasamvibhāgaṃ cetiyavandanādini kammāni disvā atthi arahato puññupacayo'ti laddhi seyyathāpi andhakānaṃ... *K. c. p.*, XVII, 1.

son extension dans l'Inde et au dehors exigea une condition; il fallait que les moines trouvassent un appui moral et matériel dans la société et parmi les peuples où ils se montraient et se fixaient; il fallait que des fidèles croyants se pressassent avec des offrandes autour de leurs stûpas et de leurs arbres sacrés, honorant le sangha, au moins au commencement, par des aumônes, ayant foi dans le Maître et considérant sa loi comme vraie, sublime et salutaire. C'est dans ces conditions que les ascètes bouddhiques purent effectivement se multiplier, se répandre sur la face de la terre et semer leur doctrine dans le cœur des hommes.

Mais tandis qu'ils apportaient au monde la parole de l'Illuminé, du Saint, il leur fallait envisager une question bien naturelle dans un milieu auquel leur doctrine était inconnue et qu'ils devaient transformer en une société de fidèles croyants. Mais qui donc est-il, votre Maître? pouvaient demander aux fils des Çâkyas ces donateurs de la générosité desquels dépendait l'existence même de la communauté mendicante. Vous lui donnez différents noms, il est sage, vénérable, illuminé, etc., ces épithètes ne vous sont pas spéciales, on les rencontre aussi chez les autres sectes, les autres ascètes aussi exaltent leurs docteurs qu'ils traitent de sages, leurs arhats ou vénérables.

Cette question était de première importance pour la conscience du croyant et se présentait ainsi tout naturellement; la nouvelle doctrine partait de la négation de tout ce que l'ancien Hindou priait et vénérât, et à la place de l'antique et harmonieux système, on proposait des fragments de doctrine morale; qui les sanctionnait et leur prêtait son autorité?

Si ce saint ou cet illuminé auquel le donateur converti se disposait à adresser sa prière ou à demander protection n'était pas absolument pur et saint, s'il était peut-être pécheur et impuissant, valait-il la peine de le prier? Si les offrandes au sangha ou les aumônes et l'entretien des lampes devant les stûpas ne conduisent pas au salut, n'est-il pas

clair qu'il n'y a pas lieu de faire tout cela? Ne vaut-il pas mieux faire l'aumône à celui qui promet en échange la félicité du paradis?

Les questions relatives au saint ou arhat, à l'essence de l'Illuminé ou Bouddha, à la nature de l'âme, à ce qui renaît et est sauvé, à l'importance de l'aumône et du culte pour le salut, toutes ces questions furent soulevées par l'extension du bouddhisme et l'apparition de fidèles laïques.

A ces questions, la communauté n'avait pas de réponses toutes prêtes; d'où le commencement des disputes, les solutions différentes de la même question. La tradition, cela va sans dire, présente tout cela sous un certain jour et n'avoue pas que les réponses canoniques aux problèmes dont on vient de parler ne furent élaborées qu'après de longues discussions entre les sectes.

Vasumitra et Buddhaghosha, en exposant les doctrines des sectes sur le saint, représentent leurs dogmes et leurs propositions comme des dérogations volontaires, issues de diverses causes, au système orthodoxe. Vasumitra, comme on sait et comme on l'a vu plus haut, avait commenté l'Abhidharmakoça, ouvrage de Vasubandhu dans lequel la doctrine dogmatique sur les saints de divers ordres était exposée au long et rigoureusement systématisée. Cette doctrine, selon toute vraisemblance, dominait dans une partie de la communauté et y était considérée comme orthodoxe à une époque immédiatement voisine de celle de Vasumitra. C'est aussi en se plaçant au point de vue de cette doctrine systématisée dans les livres bouddhiques de son temps que Vasumitra considère les doctrines hérétiques des sectes. C'est sous un jour analogue, c'est-à-dire comme des altérations de la véritable orthodoxie, que sont représentées les doctrines sectaires dans l'ouvrage de Buddhaghosha et aussi dans celui d'un autre commentateur, Yaçomitra.

La doctrine des sectes sur le saint, d'après eux, est une dérogation coupable à un système orthodoxe parfaitement déter-

miné et elle est en contradiction avec les textes canoniques ou en d'autres termes avec les propres paroles du Maître citées dans le canon primitif. Pour les écrivains récents le mot *arhat* avait un sens déterminé, précis, qu'ignoraient les sectes plus anciennes. Selon les idées modernes, arhat est un être en dehors de tout ce qui est fini et conditionné, cet état est le plus haut degré de la sainteté, l'arrivée au but final de l'existence ou nirvâna. Celui qui a atteint ce but devient absolument sage; tout ce qui est coupable, fini, conditionné est anéanti en lui. Les hommes qui n'ont pas renoncé aux passions et sont attachés à l'existence, sont des créatures *qui arrivent* (âgâmi), ils viennent ici, c'est-à-dire sont assujettis après leur mort à renaître. Ils ne sont point sortis du cercle des naissances, où l'on trouve la naissance et la mort. Celui qui a renoncé aux passions, mais est encore attaché à l'existence, ne vient pas ici, il est une créature *qui n'arrive pas* (anâgâmi). Mais il est encore un plus haut degré de sainteté, c'est celui où il ne reste plus ni passions, ni aucun attachement à l'existence, c'est la sortie hors du cycle des naissances, c'est-à-dire du samsâra. Celui qui a atteint ce degré est dit arhat; c'est celui qui est sorti des limites du monde⁴;

4) उत्तमधर्मस्य प्राप्तिर्कृत्वे । निर्वाणस्य वा प्राप्तिः । A. k. c., fol. 211, verso.

kāmayogayutto bhikkhave bhavayogayutto agāmi hoti agantvā iṭṭhattaṃ
kāmayogavisamyutto bhikkhave bhavayogayutto anāgāmi hoti anagantvā
iṭṭhattaṃ kāmayogavisamyutto bhikkhave bhavayogavisamyutto arahāṃ hoti
khiṇṇasavo'ti.

kāmayogena samyuttā bhavayogena c'ūbhayaṃ |
sattā gacchanti saṃsāraṃ jāṭimaraṇagāminā'ti ||
ye ca kāme pahatvāna appattā āsavakkhayaṃ |
bhavayogena samyutta anāgāmiṃ vuccare ||
ye ca kho tiṇṇasaṃsāra khīṇamānapunabbhava |
te ve pāragatā loke ye pattā āsavakkhaya'ti || — itiv., fol. 108.

कामघातेर्भवाद्याहा बीतरागति । कामबीतरागोऽनागामी भवाद्यबीतरागोऽर्हन् ॥

A. k. c., l. 102 r.

il ne renaît plus, car en lui il n'y a plus de ces dispositions coupables qui se font jour au moyen des sens partout dans le monde depuis le plus bas degré de l'existence dans l'enfer *avici* jusqu'au plus élevé'.

C'est un saint, un arhat de ce genre qu'était, selon la conviction des écrivains qu'on vient de nommer, leur premier docteur, le sage de la tribu des Çâkyas.

Pour eux le Fondateur n'était pas seulement une grande personnalité historique dont le souvenir était pieusement conservé dans la communauté, il était bien moins encore une création mythologique.

L'Illuminé ou Bouddha, pour le bouddhiste croyant, était le dogme central sans lequel il ne pouvait ni comprendre, ni même imaginer la doctrine, c'était la pierre angulaire sur laquelle se fondait tout le système religieux. Celui-là était bouddhiste qui avait accepté le triçarana, qui reconnaissait le Bouddha, la loi et la communauté des moines comme ses suprêmes protecteurs. Celui qui accomplit la loi, celui-là est vertueux, celui-là voit le Bouddha, auprès de lui est l'Illuminé: « Quelqu'un, ô mendiants, tenant le bord de mon vêtement me suit... mais il est loin de moi et je suis loin de lui. Pourquoi? C'est qu'il n'a pas vu la loi; n'ayant pas vu la loi, il ne me voit pas non plus. Quelqu'un vit à cent yojanas... Il est près de moi et je suis près de lui. Pourquoi? C'est qu'il a vu la loi, ayant vu la loi, il m'a vu moi aussi' ».

1. ते (à s. ऋशाः) चरुत उपरता इत्यर्हम्परमार्थमुनिः A. k. c., fol. 194 verso.

2. saṃghāṭikaṇṇe pi bhikkhave bhikkhu gahetvā piṭṭhito anubandho... aha kho so arakā'va mayhaṃ ahañ ca tassa taṃ kissa hetu dhammaṃ hi so bhikkhave bhikkhu na passati dhammaṃ apassanto maṃ na passati.

yojanasate ce pi me bhikkhave bhikkhu vibareyya... aha so santike'va mayhaṃ ahañ ca tassa taṃ kissa hetu dhammaṃ hi so bhikkhave bhikkhu passati dhammaṃ passanto maṃ passatīti. — itiv., fol. 105.

La même idée est exprimée dans A. k. c., fol. 145.

यो भित्तवः प्रतीत्यसमुत्पाद्ं पश्यति स धर्मं पश्यति यो धर्मं पश्यति संबुद्धं पश्यती-
त्युक्त्वा भगवांस्तूष्णीं ब्रूव ।

Il est la source de la loi, il est le principe de la communauté, le sangha est le champ de la loi et son dépositaire¹; la loi, elle, est la dispensatrice de tous biens terrestres et supérieurs². Les hommes se sauvent en croyant à la loi, mais on ne peut croire que par la grâce du Bouddha. Si la prédication fait s'agiter les cheveux d'un homme, ou couler de ses yeux des larmes d'attendrissement, en cela s'est montrée la miséricorde du Bouddha³. Le Bouddha a paru pour le bien des hommes, ses disciples, pour le maintien de la loi⁴, et c'est pourquoi ses héritiers sur la terre disent d'eux-mêmes : « Nous nous fortifierons, ô Seigneur, quand mourra le plus grand des hommes, nous observerons la loi, ne faisant de mal à aucun être vivant, nous mépriserons le gain, les honneurs, tous les liens, mais nous n'abandonnerons pas la loi, révélation de l'Illuminé qui nous l'a expliquée; ayant reçu la loi, nous supporterons avec patience la colère, les outrages, le blâme...; en la prenant pour guide nous supporterons l'ignominie et les outrages; tout cela nous le supporterons⁵. »

Les écrivains récents, jusqu'ici nos seules sources pour

1. धर्मधरः, धर्मक्षेत्रं épithètes appliquées au sangha, voy. C. s., f. 188.

2. यान्यपि लौकिकानि लोकोत्तराणि च मुखानि तान्यपि धर्मज्ञानि C. s., f. 186.

3. यत्रैव चोक्तं यस्य कस्यचित्कुलपुत्रं तथागतस्य परिनिर्वृतस्य धर्मः प्रतिभाति यथाधिमुक्तानां सन्नानां देशयितुं । तस्याच्च पर्यदि यद्येकसन्नस्यापि एकरेमरुर्धो भवेदेकाश्रुपातो वा सर्वः स तथागतानुभावेन ॥ C. s., f. 60.

4. परहितार्थं बुद्धा भगवत्ताः शान्तस्वित्पर्यमेव श्रावकाः A. h. v., f. 51 verso.

5. Voy. गगनगञ्जम्त्र dans C. s., f. 30.

ययमुत्सृष्टो भगवे निर्वृते द्विपदोत्तमे । सद्धर्मं धारयिष्यामः त्यक्त्वा कायं सतीचित्तं ॥
लाभसत्कारमुत्सृष्ट्वा सर्वञ्चोत्सृज्य संस्तवे । अनुत्सृष्ट्वा इमं धर्मं बुद्धज्ञाननिदर्शके ॥ याक्रोश-
परिभार्याश्च डुरुक्तवचनानि च । ताह्या तां मर्यादिय्यामः सद्धर्मप्रतिसंयत्तात् ॥
धवर्णमयशासि च । सर्वोस्तां मर्यादिय्यामो धारयस इमं नयं ॥ Cf. Lotus, etc., p. 144.

l'histoire du schisme bouddhique, qui avaient sous les yeux le canon sous une forme achevée et des idées dogmatiques toutes prêtes sur son origine, mentionnent très souvent, en parlant de l'origine des opinions hérétiques, ce fait que les sectes, pour confirmer leurs fausses manières de voir, se référaient à des paroles du Maître ou à une tradition acceptées par la communauté orthodoxe. Voici par exemple ce que nous apprend Vasumitra sur une des opinions de la secte des Sarvâstivâdins : ils enseignaient entre autres qu'il est impossible de dire avec certitude que les quatre fruits s'obtiennent (seulement) sous l'habit du çramana ; en suivant un chemin sans péché et par le renoncement aux passions, un laïque (aussi pouvait) acquérir le titre de Sakrdâgâmin et d'Anâgâmin¹.

Les sectes se disputaient évidemment sur la question de savoir si un laïque pouvait devenir saint. Dans la suite nous voyons que cette question fut résolue affirmativement. Les laïques aussi purent devenir Bodhisatvas², mais dans les temps anciens cette thèse soulevait encore des doutes. Buddhaghosha a aussi connaissance d'une opinion semblable et la considère comme une hérésie ; en exposant la doctrine des Sammitiyas, qui admettaient la possibilité pour un laïque de devenir un saint anâgâmin, et aussi une autre émise par les sectes du Nord, d'après laquelle un laïque peut devenir arhat, il indique à cette occasion que les hérétiques pour défendre leurs doctrines se référaient à la tradition relative à Yaça et à d'autres saints laïques³.

1. WASSILIEFF, I, p. 243.

2. पुनरपरं कुलपुत्र भविष्यत्यागते अधनि गुरुम्बद्रजिता घादिकर्मिका बोधिप्राप्ताः Ç. s., fol. 40.

3. Jhānalābhi puthujjano saha saccābhisamaya anāgāmi nāma hoti tassa puthujjanakāle yeva kāmarāgavyāpāda pahinā'ti laddhi seyyathā'pi etarahi sammitiyānaṃ. K. c. p., 1, 5.

yaśakulaputtādināṃ gihivyanjano tīṭhanāṃ arahattapattin diśvā gihī assa arahā'ti laddhi seyyathāpi uttarāpathakānaṃ... tattha gihī assā'ti yo

Vasumitra et Buddhaghosha mentionnent quelques sectes qui parlaient d'un « état intermédiaire ». Selon l'explication du professeur Wassilieff, l'état intermédiaire est la même chose que « l'épreuve », en d'autres termes, cet état dans lequel se trouve l'homme ou la créature après la mort jusqu'à ce qu'il renaisse¹. Buddhaghosha nous apprend que deux sectes, les Pubbaseliyas et les Sammitiyas, comprenant mal une expression d'un sūtra, enseignaient un état intermédiaire; elles soutenaient que la créature qui se trouvait dans cet état acquérait comme une vue céleste et le pouvoir de faire des miracles. Le défunt reste dans cet état extraordinaire, selon l'enseignement des hérétiques, sept jours ou davantage, etc. D'après Vasumitra, la doctrine de l'état intermédiaire était répandue parmi de nombreuses sectes; elle se trouvait parmi les Mahāsāṅghikas et les sectes auxquelles ils avaient donné naissance, par exemple les Sarvāstivādins, selon lesquels « l'état intermédiaire (l'épreuve) existe (seulement) dans le monde des sens et le monde des formes ». D'autres, au contraire, niaient l'existence d'un tel état, par exemple, la secte des Mahīśāsakas².

Les sectes qui admettaient l'existence de l'épreuve prouvaient l'exactitude de leur doctrine en se référant à la tradition, c'est-à-dire aux maximes ou aux sūtras. Mais ce qu'ils croyaient être la parole authentique du Bouddha était rejeté

gihisamyojanasamyuttatava gihī so arahāṇā assā'ti attho. parāvādi pana adhippayaṇā asallakkhetvā gihīvyāñjanamattam eva passanto paññānāti. idānīssa gihī nāma gihisamyojaneva hoti na vyañjanamattena.

K. c. p., IV, 1.

La légende de Yaça est racontée dans le *Mahācagga*, p. 15 et suiv. Cf. aussi *The Milindapaṇho*, p. 264 et suiv.

1. WASSILIEFF, I, p. 242.

2. antarāparinibbāyīti suttapadaṇā ayoniso gahetvā antarābhavo nāma attha yathā satto dībbacakkhuko viya adībbacakkhuko iddhimā viya aniddhima māta pitisamāgamaṇā ca uttasamayaṇā ca olokayamāno sattāhaṇā vā atīreka-sattāhaṇā vā tūñhatīti laddhī seyyathāpi pubbaseliyānam eva sammitiyanāṇā ca.

K. c. p., VIII, 2.

Cf. WASSILIEFF, I, 242, 249, 255.

comme un sūtra apocryphe par les sectes qui repoussaient l'épreuve¹. Dans leurs āgamas, dit le commentateur Yaçomitra, il n'existait pas de ces sūtras, parce que le canon primitif avait péri, ce qui avait causé la disparition d'une foule de paroles.

Les sectes des Rājagirikas et des Siddhārthikas, d'après les mêmes sources, affirmaient, par exemple, que l'arhat ne pouvait mourir avant son temps, et comme preuve apportaient un sūtra; se référant à un sūtra², les Vaibhāshikas enseignaient que l'arhat peut tomber ou rencontrer des obstacles³. Des sectes antérieures soutenaient la même chose en alléguant comme preuve la tradition relative au saint *Godhiko*. *Godhiko* voulait devenir arhat, mais Māra, le

1. सामगतीऽपि सिद्धो ऽत्तरभवो न केवलं पुक्तिश्चपि शब्दः ॥

हृषीमार इति ॥ क्रकृच्छ्रस्व तवागतस्य विडुरं नाम आचकं हृषी नाम मारस्त-
दन्ती शिरसि मुण्डेनाऽभिघ्नन् । तेनाङ्गीकृतस्तत्तर्षं स च स्वशरीरेणैवाचीर्षी गह्वरके
प्रपतित इति ॥ स्वशरीरेणैवेति वचनाच्चास्त्यत्तरभव इत्यभिप्रायः । स हि त्रीवनेव ना-
स्कीभिर्वालाभिरिति ॥ त्रीवनेवासी मारो नरकोत्थिताभिरग्निमुलाभिरालिङ्गितत्वा-
त्स्वशरीरावस्थदुःखोत्पत्तेः स्वशरीरेणैव प्रपतित इत्युक्त्वा । न तु कालमकृत्वात्तरभवा-
यस्यां नरकोपपत्तिभवायस्यां च न गतवानित्यभिप्रायः ॥ A. k. c., fol. 137.

धामनेनात्तरभवस्यास्तित्वं साध्यमाह । कण्ठोक्तेऽस्तीति स्वशब्दाभिधानादि-
त्यर्थः । नैतत्सूत्रं तैरासायत इति तैर्निकायात्तरोचैः । कस्माच्चासायते तदग्रमेवभावात् । नि-
कायात्तराग्रमप्रसिद्धं किमिति न प्रमाणं क्रियते । मूलमङ्गीतिर्धमेन A. k. c., l. 134.

Cf. aussi :

सूत्राणि च ब्रह्म्यत्तर्क्षितानि मूलमङ्गीतिर्धेशान् ॥ A. k. c., fol. 108.

2. nāhaṃ bhikkhave saṃcetanikānaṃ kammānaṃ katānaṃ upacitānaṃ
appaṭisaṃveditvā vyantibbāvaṃ vadāmi suttaṃ aṭṭhaṃ ayoniso gaheṭvā
arahata nāma sabbhaṃ kammavipākaṃ paṭisaṃvedayitvā'va parinibbāyita-
bhaṃ tasmā n'atthi arahato akālamaccū'ti ... Iaddhi seyyathāpi rājagirikānaṃ
c'eva siddhathikānaṃ ca. K. c. p., XVII, 2.

3. कैभाषिको ब्रूयादर्क्षोऽप्यकृमानन्द लाभत्कारमत्तरापकरं वदामीति सूत्रे वचना-
दस्त्यर्क्षोऽपि परिरूणिदित्यत इदमुच्यते ॥ k. c., fol. 283.

mauvais esprit, l'en empêchait. Au désespoir, Godhiko résolut d'en finir avec la vie, il prit un glaive et au même moment devint un arhat, atteignit le nirvāna¹.

Après que le saint se fut égorgé, Māra chercha son âme, en d'autres termes sa conscience. Comme une colonne de fumée ou un tourbillon de brume, Māra se transporta par toutes les contrées du monde et nulle part il ne trouva le saint. Godhiko était devenu arhat, avait atteint le nirvāna, mais le récit même montre qu'auparavant le saint était comme au pouvoir du mauvais esprit, il était donc sujet au péché, à la chute.

1. *K. c. p.*, fol. 72. La légende de Godhiko est exposée dans de nombreux textes.

... so kira māreṇa pāpimatā āvutacitto... therō sattaṃ āhāri tasmīṃ khāṇe yeva arahattaṃ patvā parinibbāyi.

atha māro katha nu kho imassa paṭisandhivīṭṭhānaṃ (hītan'ti dhūmarāsi viya timirapuṅḷo viya ca hutvā sabbadisāsu therassa viṭṭhānaṃ samānnesati so tassa viṭṭhānaṭṭhānaṃ dattḥḥḥḥ asakkonto kumāravaṅḥo hutvā beluva-paṇḍuvīṇaṃ ādāya sattaḥāram upasamkamtvā pucchī.

uddhaṃ addho ca tiriyaṃ
disānudisāsu'haṃ |
anvesanādhigacchāmi
godhiko so kuhiṃ gato. ||
atha naṃ satta āha
yo dhiro silasampanno
jhāyi jhānarato sadā |
arahattaṃ anuyunja
jivitaṃ anākāmayāṃ ||
chetvāna maccano senaṃ
anāgantvā punabbhavaṃ |
samūlaṃ taṇhaṃ abbuyha
godhiko parinibbuto'ū. ||

M. sp., fol. 11, r

Cl. Dhammapada, p. 255, et l'explication de *Yaçomitra*. घाचार्यः स्वमतं

दर्शयति । ननु चायुष्मां भौतिकोऽङ्घ्रात्परिकृष्ण इत्येवं यदि कैमपिको ब्रूवादित्यस्य प्रतिविधानमाह्वयते । चायुष्मां भौतिक इति विस्तरः । शैलीभूत इति न तावदर्हन् । शस्त्र-माधारयन्निति शस्त्रं वाक्यम् । कायत्रोचितनिरपेक्षत्वात्कारणान्मरणकाल एवाङ्घ्रिं प्राप्तः शस्त्राधानादुत्तरकाल इत्यर्थः । परिनिर्वृतश्च तेनैव शस्त्रप्रक्षारेण दशोत्तरे चेति । दशोत्तरे नाम मूत्रे *A. k. c.*, fol. 284.

Il y avait encore une question qui troubla les esprits dans la communauté primitive et donna occasion à la séparation, question ancienne qui avait occupé les Indiens longtemps avant l'apparition du bouddhisme et que nous rencontrons non seulement dans la littérature brâhmanique, mais encore dans les récits légendaires relatifs au fondateur de la secte des jainas, Mahāvira. Dans les récits de sa vie, on trouve un détail qui a évidemment une valeur historique. Les légendes qui rapportent comment Mahāvira rassembla des disciples, énumèrent une série de questions douteuses que le sage résolvait en propageant sa doctrine. L'un, par exemple, ignorait et demandait s'il y avait ou non une âme, un autre si l'âme est ou non quelque chose de distinct du corps¹. Une tradition bouddhique que nous a conservée un sūtra² nous fait connaître sur l'âme une foule de doctrines diverses qui avaient cours parmi les ascètes au temps du Fondateur. Cette question controversée n'était pas encore entièrement résolue, même après la mort du Bouddha, dans la communauté de ses disciples.

On vit apparaître, raconte Tārānātha, le bhikshu Vatsa, originaire du Cachemire, de la caste des brâhmanes, très méchant et mauvais, bien qu'instruit, lequel, professant hautement la théorie de l'existence du moi, voyagea dans tous les pays, entraînant les gens simples dans sa théorie abominable³.

On ignore si c'est de lui que provient la secte des Vatsiputriyas, mais à l'époque la plus ancienne de l'histoire bouddhique, il y avait une secte de ce nom en possession d'une doctrine spéciale sur l'âme. « Le Pudgala (l'indivisible), enseignait-elle, n'est pas la même chose que les skandhas et n'est pas quelque chose de distinct des skandhas; il est ainsi nommé à cause (de l'association) des skandhas, des

1. *A. c. l. c.*, t. 70, v. 1. किं मन्ने घट्तिव जीवो उवाहु नत्तिवत्ति. 2) तं जीवं तं मरीरुति.

2. *Brahmajāla*, voy. GRIMBLOT, 42 et suiv.

3. WASSILIEFF, III, p. 47.

sphères (dhātu) et des āyatanas... En dehors du Pudgala, il n'y a rien qui passe d'un monde à un autre; on dit : le Pudgala passe d'un monde à l'autre, c'est-à-dire : il renaît. » C'est aussi ce qu'enseignaient les sectes Dharmottara, Bhadrāyāniya, Sammatīya¹. Selon Buddhaghosha, deux sectes bouddhistes admettaient l'âme, les Vajjiputtakas et les Sammitīyas. Ils les appelle toutes deux *puggalavādino*, c'est-à-dire enseignant l'âme ou le *puggala*, et, pour prouver la vérité de leur doctrine, ces sectes alléguaient des paroles du Maître, c'est-à-dire encore des sūtras².

1. WASSILIEFF, I, p. 252 et suiv. Cf. Le témoignage de Buddhaghosa. ke pana puggalavādino'ti sāsane vajjiputtakā c'eva sammitīyā ca bahiddha bahū aññatitthiya.

tattha puggalo'ti attā satto jīvo upalabbhatī paññāya upagantvā labbhati nāyatīti attho sacchikatthaparamatthenā'ti. K. c. p., fol. 13.

2. puggalavādi sattakkhattuparamaṃ sandhāvītvaṇa puggalo'ti ādini suttāni nissaya puggalo sandhāvītīti laddhīṃ gahetvā voharati. K. c. p., fol. 44.

vuttaṃ bhagavatā atthi puggalo attahīyā paṭipanno'ti suttāṃ āgataṃ taṃ gahetvā yasmā bhagavā saccavādi na viśaṃvādanapurekkhāro vācaṃ bhāsati nāpi anussavādivasena dhammaṃ deseti sadevakaṃ paṇa lokāṃ sayāṃ abhiññāya sacchikatvā paṭivedeti tasmā so tena vutte atthi puggalo attahīyā paṭipanno'ti so sacchikatthaparamatthen'eva atthīti laddhīṃ gahetvā āmānta'ti paṭijānāti. K. c. p., fol. 14.

भारं च यो देशविषयमि भारादानञ्च भारनित्तेषणञ्च भाररुहं च । तच्छृणुत साधु च सुदु च मनसिकुरुत भाषिष्ये ॥

भारः कतमः । पञ्चोपादानस्कन्धाः ।

भारादानं कतमत् । तूष्णा पौनर्भविकी नन्दीरागसकृगता तत्र तत्राभिनन्दिनी ।

भारनित्तेषणं कतमत् । यदस्या एव तूष्णायाः पौनर्भविका नन्दीरागसकृगतायाः तत्र तत्राभिनन्दिन्याः । विशेषप्रकाणं प्रतिनिःसर्गो व्यक्तीभावः तयो विरागो निरोधो व्युपशमो ऽस्तंगमः ।

भाररुहः कतमः । पुद्गल इति स्याद्वचनोयं । योऽसावायुष्मानिवेनामा एवंत्रय एवंगोत्र एवमाकार एवंमुखडुःखप्रतिसंवेदी एवंदीर्घायुरेवंचिरन्वितिक एवनायुष्मत् इति । भारं कुरुतीति । भाररुहः पुद्गलइत्यभिप्रायः । A. k. c., fol. 33, verso.

शरुङ्कारसंनिश्चयत्वाच्चित्तमात्मेत्पुपचर्यतइत्यरुङ्कारसंनिश्चयत्वात्मेत्वात्मवादिनः संकल्पयन्ति ।

Les passages des écrivains bouddhistes qu'on vient de rapporter témoignent incontestablement de ce fait que, à une certaine période de l'apparition et du développement des sectes bouddhiques, il existait parmi les fidèles une littérature considérée comme sacrée uniformément par toutes les sectes. Ces sectes se séparaient sur l'interprétation de beaucoup de textes¹, s'accusaient réciproquement d'altérer des mots dans les sûtras², parfois les adversaires étaient convaincus d'avoir repoussé l'authenticité de la parole sainte dans un sûtra³; on évaluait différemment l'étendue de la

चित्तं चारुङ्कारमनिश्चय इति । घात्मेत्पुष्यचर्पणे । कवमित्याद् । घात्मनाहि सुदमेत
स्वर्गं प्राप्नोति पण्डित इत्युक्तं गाथायां । कवं पुनर्मन्यते । चित्तमात्मशब्देनोच्यते इति ।
तत घाद् । चित्तस्य चान्यत्र दमनमुक्तं भवनेति । अन्यत्र गाथायामुक्तं ।

चित्तस्य दमनं साधु चित्तं दास्ये मुखावदमिति ॥ A. k. e., fol. 38.

1. De là tire son origine la doctrine des deux vérités, l'une conditionnée, limitée, l'autre inconditionnée. Sur les deux vérités, voy. K. e. p., fol. 67-71, A. k. e., fol. 251, et aussi les vers de Nāgārjuna :

तथा चोक्तं मूलमध्यमक धार्यनामार्जुनपदेः ।

हे सत्ये मनुष्याभित्य बुद्धानां धर्मदेशानां ।

लोकसंयुतिस्तथैव सत्यैश्च परमार्थतः ।

येऽनयोर्न विद्वानसि किमार्गं सत्ययोर्द्वयोः ।

ते धर्मा न विद्वानसि गन्धोरे बुद्धशाशने इति ॥ N. s. t., fol. 46 recto.

2. गतर्हि मूर्ख उक्तं । सप्त कत्वा देवांश्च मनुष्यांश्च संसृत्य संघाव्य दुःख-
स्यात्तं करोतीति । काश्यपीया निकायास्तस्मिन्निवास्त एवं पठन्ति । सप्त
कत्वा देवां सप्त कत्वा मनुष्यान्तिक्येयं प्रत्येकमर्थो लभ्यते । A. k. e., fol. 255.

sattakkhattuparamo'ti ettha bhagavā ayaṃ puggalo ettake bhaye sampdhā-
vītvā parinibbāyissati ayaṃ ettako'ti attano nānabalena vyākaro'ti.

K. e. p., fol. 264.

3. भद्रसम्प्रीलाभा एवं मन्यते । धविष्येति सर्वज्ञेशानामियं सामान्यसंज्ञा । न रामादि-
ज्ञैषाव्यतिरिक्ताऽविव्या नामास्तीति । कस्मात्स एवं मन्यते । बुद्धसूत्रात् प्रज्ञानाति ।

A. k. e., fol. 150.

littérature sacrée¹ et on admettait même la possibilité de textes apocryphes². Mais de ce que disent les mêmes commentateurs qui nous rapportent tous ces renseignements, il résulte d'une manière incontestable que le sangha des quatre régions du monde conservait quelques sentences uniformément acceptées par toutes les sectes comme la parole sacrée du Fondateur.

Ce qu'en concluent de plus les croyants bouddhistes n'en est évidemment pas pour cela plus vraisemblable : les indications des commentateurs ne peuvent pas être considérées comme prouvant l'existence d'un canon quelconque, même pâli, sous sa forme et avec son étendue actuelles. Des renseignements fournis par Buddhaghosha sur les doctrines des sectes ou des citations de Yaçomitra il ne résulte aucunement que la même collection d'écrits canoniques que l'on trouve aujourd'hui dans les trois pitakas, pâlis ou autres, existât déjà à l'époque de la naissance des sectes.

Incontestablement le canon pâli est inconnu à l'auteur de l'inscription de Bairat, qui énumère quelques écrits bouddhiques qui n'ont pas été trouvés jusqu'ici dans les pitakas singhalais et dont les titres sont conçus en une langue apparentée, mais non identique à celle des écritures de Ceylan. Une conclusion semblable résulte de l'examen des inscriptions de Bharhut : il n'est guère possible d'y trouver la moindre indication, la moindre allusion à l'existence du canon pâli à l'époque où fut construit ce sanctuaire. Le canon pâli, exactement comme les autres, est en effet mentionné dans les

1. सातिरेकानि मे ऽशीतिधर्मस्कन्धमरुत्ताणि भगवतोऽत्तिकात्संमुखमुद्दहूतानो-
ति सूत्रवचनं । चतुर्शीतिधर्मस्कन्धमरुत्ताणीति निकायात्तरे सूत्रपाठः ॥ A. k. c., l. 27.

Cf. CHILDERS, s. v. *dhamakkhanda*.

2. न तर्हि तेषां बुद्धः शास्तेतिवहुवचनोऽपि न प्रमाणमित्यभिप्रायान्न किलैतदुद्भव-
चनमिति । केनाप्यध्यागोपितान्येतानि सूत्राणीत्यभिप्रायः । सर्वनिकायात्तरेऽपि ताप-
पर्णीयनिकायादिषु A. k. c., fol. 337.

relations légendaires des conciles. L'étude de ces récits, faite dans les chapitres précédents, a eu pour but de montrer sous son vrai jour le fondement historique des légendes bouddhiques. Pour les apprécier d'une manière complètement impartiale, il ne faut pas perdre de vue non plus que, dans les récits les plus anciens, ce canon est décrit d'une manière très vague et dans ses traits les plus généraux; la description de la littérature sacrée que l'on trouve dans les écrivains plus récents comme Buddhaghosha doit certainement être considérée comme un témoignage indiscutable de l'existence du canon, mais seulement à une époque très voisine de celle des écrivains qui nous parlent des conciles. Pour des temps plus reculés, il va de soi que les renseignements de Buddhaghosha et des autres n'ont plus la même valeur, et qu'ils sont, à cause de leurs tendances, incontestablement moins vraisemblables que ce que nous disent les mêmes auteurs sur les doctrines hérétiques.

Dans les courts récits, très souvent obscurs, que l'on trouve disséminés à ce sujet chez les divers commentateurs, se sont conservées des indications très importantes et très dignes de foi sur ce fait qu'à une époque très reculée, voisine peut-être même de la naissance du bouddhisme, il y avait en usage, au sein de la communauté des fidèles, des sentences ou sùtras, des versets ou gâthâs; en un mot, que les anciens bouddhistes possédaient une littérature sacrée à laquelle très souvent, dans les disputes, les partis se référaient. Ces productions sacrées étaient appelées soit *âgamas*¹, c'est-à-dire traditions, soit *pravacana*, c'est-à-dire prédication du Fondateur.

1. Une expression semblable à la suivante est employée très souvent par *Yaçomitra*:

तत्सिद्धये चागममानपत्ति । *A. k. c.*, fol. 5 verso.

Cf. aussi les citations données plus haut où il est parlé des *âgamas* du *pravacana*, etc.

Il est très vraisemblable que cette littérature primitive, également sacrée pour toutes les anciennes sectes, nous est parvenue, bien que fort incomplète, altérée et seulement fragmentaire. L'étude comparée des divers canons bouddhiques devra, sans aucun doute, déterminer l'étendue des portions primitives et en élucider le contenu.

La tradition bouddhique, pauvre en faits historiques, a conservé quelques traits de l'histoire ultérieure du canon sacré. Elle a aussi conservé le souvenir de deux faits importants de l'histoire primitive : le concile convoqué par le roi Kanishka¹ et la rédaction écrite de la doctrine par ordre du roi singhalais Vattagāmani.

Le concile de Kanishka a, selon toute vraisemblance, dû avoir une grande importance dans l'histoire du bouddhisme, bien que la tradition singhalaise l'ignore et que les renseignements fournis par d'autres sources soient jusqu'ici fort rares.

1. Dans ces derniers temps on a essayé autant que possible de déterminer la date de Kanishka. Voy. H. OLDENBERG: Ueber die Datirung der ältesten indischen Münz und Inschriftenreihen, dans *Z. für Numismatik*, B. VIII, p. 289 et suiv., Pandit BHAGVANLAL INDRAJI, dans *The Indian Antiquary*, 1882, p. 128, 129. MAX MÜLLER, *India, etc.*, p. 291. Dans les inscriptions du temps de Kanishka, les dates sont comptées à partir d'une ère qu'on a identifiée avec l'ère des Çakas. Voy. OLDENBERG, *l. c.*, p. 296. Contre cette identification, on pourrait apporter une considération qui n'est pas sans importance. ALBRUNI dit de l'ère des Çakas (Voy. REINAUD dans *J. A. S.*, 1847, p. 287) : Les personnes qui se servent de l'ère de Saca, commencent l'année au mois de Chaitra (mars-avril). Dans les inscriptions du temps de Kanishka, outre l'année, le mois et le jour, on trouve encore mentionnée l'époque de l'année, savoir : hemānta, grīṣma, varṣa ; ceux qui ont gravé ces inscriptions, évidemment, suivaient la coutume bouddhique : ils comptaient le temps par les saisons de l'année ; mais chez les bouddhistes l'année ne commençait pas par le même mois que dans l'ère çaka. Voy. *A. k. e.*, fol. 165.

प्रवचने त्रय एवार्तवो न यथा लोके षडिति । शिशिरो हि शीतसामान्यादेवमस
 इत्युक्तः । वसतो सुष्णसामान्यादीन्म इत्युक्तः । शर्दपि वृष्टिसामान्याद्वर्षा इत्युक्तं
 सर्ववैद्वाना हेमसः प्रथम ऋतुः । ग्रीष्मो द्वितीयः । वर्षास्तृतीयः

Hiouen-Thsang nomme deux acteurs principaux dans ce concile : Pârçvika et Vasumitra. Le travail littéraire du concile, d'après son récit, consista en ceci : Les Anciens, au nombre de cinq cents, composèrent : 1^o Le traité *Upadeçaçâstra*, commentaire du sûtrapitaka, en cent mille çlokas; 2^o dans les mêmes proportions, un commentaire du vinayapitaka intitulé *Vinayavibhâshâçâstra*, et 3^o l'*Abhidharmavibhâshâçâstra*, commentaire de l'Abhidharmapitaka. Ils écrivirent six millions six cent mille mots ou trois cent mille vers, expliquèrent complètement les trois pitakas. Leurs commentaires se répandirent partout et devinrent des sources de renseignements pour tous ceux qui s'instruisaient dans le Bouddhisme.

Kanishka ordonna de graver ces commentaires sur des feuilles de cuivre et de les renfermer dans un stûpa¹.

Târânâtha rapporte une tradition cachemirienne d'après laquelle « le roi Kanishka réunit tous les bhikshus dans le temple cachemirien de Kundalavanavihâra et composa la troisième assemblée des Paroles; mais d'autres disent, ajoute-t-il, que cette assemblée eut lieu dans le royaume de Jâlandhara, dans le temple de Kuvana²... Les personnages qui participèrent à ce concile s'occupèrent de l'enseignement des Çrâvakas³. Les Thibétains ne considèrent pas cette assemblée comme un concile, parce que le Bouddha n'a pas fait de prédiction à son sujet⁴. »

Ce concile, dans lequel la sainte Parole fut commentée et mise par écrit, eut lieu, selon la tradition, sous le roi Kanishka, soit quatre cents ans après le nirvâna du Bouddha.

Une autre tradition bouddhique, conservée dans l'île de Ceylan, rapporte à la même époque, c'est-à-dire au V^e siècle

1. *Mémoires de Hiouen-Thsang*, I, 177 et suiv. Cf. WASSILIEFF, III, p. 66, note.

2. WASSILIEFF, III, p. 65.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, note de WASSILIEFF, p. 66.

après la mort du Bouddha, un événement non moins considérable dans l'histoire du sangha. Les chroniques singhalaises racontent que sous le roi Vattagāmani le texte des trois pitakas et des commentaires fut mis par écrit¹.

L'assemblée des moines, convoquée à ce propos, est considérée dans le Sud comme d'une importance égale à celle des trois premiers conciles; elle s'appelle le quatrième chœur (samgiti). Elle eut lieu dans le milieu du V^e siècle après le nirvāna du Bouddha, selon un témoignage, en l'an 450, selon un autre en l'an 433 du nirvāna².

Jusqu'à là la doctrine était conservée dans la mémoire des anciens ou des moines et se transmettait oralement. La tradition, qui nous apprend ce fait, semble le considérer comme absolument incompréhensible aux contemporains, et ajoute pour l'expliquer: « Dans l'île de Ceylan, sous le roi Candāla Tissabhaya, après des troubles et le manque de pluie, survint une calamité, une famine. Alors le roi des dieux, Indra, vint (et dit aux moines): « Bien-aimés, vous ne serez pas en état de conserver les trois pitakas, montez sur un vaisseau et allez dans l'Inde. S'il n'y a pas assez de vaisseaux, voguez sur une poutre, sur un roseau, je vous mettrai à l'abri de tout danger. »

« Alors soixante moines allèrent sur le rivage de la mer

1. *The Dipavamsa*, 20, 29 (p. 103).

2. *Sāsana-campō*, fol. ke, recto, mukhapāthen'eva porāpakatherānaṃ pariyattidhāraṇaṃ pañcanavutādhikāni catusatāni ahoṣi. — Le canon fut écrit sous le roi Vattagāmani (en 450 après la mort du Bouddha: jinacakke paṇṇasādhike catusate sampatte), fils du roi Saddhātissa. Ce concile est dit le quatrième.

Voy. *ibid.* plus loin, fol. ke, note.

vuttaṅ h'etaṃ sārattadhipaniyaṃ nāma vinayaṭṭikāyaṃ.

catutthasamgitisadisā hi pothakārohasamgittī.

sihaladīpe paṇa vattagāmanirāja marammaraṅge sirikhettanagare eko nāma kukkūtasisarāja ca ekakālena rajjaṃ kāresi. amarapuramāpakassa raṇṇo kāle sihaladīpabhikkhūhi idha pesitasandesakathāyaṃ pana tettiṃsādhikacatusate sampatte pothakārūḥaṃ akāṃsu'ti āgataṃ.

vuttaṃ h'etaṃ tatta.

tettiṃsādhikacatu vassasataparimāṅkalan'ti.

et ils se dirent : « Nous n'irons pas dans l'Inde et nous resterons à vivre ici conservant les trois pitakas. » Se détournant du vaisseau qui se trouvait là, les anciens allèrent en un endroit de Ceylan, le pays de Malaya; se nourrissant de fruits et de racines, ils lisaient les pitakas. Tourmentés par la faim, ils ne purent continuer ainsi; alors, tombant la poitrine contre terre, leurs têtes tournées les unes vers les autres, en silence ils répétèrent mentalement les trois pitakas. De cette manière, durant douze ans, conservant les trois pitakas et le commentaire, ils observèrent la loi. »

« Au bout de douze ans, la calamité s'apaisa, les moines qui dès l'abord avaient été dans l'Inde au nombre de sept cents, revinrent et se fixèrent à Ceylan dans le pays de Râma dans le monastère de Mandalârâma. Les soixante moines vinrent aussi dans ce monastère. Ils se réunirent tous et se mirent à lire les pitakas. Les deux lectures s'accordèrent et ne présentèrent pas de contradictions'.

» Pour un bouddhiste croyant, peut-être, ce récit des

1. *Sāsanacampso*. — *tatr'idam vatthu*.

sihaladipe kira caṇḍalatiṣṣabhaye saṃkhubhītvā devo ca avassitvā dubbhikkhābhayaṃ uppojji. tadā sakko devānam indo āgantvā tumhe bhante piṭakāṃ dhāretuṃ na sakkhissatha navaṃ pana aruhitvā jambudīpaṃ gacchatha sace nāva appahonakā bhaveyya kaṭṭhena vā veḷuna vā taratha abhayatthāya pana mayāṃ rakkhissāma'ti āha. tadā saṭṭhīmattā bhikkhū samuddāraṃ gantvā puna etad ahoṣi. mayāṃ jambudīpaṃ na gacchissāma. idh'eva vasitvā piṭakaṃ dharissāma'ti. tato pacchā nāva tīthato nivattitvā sihalādīpekadesaṃ malayajanapadaṃ gantvā mūlaphalādīhi yeva yāpetvā sajjhāyaṃ akāṃsu chātakābhayaena atīpijita hutvā evaṃ pi kātuṃ asakkontā vālukātale uraṃ ṭhapetvā sisena siṣaṃ abhimukhaṃ katvā vācam annicchāretvā manasā yeva akāṃsu. evaṃ dvādasavassāni saddhīṃ aṭṭhakathāya teṭṭhakaṃ rakkhītvā sāsaṇaṃ anuggaheṣuṃ. dvādasavassesu pana atikkantesu taṃ bhayaṃ vupasaṃsitvā pubbe jambudīpaṃ gacchantā sattabhikkhusatā āgantvā sihalādīpekadesaṃ ramajanapade maṇḍalārāmaṃ vihāraṃ āpajjīṃsu. te pi saṭṭhīmattā bhikkhū tam eva vihāraṃ gantvā aññamaññaṃ sammantetvā sajjhāyīṃsu. adā aññamaṇṇaṃ samentū na virujjhanti gaṅgodakena viya yamunodakaṃ saṃsantenti evaṃ piṭakattayaṃ mukhapathen'eva dhāretvā mahātherā dukkarakammaṃ kārentīti vedītabbā.

yaṃ pi pariyattīṃ ekapadamattaṃ pi aviraṃjhitvā dhārenti taṃ dukkarakammaṃ eva.

hauts faits des saints anciens suffisait parfaitement pour faire saisir l'importance du concile tenu sous le roi Vattagamani, ainsi que pour apprécier le procédé antérieur de transmission des trois pitakas de génération en génération. Il y eut d'abord des hommes saints, doués de pouvoirs surnaturels; ils possédaient une mémoire extraordinaire et il n'y avait aucun besoin d'écrire les sentences et les règles du Maître; ensuite apparurent des hommes moins purs, la mémoire humaine commença à s'affaiblir, et en conséquence on mit par écrit la doctrine telle qu'elle était cinq cents ans auparavant dans la prédication orale du grand Docteur. Pour celui qui ne croit pas, toute cette histoire doit être considérée comme une légende et une pieuse invention.

Il se peut que le désir de donner une forme durable à la sainte parole du Bouddha et de la mettre par l'écriture à la portée de tous, désir qui se manifesta presque en même temps aux deux extrémités du monde bouddhique, doive, au moins dans le Nord, être rattaché aux faits connus de l'histoire politique de cette époque, à l'apparition sur la scène des Yue-tchi, et à ce fait que leur domination ayant politiquement isolé tous les pays du Gange à l'Oxus, le bouddhisme, protégé par les rois indo-scythes, se répandit avec la culture indienne et devint dominant dans toute l'Asie centrale jusqu'au Khotan. Alors le développement de la propagande de la parole du Bouddha hors de l'Inde rendit nécessaire un canon écrit. Cette rédaction de la parole sainte doit elle-même être comprise en ce sens que la littérature orale reçut une forme déterminée; on ne se borna pas à l'écrire, on la distribua en sections, en subdivisions, etc., et, la classant d'après les sujets, on la disposa suivant les trois pitakas ou corbeilles.

A l'époque de ce travail littéraire commence le canon écrit que nous avons aujourd'hui entre les mains. Une partie peut-être considérable de la doctrine exposée dans le canon est incontestablement plus ancienne que la rédaction faite

au temps du roi Vattagâmani, qui d'ailleurs ne fut pas la rédaction définitive; mais la partie ancienne de la doctrine ne constitue pas à elle seule le contenu des trois pitakas; les éléments anciens peuvent s'y trouver auprès d'éléments plus nouveaux; le canon actuel renferme la doctrine telle qu'elle a grandi et s'est développée durant plus de quatre cents ans, depuis la mort du Bouddha jusqu'à l'époque de l'établissement de la rédaction écrite.

La tâche de la critique scientifique est de déterminer dans ces matériaux les couches d'âges divers et de reconstruire ainsi l'histoire du développement de la parole sainte que les Bouddhistes appellent la Parole de l'Illuminé.

APPENDICE AU CHAPITRE IX

Le texte, de peu d'étendue, mais très curieux, intitulé *Histoire des livres*, et qui forme l'appendice au chapitre IX, a été trouvé par l'auteur en Birmanie. Pour la présente édition, l'auteur a eu à sa disposition deux manuscrits :

1° U — Manuscrit écrit en caractères birmans, renfermant, outre le texte pâli, une traduction birmane et appartenant à l'auteur de la traduction, le moine U-Khien ou Muninda, à Schvedaun près de Prome.

Ce manuscrit a vingt-sept feuillets (ka-gi) et dix lignes au feuillet; le texte pâli se termine au feuillet khâh.

Le feuillet ka porte quelques vers d'introduction composés par le traducteur :

seṭṭhaṃ sajjanasevitaṃ khemantabhūmanāyakaṃ |
yatindaggaṃ dhammaṃ saṃghaṃ vandāmi sirasā m-ahaṃ ||
ma-kāra-vipulā pathyāgāthā.
saṃgitāpotthakāruḷha vaṇṇitā gandhakārakā |
yācerā santavaṃsassa pālakā mama garuno || pathyāvattaṃ.
hatantarāyam ice eva yaṃ gandhavaṃsajotakaṃ |
ajānaṃ saramandehi tasmā lekhan tam nissayaṃ || .. pathyā.
sugatagatagavesidīḥijupaññākāmino |
khantimettādupetassa niveravhassa uyyojaṃ || sakāravipulā.

2° M — Manuscrit également en caractères birmans. Il appartient à l'auteur qui l'a acquis à Prome. Il renferme douze feuillets (ka-kâh) et neuf lignes par feuillet. Texte pâli seul, sans traduction, avec des corrections nombreuses. Dans la présente édition, on a pris pour base le texte U, et ce n'est qu'en note que l'on donne des additions curieuses, mais altérées, fournies par M.

L'Histoire des livres raconte brièvement les destinées du canon pâli, c'est-à-dire justement ce qui faisait l'objet des chapitres que l'on vient de lire, mais on y trouve en outre une liste d'écrits pâlis bien plus détaillée que celle qui a été imprimée en appendice au chap. III ou qui se trouve dans le *Sāsanavamsadīpo*.

namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa.
 namassivāna sambuddhaṃ aggavaṃsaparamparaṃ |
 natvāna dhammaṃ buddhaṃ saṃghaṃ cāpi niraṅgaṇaṃ ||
 gandhavaṃsa'upanissāya gandhavaṃsaṃ pakaṅghissaṃ |
 tipīṭakasamāhāraṃ sādhuṇaṃ jaṅghadāsakaṃ |
 vimātinodam ārabbaṃ taṃ me suṇātha sādhuvo ||
 sabbaṃ pi buddhavacanaṃ vimuttirasahetukaṃ |
 hoti ekavidhaṃ yeva tividhaṃ piṭakena ca |
 taṃ ca sabbaṃ pi kevalaṃ pañcavidhaṃ nikāyato |
 aṅgato ca navavidhaṃ dhammakkhandaḥaṇaṇato |
 caturāsītisahassadhammakkhandaḥapabbhedanaṃ ' 'ti ||
 kathaṃ piṭakato. piṭakaṃ hi tividhaṃ hoti. vinayapiṭakaṃ
 abhidhammapiṭakaṃ suttantapiṭakaṃ'ti.

tattha katamaṃ vinayapiṭakaṃ. pārājikakaṇḍaṃ pācittiya-
 kaṇḍaṃ mahāvaggakaṇḍaṃ cullavaggakaṇḍaṃ parivāraḥkaṇḍaṃ'ti.
 imāni kaṇḍāni vinayapiṭakaṃ nāma.

katamaṃ abhidhammapiṭakaṃ. dhammasaṃgahaṇīpakaraṇaṃ
 vibhaṅgapakaraṇaṃ dhātukathāpakaraṇaṃ paññattipakaraṇaṃ
 kathāvattupakaraṇaṃ yamakapakaraṇaṃ paṭṭhānapakaraṇaṃ.
 imāni satta pakaraṇāni abhidhammapiṭakaṃ nāma.

katamaṃ suttantapiṭakaṃ nāma. silakkhandhavaggādikaṃ
 avasesaṃ buddhavacanaṃ suttantapiṭakaṃ nāma.

kathaṃ nikāyato pañcavidhā honti. dīghanikāyo majjhima-
 nikāyo saṃyuttanikāyo aṅguttaranikāyo khuddakanikāyo'ti. tattha
 katamo dīghanikāyo.

silakkhandhavaggo mahāvaggo pādhiyavaggo ' 'ti ime tayo
 vaggā dīghanikāyo nāma. imesu tisuvaggesu catutiṃsa suttāni
 ca honti. catutiṃsa'eva suttantā silakkhandhavaggādikā | yassa
 bhavanti so yeva dīghanikāyo nāma hoti ||.

1. U. bhedaṃ. — 2. M. pavī'.

katamo majjhimanikāyo'ti mūlapaṇṇāso majjhimapāṇṇāso uparipaṇṇāso'ti ime tayo paṇṇāsā majjhimanikāyo nāma. imesu tisu paṇṇāsesu dve paṇṇāsādhikasuttasatāni honti. diyaḍḍhasattasuttāntā dvisuttaṃ yassa santi so | majjhimanikāyo nāmo mūlapaṇṇāsādiko 'ti || .

katamo saṃyuttanikāyo sagāthāvaggo nidānavaggo saḷāyatanavaggo khandhakavaggo mahāvaggo'ti ime pañca vaggā saṃyuttanikāyo nāma. imesu pañcasu vaggesu dvāsaṅghi sattasatādhikasattasuttasahassāni honti. dvāsaṅhisattasatāni sattasahassakāni ca | suttāni yassa honti so sagāthādhikavaggiko | saṃyuttanikāyo nāma viditabbo vinnūnā'ti || .

katamo aṅguttaranikāyo ekkaniṭṭhāni dukkanipāto tikkaniṭṭhāni catukkanipāto pañcanipāto chakkaniṭṭhāni sattaniṭṭhāni aṅguttaranikāyo nāma. imesu ekādasāsu nipātesu sattaṇṇāsa pañcasatādhikanavasuttasahassāni honti. navasuttasahassāni pañcasatāni ca | sattaṇṇāsādhikāni suttāni yassa honti | so aṅguttaranikāyo'ti ekanipātādiko'ti ||

katamo khuddakanikāyo. khuddakapāṭho dhammapadaṃ udānaṃ itivuttakaṃ suttaniṭṭhāni vimānavatthu petavatthu theragāthā therīgāthā jātakāṃ niddeso paṭisambhidāmaggo apadānaṃ buddhavaṃso cariyāpiṭakāṃ vinayapiṭakāṃ abhidhammapiṭakāni ayāṃ khuddakanikāyo. imesu gandhesu anekāni suttasahassāni honti. anekāni suttasahassāni niddiṅghāni mahesinā | nikāye pañcame ramme khuddako'ti visuto'ti || .

kathaṃ aṅgato. aṅgaṃ hi navavidhaṃ hoti. suttāṃ geyyaṃ veyyākaraṇaṃ gāthā udānaṃ itivuttakaṃ jātakāṃ abbhutadhammaṃ vedallaṃ'ti navappabhedāṃ hoti. tattha ubhatovibhaṅganiddese khandhakaparivārā suttaniṭṭhāni maṅgalasuttāṃ ratanasuttāṃ nālakasuttatuvattakasuttāni aññaṃ pi suttanāmakāṃ tathāgatavacanaṃ suttāni veditabbaṃ. sabbaṃ pi sagāthakaṃ geyyaṃ'ti veditabbaṃ'ti. visesena saṃyuttake sakalo pi sagāthāvaggo geyyaṃ'ti veditabbaṃ sakalaṃ abhidhammapiṭakāṃ nigāthakaṃ suttāṃ ca. yaṃ ca aññaṃ pi aṅgahaṃ aṅgehi asaṅgahitaṃ buddhavaṃsaṃ taṃ buddhavaṃsaṃ veyyākaraṇaṃ veditabbaṃ. dhammapadatheragāthā therīgāthā

suttanipāte nosuttanāmikā suddhikagāthā ca gāthā'ti veditabbā. somanassañānamayikagāthāpaṭisaṃyuttā dve asītisuttantā udānan'ti veditabban'ti. vuttaṃ h'etaṃ bhagavatā'ti ādinayapavatto dvādasuttarasatasuttantā itivuttakan'ti veditabbā. apaṇṇakajātakādini paṇṇāsādhikāni pañcajātakasatāni jātakan'ti veditabbā. cattāro'me bhikkhave acchariyā abbhutadhammā santi' itī ādi nayappavattā sabbe pi acchariyaabbhutadhammapaṭisaṃyuttā suttantā abbhutadhamman'ti veditabbaṃ. culla-vedallamahāvedallasammādiṅṅhisakkapañhāsapaṅk hāra bhājanīyamahāpuṇṇamasuttantādayo sabbe pi vedaṇ ca tuṭṭhiṇ ca laddhā-laddhāpucchitasuttantā vedallan'ti veditabbaṃ. katamāni caturāsītīdhammakkhandaḥasahassāni. dujānā'ti. caturāsītīdhammakkhandaḥasahassāni sa ce vitthārena kathissaṃ atipapañco bhavi-ssati tasmā nayavasena kathissāmi ekaṃ vatthuṃ eko dhammakkhando ekaṃ nidānaṃ eko dhammakkhando ekaṃ paṇhāpucchanaṃ eko dhammakkhando ekaṃ paṇhāvisajjanaṃ eko dhammakkhando. caturāsītīdhammakkhandaḥasahassāni kena bhāsītāni kattha bhāsītāniti kadā bhāsītāni kam ārabbha bhāsītāni kim atthaṃ bhāsītāni kena dhāritāni kenābhatāni kim atthaṃ pari-yāpuṇitabbāniti ayaṃ pucchā uddharitabbā.

tatrāyaṃ visajjanā kena bhāsītāniti buddhena ca buddhānu-buddhehi ca bhāsītāni. kattha bhāsītāniti. devesu ca manussesu ca bhāsītāni. kadā bhāsītāniti bhagavato dharamānakāle ca bhāsītāni. kam ārabbha bhāsītāniti pañcavaggiyādike veneyyabandhave ārabbha bhāsītāni. kim atthaṃ bhāsītāniti vajjaṃ ca avajjaṃ ca natvā vajjaṃ pahāya avajje paṭipajjitvā nibbānapariyante diṅṅhadhammikasaṃparāyikatte saṃpāpuṇitūṃ. kena dhāritāniti. anu-buddhehi c'eva sissānussissehi ca dhāritāni. kenābhatāniti ācariyaparaṃparehi ābhatāni. kim atthaṃ pari-yāpuṇitabbāniti vajjaṃ ca avajjaṃ ca natvā vajjaṃ pahāya avajje paṭipajjitvā nibbānapariyante diṅṅhadhammikasaṃparāyikatte saṃpāpuṇitūṃ karuṇāya¹ abhatāni². te² sadevatāya nibbānapariyante diṅṅhadhammikasaṃparāyikatthe sādhi-kāni honti. te tattha kehi appamattena pari-yāpuṇitabbāni dhāretabbāni vācetaḥāni sajjhayaṃ kātabbāniti.

itī cullagandhavaṃse piṭakattayadīpako nāma
pathamo paricchedo.

1. M. ānandeti. — 2. M. om.

ācariyā pana atthi porāṇācariyā atthi aṭṭhakathācariyā atthi gandhakārakācariyā atthi tividhanāmakācariyā. katame porāṇācariyā pathamasamgāyanāyaṃ pañca satā khīṇāsavā pañcannaṃ nīkāyānaṃ nāmañ ca atthañ ca adhippāyaṃ ca padañ ca byañjanañ ca sodhanakīccañ¹ anavasesañ karimṣu².

dutiyasamgāyanāyaṃ satta satā khīṇāsavā tesañ yeva saddatthādikaṃ kiccaṃ puna karimṣu.

tatiyasamgāyanāyaṃ saḥassamattā khīṇāsavā tesañ yeva saddatthādikaṃ kiccaṃ puna karimṣu.

icc evañ dve satādhikā dvesaḥassakhīṇāsavā mahākaccayaṇaṃ ṭhapetvā avasesā porāṇācariyā nāma. ye porāṇācariyā te ye va aṭṭhakathācariyā nāma.

katame gandhakārakācariyā. mahābuddhaghosādayo anekācariyā gandhakārakācariyā nāma. katame tividhanāmakācariyā. mahākaccāyano tividhanāma³.

katame gandhe kaccāyanena katā. kaccāyanagandho mahāniruttigandho cullaniruttigandho nettigandho peṭakopadesagandho vaṇṇanīti gandho⁴ ti ime cha gandhā mahākaccāyanena katā.

katame anekācariyehi⁵ katā. gandhācariyo kurundīgandhaṃ nāma akāsi. aññatāro ācariyo mahāpaecariyaṃ nāma aṭṭhakathāṃ akāsi. aññatāro ācariyo kurundīgandhassa aṭṭhakathāṃ akāsi. mahābuddhaghoso nāmācariyo visuddhimaggo dighanīkāyassa sumāṅgalavilāsini nāma aṭṭhakathā majjhimanīkāyassa papañcasūdanī nāma aṭṭhakathā saṃyuttanīkāyassa sārattṭhapakāsaṇī nāma aṭṭhakathā. aṅguttaranīkāyassa manorattṭhapūraṇī nāma aṭṭhakathā. pañcavinayagandhānaṃ samantapāsādikā nāma aṭṭhakathā sattaabhidhammagandhānaṃ paramatthakathā nāma aṭṭhakathā. pātimokkhasaṃkhāyamātikāya kaṅkhāvitaraṇī nāma aṭṭhakathā dhammapadassa aṭṭhakathā jātakassa aṭṭhakathā khuddakapāṭhassa aṭṭhakathā apadānassa aṭṭhakathā⁶ ti ime terasa gandhe akāsi.

buddhadatto nāmācariyo vinayavinicchayo uttaravinicchayo abhidhammāvatāro buddhavamsassa madhūrattṭhaviṇāsini nāma aṭṭhakathā⁷ ti ime cattāro gandhā akāsi.

1. M. sodhanam. — 2. M. kiccaṃ. — 3. U. tividhā. — 4. M. om. — 5. M. *riyena^{ti}.

ānando nāmācariyo sattābhidhammagandhaaṭṭhakathāya mūlaṭṭikāṃ nāma ṭikāṃ akāsi.

dhammapālācariyo nettipakaraṇaṭṭhakathā itivuttaka-
aṭṭhakathā udānaṭṭhakathā cariyāpiṭakaṭṭhakathā theragā-
thāṭṭhakathā vimānavatthussa vimalavilāsini nāma aṭṭha-
kathā petavatthussa vimalavilāsini nāma aṭṭhakathā visuddhi-
maggassa paramatthamañjūsā nāma ṭikā dīghanikāyāṭṭhaka-
thādinaṃ catunnaṃ aṭṭhakathānaṃ linatthapakāsini nāma ṭikā
jātakāṭṭhakathāya linatthapakāsini nāma ṭikā nettitṭhakathāya
ṭikā buddhavaṃsaṭṭhakathāya paramatthadīpani nāma ṭika
abhidhammaṭṭhakathāya ṭikāya linatthavaṇṇanā nāma anuṭṭi-
kā'ti ime cuddasamatte gandhe akāsi.

dve pubbācariyā niruttimanjūsā nāma cullaniruttitṭi-
kāñ ca mahāniruttisaṃkhepañ ca akāṃsu.

mahāvajirabuddhi' nāmācariyo vinayagaṇḍhi nāma pa-
karaṇaṃ akāsi.

vimalabuddhi nāmācariyo mukhamattadīpani nāma
nyāsapakaraṇaṃ akāsi.

cullavajiro nāmācariyo atthabyakkhyānaṃ nāma paka-
raṇaṃ akāsi.

dīpaṃkaro nāmācariyo rūpasiddhipakaraṇaṃ rūpa-
siddhiṭṭikāṃ summapañcasuttañ ceti tividhapakaraṇaṃ akāsi.

ānandācariyassa jeṭṭhasisso culladhāmapālo nāmācariyo
saccasaṃkhepaṃ nāma akāsi.

kassapo nāmācariyo mohaviechedani' vimaticchedani
buddhavaṃso anāgatavaṃso'ti catubbidhaṃ pakaraṇaṃ
akāsi.

mahānāmo nāmācariyo saddhammapakāsani nāma paṭi-
sambhidāmaggassa aṭṭhakathāṃ akāsi.

dīpavaṃso bodhivaṃso cullavaṃso mahāvaṃso paṭi-
sambhidāmaggaṭṭhakathāya gaṇḍhi ceti ime pañca' gandhā
ācariyehi' visuṃ visuṃ katā.

navo mahānāmo nāmācariyo mahāvavaṃsaṃ cullavaṃsaṃ
nāma dve pakaraṇaṃ akāsi.

upaseno nāmācariyo saddhammaṭṭhitikāṃ nāma mahā-
niddesassa aṭṭhakathāṃ akāsi.

1. M. "vacirabuddhikāyo. — 2. M. mohache". — 3. M. cha. — 4. M. mahā'.

moggallāno nāmācariyo moggallānabyākāraṃ nāma byākaraṇaṃ akāsi.

saṃgharakkhito nāmācariyo subodhālaṃkāraṃ nāma pakaraṇaṃ akāsi.

vuttodayakāro nāmācariyo vuttodayaṃ nāma pakaraṇaṃ saṃbandhacintā' nāma' pakaraṇaṃ' khuddasikkhāya' navajīkaṃ' akāsi.

dhammasīri nāmācariyo khuddasikkhaṃ nāma pakaraṇaṃ akāsi.

khuddasikkhāya purāṇaṭṭhikā mūlasikkā ceti ime dve gandhā dve'ācariyehi visuṃ visuṃ katā.

anuruddho nāmācariyo paramatthavinicchayaṃ nāmā-rūpaparicchedaṃ abhidhammatthasaṃgahapakaraṇaṃ ceti tividhaṃ pakaraṇaṃ akāsi.

khemō nāmācariyo khemaṃ nāma pakaraṇaṃ akāsi.

sāriputto nāmācariyo vinayaṭṭhakathāya sārattadīpanī nāma ṭīkaṃ vinayasamgahapakaraṇaṃ vinayasamgahassa ṭīkaṃ aṅguttaraṭṭhakathāya sārattamañjūsāṃ nāma ṭīkaṃ pañcakaṇṇā ceti ime pañca gandhe akāsi.

buddhanāgo nāmācariyo vinayatthamañjūsāṃ nāma kaṅkhāvitaraṇiyā ṭīkaṃ akāsi.

navo moggallāno nāmācariyo abhidhānappadīpikaṃ nāma pakaraṇaṃ akāsi.

vācissaro nāmācariyo mahāsāmi nāma subodhālaṃkā-rassa ṭīkā vuttodayavivaraṇaṃ sumaṅgalapasādanī nāma khuddhasikkhāya ṭīkā saṃbandhacintāya ṭīkā bālāvatāro moggallānabyākaraṇassa pañcīkāya ṭīkā yogavinicchayo vinayavinicchayassa ṭīkā uttaravinicchayassa ṭīkā nāmā-rūpaparicchedassa ṭīkā saddatthassa padarūpavibhāva-naṃ khemapakaraṇassa ṭīkā sīmālaṃkāro mūlasikkhāya ṭīkā rūpārūpavibhāgo paccayasamgaho saccasamkhe-passa ṭīkā ceti ime aṭṭhārasa gandhe akāsi.

sumaṅgalo nāmācariyo abhidhammāvatāragandhassa ṭīkaṃ abhidhammatthavikāsaṇī' abhidhammasamgahassa ṭīkaṇ ca abhidhammatthavibhāvaṇī' duvidhaṃ pakaraṇaṃ akāsi.

dhammaḅkitti nāmācariyo dantadhātu pakaraṇaṃ akāsi.
medhaṃkaro nāmācariyo jinacaritaṃ nāma pakaraṇaṃ
akāsi.

kaṅkhāvitarāṇiyā liṅgatthapakāsini nisandeho dhamma-
nusāraṇi neyyāsandati neyyāsandatiyā ṭikā sumahāva-
tāro lokapaṅṅattipakaraṇaṃ tathāgatuppattipakara-
ṇaṃ nalātadhātuvaṇṇanā sihalavatthu dhammapadi-
pako paṭipattisaṃgaho visuddhimaggagaṇḍhi abhi-
dhammagaṇḍhi nettipakaraṇagaṇḍhi visuddhimagga-
cullaṭikā sotappamālini¹ pasādani okāsalokasūdani
subodhālaṃkāraṇassa navatikā ceti ime visati gandhā visatā-
cariyehi visuṃ visuṃ katā.

saddhammasiri nāmācariyo saddatthabhedacintā
nāma pakaraṇaṃ akāsi.

devo nāmācariyo sumaṇakūṭavaṇṇanā nāma pakaraṇaṃ
akāsi.

cullabuddhaghoso nāmācariyo jātattagīnidānaṃ sota-
ttagīnidānaṃ nāma dve pakaraṇaṃ akāsi.

raṭṭhapālo nāmācariyo madhurasavāhini² nāma paka-
raṇaṃ akāsi.

subhūtaeandano nāmācariyo liṅgatthavivaraṇapakā-
raṇaṃ akāsi.

aggavaṃso nāmācariyo saddanītipakaraṇaṃ nāmaakāsi.

vimalabuddhi nāmācariyo nyāsapakaraṇassa mahāṭi-
kaṃ nāma akāsi.

guṇasāgaro³ nāmācariyo mukhamattasāraṃ taṭṭikaṅ
ca duvidhaṃ pakaraṇaṃ akāsi.

abhayo nāmācariyo saddatthabhedacintāya mahāṭikaṃ
akāsi.

ñānasāgaro nāmācariyo liṅgatthavivaraṇapakāsa-
naṃ nāma pakaraṇaṃ iti akāsi.

aṅṅatāro ācariyo gūḷhatthaṭikaṃ bālapabbodhanaṅ
ca duvidhaṃ pakaraṇaṃ akāsi.

aṅṅatāro ācariyo saddatthabhedacintāya majjhimaṭikaṃ
akāsi.

uttamo nāmācariyo bālāvatāraṭikaṃ liṅgatthavivara-
ṇaṭikaṅ ca duvidhaṃ pakaraṇaṃ akāsi.

1. M. *ppahālini. — 2. M. *saṃgāhītikitti. — 3. M. sāgaro.

aññataro ācariyo saddabhedacintāya navaṭīkaṃ akāsi.
eko amacco abhidhānappadīpikāya ṭīkaṃ daṇḍīpakara-
ṇassa magadhābhūtaṃ ṭīkaṃ koladdhajanassa sakaṭabhā-
sāya ṭīkaṃ ca tividhaṃ pakaraṇaṃ akāsi.

dhammasenāpati nāmācariyo kārīkaṃ etimāsamidī-
pikaṃ manohāraṇ ca tividhaṃ pakaraṇaṃ akāsi.

aññataro ācariyo kārīkāya ṭīkaṃ akāsi.

aññataro ācariyo etimāsamidīpikāya ṭīkaṃ akāsi.

kyacvāraṇṇo saddabindu nāma pakaraṇaṃ paramat-
thabindupakaraṇaṃ akāsi.

saddhammaguru nāmācariyo saddavuttīpakāsanaṃ
nāma pakaraṇaṃ akāsi.

sāriputto nāmācariyo saddavuttīpakāsakassa ṭīkaṃ akāsi.

aññataro ācariyo kaccāyanabhedaṇ ca kaccāyanasā-
raṃ kaccāyanasārassa ṭīkaṃ ca tividhaṃ pakaraṇaṃ akāsi.

navo medhaṃkaro nāmācariyo lokadīpakasāraṃ nāma
pakaraṇaṃ akāsi.

aggapaṇḍīto nāmācariyo lokuppatti nāma pakaraṇaṃ
akāsi.

civaro nāmācariyo jaṅghadāsassa ' ṭīkaṃ akāsi.

mātikatthadīpanī sīmālamkāraṇassa ṭīkā vinayasamu-
ṭṭhānadīpanī gandhasāro paṭṭhānagaṇanāyayo abhi-
dhammatthasaṃgahassa saṃkhepavaṇṇanā navaṭīkā kac-
cāyanassa suttaniddeso pātīmokkhavīsodhani ceti aṭṭha
gandhe saddhammajotīpālācariyo akāsi.

navo ' vimalabuddhi' nāmācariyo abhidhammapaṇ-
ṇarasaṭṭhānaṃ pakaraṇaṃ akāsi.

vepullabuddhi' nāmācariyo saddasāratthajāliniyā
ṭīkā vuttodayaṭīkā paramatthamañjūsā nāma abhidhamma-
saṃgahaṭīkāya anuṭīkā dasagaṇḍhīvaṇṇanā nāma magadha-
bhūtāvidaggaṃ vidadhimukhamaṇḍanaṭīkā ceti ime cha
gandhe akāsi.

aññataro ācariyo pañcapakaraṇaṭīkāya navānuṭīkaṃ akāsi.

ariyavaṃso nāmācariyo abhidhammasaṃgahaṭīkāya mañjī-
sāramañjūsanaṃ nāma navānuṭīkaṃ dvāra kathāya ṭīkāya ma-
ñjīdīpaṃ nāma navānuṭīkaṃ gaṇḍābharaṇaṇ ca mahānis-

1. M. 'sakassa. — 2. M. om. — 3. M. vimala'. — 4. M. navo vīma'.

sarañ ca jātakavisodhanañ ca iti ime ' pañca gandhe ' akāsi.

peṭakopadesassa ṭikāṃ udumbaranāmacariyo akāsi.

taṃ pana pakudhanagaravāsi ' abhidhammasaṃgahassa ṭikā catubbhāṇavarassa aṭṭhakathā mahāsārapakāsaṇi mahādiṇi sārattadīṇi ' gatipakaraṇaṃ ' hatthasāro ' bhummasaṃgaho bhummaniddeso dasavattu kāyaviraṭṭikā jotana nirutti vibhattikathā saddhammapālini ' pañcagativāṇṇā bālacittapabodhani dhammacakka-suttassa navaṭṭhakathā daṇḍadhātupakaraṇassa ' ṭikā ceti ime visati gandhā nānācariyehi katā. aṇṇāni pakaraṇāni atthi. katamāni. saddhammapālanāṃ ' bālappabodhanapakaraṇassa ṭikā ca jinālaṃkārapakaraṇassa navatikā ca liṅ-gatthavinicchayo pātīmokkhavivaraṇaṃ paramattha vi-varaṇaṃ kathāvivaraṇaṃ samantapāsādikavivaraṇaṃ abhidhammatthasaṃgahavivaraṇaṃ saecasaṃkhepavi-varaṇaṃ saddatthabhedacintāvivaraṇaṃ kaccāyanasā-ravivaraṇaṃ abhidhammatthasaṃgahassa ṭikāvivara-ṇaṃ mahāvessantarajātakassa vivaraṇaṃ sakkābhima-taṃ mahāvessantarajātakassa navaṭṭhakathā pathama-saṃbodhi lokanīticabuddhaghosācariyanidānaṃ milin-dapaṇhāvāṇṇā caturārakkhāya aṭṭhakathā saddavutti-pakaraṇassa navaṭṭikaṃ ice evaṃ pañcavīsati pamāṇāni laṅkādiṇi paṇḍitehi katāni ahesuṃ. sambuddhe gāthā ca naradeva nāma gāthā ca yadā have civaratthi gāthā ca visati ovādagāthā ca dānasatthari silasatthari sabba-dānavāṇṇā anantabuddhavaṇṇanāgāthā ca aṭṭhāvisati buddhavandanāgāthā ca atitānāgatapaccuppannabud-dhavaṇṇanāgāthā ca asītimahāsāvakaṇṇanāgāthā ca nava hāraguṇavaṇṇā cā'ti ime buddhapaṇāmagāthā so-paṇḍitehi laṅkādiṇi paṇḍitehi katāni ahesuṃ.

iti cullagandhavaṃse gandhakārakācariyadīpako
nāma dutiyo paricchedo.

ācariyesu ca atthi jambudīpikācariyā atthi laṅkādiṇikācariyā.
katame jambudīpikācariyā katame laṅkādiṇikācariyā.

1. M. om. — 2. M. pakuvana*. — 3. U. om. — 4. U. om. — 5. M. hatthasāgarā. — 6. M. saddadhamma*. — 7. U. om. — 8. M. *yanāṃ.

mahākaccēyano jambudīpikācariyo so hi avantīraṭṭhe ujjēnīnagare candapaccotassa nāma rañño purohito hutvā kāmānaṃ ādinavaṃ disvā gharavāsaṃ pahāya satthu sāsane pabbajjivā heṭṭhāvuttapakāre gandhe akāsi.

mahāaṭṭhakathācariyo mahāpaccarikācariyo ca mahākurundīkācariyo aññatarācariyehi ime pañcāriyo laṅkādīpikācariyo nāma tehi buddhaghosācariyassa pure bhūtā cire kāle ahesuṃ.

mahābuddhaghosācariyo jambudīpiko so kira magadharatṭhe saṃgāmarañño¹ purohitassa kesī² nāma brahmaṇassa putto satthu sāsane pabbajjivā laṅkādīpaṃ gato heṭṭhāvuttappakāre gandhe akāsi.

buddhadattācariyo ānandācariyo dhammapālācariyo dve pubbācariyā mahāvajirabuddhācariyo cullavajirabuddhācariyo dīpaṃkarācariyo culladhammapālācariyo kassapācariyo³ ti ime dasācariyā jambudīpikā heṭṭhā vuttappakāre gandhe akāsu.

mahānāmācariyo aññatarācariyo cullanāmācariyo upasenācariyo moggallānācariyo saṃgharakkhitācariyo vācissarācariyo⁴ vuttodayakācariyo⁴ dhammapālācariyo aññatarā dvācariyo⁴ anuruddhācariyo khemācariyo sārīputtācariyo buddhanāgācariyo cullamoggallānācariyo vācītassa⁴ pācariyo⁴ sumaṅgalācariyo buddhapiyācariyo dhammakittīācariyo medhaṃkarācariyo buddharakkhitācariyo upatissācariyo aññatarā visatācariyosaddhammacārācariyo devācariyo⁴ cullabuddhaghosācariyo sārīputtācariyo⁴ raṭṭhapālācariyo⁴ ti ime ekapaññāsācariyā⁴ laṅkādīpikācariyā nāma.

subhūtacandanācariyo⁴ aggavaṃsācariyo navo vajirabuddhācariyo vepullabuddhācariyo guṇasāgarācariyo abhayācariyo ñānasāgarācariyo dhammapālācariyo aññatarā dvācariyo uttamācariyo aññataro ācariyo caturaṅgabalamaḥāma cco dhammasenāpatācariyo aññatarā tayo ācariyā kyaevārañño ca saddhammaguruācariyo sārīputtācariyo dhammābhīnandācariyo aññataro ekācariyo med-

1. M. sosaṅkamo*. — 2. M. ghoṣi. — 3. M. om. — 4. U. om. — 5. M. *candāca*.

hamkarācariyo aggapaṇḍitācariyo vajirācariyo¹ sad-
dhammapālācariyo navo vimalabuddhācariyo itī ime tevi-
sati² ācariyā jambudīpikā heṭṭhāvuttappakāre gandhe pukkāma-
sāpkhāte arimaddanānagare akāṃsu.

navo vimalabuddhācariyo jambudīpiko heṭṭhā vuttappa-
kāre gandhe panyanagare³ akāṃsu. aññatarācariyo ariya-
vaṃsācariyo⁴ ti ime dvācariyā jambudīpikā heṭṭhāvuttappakāre
gandhe avantipure akāṃsu.

aññatarā visatācariyā jambudīpikā heṭṭhā vuttappakāre
gandhe kiñcīpuranagare akāṃsu.

itī cullagandhavāṃse ācariyānaṃ saṃjātaṭṭhānadīpiko
nāma taṭṭho pariccheto.

gandho pana siyā āyācanena ācariyehi katā siyā anāyācanena
ācariyehi katā.

katame gandhā⁵ āyācanena katame⁶ anāyācanena katā.

mahākaccāyanagandho mahā aṭṭhakathāgandho mahāpaccā-
riyagandho mahākurundīgandho mahāpaccāriyagandhassa aṭṭha-
kathāgandho ime cha gandhe hi ācariyehi attano matiyā sāsana-
vuḍḍhyaṭṭhāyā⁶ saddhammaṭṭhitiyā katā.

buddhaghosācariyagandhesu pana visuddhimaggo saṃgha-
pālena nāma āyācitena buddhaghosācariyena kato.

dighanikāyassa aṭṭhakathāgandho dāṭṭhanāmena saṃgha-
ttherena āyācitena buddhaghosācariyena kato. majjhimanikāyassa
aṭṭhakathāgandho buddhamittanāmena therena āyācitena bud-
dhaghosācariyena kato.

saṃyuttanikāyassa aṭṭhakathāgandho jotipālena nāma the-
rena āyācitena buddhaghosācariyena kato.

aṅguttaranikāyassa aṭṭhakathāgandho bhaddanta nāmatthe-
rena saha ājīvakena āyācitena buddhaghosācariyena kato.

samantapāsādikā nāma aṭṭhakathāgandho buddhasirīnā-
mena therena āyācitena buddhaghosācariyena kato.

sattanāṃ abhidhammagandhānaṃ aṭṭhakathāgandho culla-
buddhaghosonāmahikkhunā āyācitena buddhaghosācariyena
kato.

1. M. cīvarā. — 2. U. om. — 3. M. paṃṃya. — 4. U. gandhe. — 5. U.
add. gandhe. — 6. M. *ne jahana*.

dhammapadassa aṭṭhakathāgandho kumārakassapanāmena therena āyācītena buddhaghosācariyena kato.

jātakassa aṭṭhakathāgandho atthadassibuddhamittabuddhapīyasamkhātehi tīhi therehi āyācītena buddhaghosācariyena kato.

khuddakapāṭhassa aṭṭhakathāgandho suttanipātassa aṭṭhakathāgandho attano matiyā buddhaghosācariyena katā.

apadānassa aṭṭhakathāgandho pañcanikāyaviññūhi pañcahi therehi āyācītena buddhaghosācariyena kato.

pāṭimokkhassa aṭṭhakathā kaṅkhāvitarāṇigandho attano matiyā buddhaghosācariyena kato.

buddhaghosācariyagandhadīpanā niṭṭhitā.

buddhadattācariyagandhesu pana vinayavinicchayagandho attano sissena buddhasīhena' nāma therena āyācītena buddhadattācariyena kato.

uttaravinicchayagandho saṅkhapālena nāma therena āyācītena buddhadattācariyena kato.

abhidhammāvātāro nāma gandho attano sissena sumatināmattherena āyācītena buddhadattācariyena kato.

buddhavaṃsassa aṭṭhakathāgandho ten'eva buddhasīhanāmattherena āyācītena buddhadattācariyena kato.

jinālakāragandho saṃghapālattherena āyācītena buddhadattācariyena kato.

buddhadattācariyagandhadīpanā niṭṭhitā.

abhidhammatthakathāya mūlaṭṭhikā nāma ṭṭhikāgandho buddhamittanāmattherena āyācītena ānandācariyena kato.

nettipakaraṇassa aṭṭhakathāgandho dhammarakkhitanāmattherena āyācītena dhammapālācariyena kato.

itivuttakaṭṭhakathāgandho udānaṭṭhakathāgandho cariyāpīṭakaṭṭhakathāgandho theragāthaṭṭhakathāgandho therīgāthaṭṭhakathāgandho vimānavatthupetavatthutthakathāgandho ime satta gandhā attano matiyā dhammapālācariyena katā.

visuddhimaggaṭṭhikāgandho dāṭṭhānāmena therena āyācītena dhammapālācariyena kato.

ḍiḅhanikāyaṭṭhakathādīnaṃ catunnaṃ aṭṭhakathānaṃ ṭṭhikā-

gandho abhidhammaṭṭhakathāya anuṭṭikāgandho jātakatṭhakathāya ṭṭikāgandho niruttīpakaraṇaṭṭhakathāya ṭṭikāgandho buddhavaṃsaṭṭhakathāya ṭṭikāgandho'ti ime pañca gandhā attano matiyā dhammapālācariyena katā.

dhammapālācariyagandhadīpanā niṭṭhitā.

niruttimañjūsā nāma cullaṭṭikāgandho mahāniruttisaṃkhepo nāma gandho ca attano matiyā pubbācariyehi visuṃ visuṃ katā. pañcavinayapakaraṇassa vinayaṇḍhi nāma gandho attano matiyā mahāvajirabuddhicariyena katā.

nyāsasaṃkhāto mukhamattadīpanī nāma gandho attano matiyā vimalabuddhicariyena kato.

atthabyākkhyāno nāma gandho attano matiyā culla vimalabuddhācariyena kato.

rūpasiddhigandhassa ṭṭikāgandho sampapañcasatti' ca attano matiyā dīpaṃkarācariyena kato.

saccasaṃkhepo nāma gandho attano matiyā culladhammapālācariyena kato.

mohavicchedanīgandho vimaticchedanīgandho attano matiyā kassapācariyena kato.

paṭisaṃbhidāmaggaṭṭhakathāgandho mahānāmena upāsakena āyācītena mahānāmācariyena kato.

dīpavaṃso thūpavaṃso bodhivaṃso culla vaṃso porāṇavaṃso mahāvaṃso cā'ti ime cha gandhā attano matiyā mahācariyehi visuṃ visuṃ katā.

navo² vaṃso³ gandho⁴ attano matiyā¹ cullamahānāmācariyena² kato.

saddhammapajjotikā nāma mahāniddesaṭṭhakathāgandho devena nāma therena āyācītena upasenācariyena kato.

moggallānabyākaraṇagandho attano matiyā moggallānācariyena kato.

subodhālaṃkāro nāma gandho vuttodayo³ nāma³ gandho³ attano matiyā saṃgharakkhitācariyena kato.

(vuttodayagandho attano matiyā vuttodayakārācariyena kato⁴).

khuddasikkhā nāmā gandho attano matiyā dhammasirācariyena kato.

porāṇakhuddasikkhāṭikā ca mūlasikkhāṭikā cā'ti ime dve gandhā añṇano matiyā aññatārehi dvih'ācariyehi visuṇ katā.

paramatthaviniechayaṇi nāma gandho saṃgharakkhitattherena āyācitena anuruddhācariyena kato.

nāmarūpaparicchedo nāma gandho attano matiyā anuruddhācariyena kato.

abhidhammatthasaṃgahaṇi nāma gandho nambhanāmena' upāsakena āyācitena anuruddhācariyena kato.

khemō nāma gandho attano matiyā khemācariyena kato.

sāratthadīpani nāma vinayaṭṭhakathāya ṭikāgandho vinaya-saṃgahagandho vinaya-saṃgahassa ṭikāgandho aṅguttaraṭṭhakathāya navā ṭikāgandho'ti ime cattāro gandhā parakkamabhūnāmena laṅkādiṭṭhārena raññā āyācitena sārīputtācariyena katā.

sakaṭasaddasatthassa pañcīkā nāma ṭikāgandho attano matiyā sārīputtācariyena kato.

kaṅkhāvitarāṇiyā vinayattamañjūsā nāma ṭikāgandho su medhānāmattherena āyācitena buddhanāgācariyena kato.

abhidhānappadīpikā nāma gandho attano matiyā cullamoggallānācariyena ¹ kato.

subodhālaṅkāraṇassa mahāsīmā nāma ṭikā vuttodayavivaraṇaṇ cā'ti ime dve gandhā attano matiyā vācissarena katā.

khuddasikkhāya sumaṅgalapasādani nāma navo ṭikāgandho sumaṅgalena āyācitena vācissarena kato.

sambandhacintāṭikā bālāvatāro moggallānabyākaraṇassa ṭikā cā'ti ime gandhā sumaṅgalabuddhamittamahākassapasamkhātehi tihī therehi ca dhammakitti nāma upāsakena vāniccābhātu upāsakena ² āyācitena vā vācissarena katā.

nāmarūpaparicchedassa padarūpavibhāvaṇaṇi khemapakaraṇassa ṭikā sīmālaṅkāro mūlasikkhāya ṭikā rūpārūpavibhāgo paṇḍayasaṃgaho cā'ti ime satta gandhā attano matiyā vācissarena katā.

saccasaṃkhepassa ṭikāgandho sārīputtanāmena therena āyācitena vācissarena katā.

abhidhammāvatāraṇassa ṭikā abhidhammatthasaṃgahassa ṭikā cā'ti ime attano matiyā sumaṅgalācariyena katā.

1. M. nampa*. — 2. U. mogga*. — 3. U. om.

sārathasaṃgahanāmagandho attano matiyā buddhapiyena kato.

dantadhātuvannaṇā nāma pakaraṇaṃ laṅkāḍipissarassa raṅṅo senāpatiāyācītena dhammakittināmācariyena kataṃ.

jinacaritaṃ nāma pakaraṇaṃ attano matiyā medhaṃkarācariyena kataṃ.

jinālaṅkāro jinālaṅkāraṇassa ṭikā attano matiyā buddhakkhitācariyena katā¹.

anāgatavaṃsassa aṭṭhakathā attano matiyā upatissācariyena katā.

kaṅkhāvitarāṇiyā linatthapakāsini nāma ṭikā nisandeho dhammānusāraṇi ṅeyyāsandati ṅeyyāsandatiyā ṭikā sumahāvātāro lokapaṇḍitipakaraṇaṃ tathā gatuppattipakaraṇaṃ nalāḍadhātuvannaṇā sihalavatthu dhammadipako paṭipattisaṃgaho visuddhimaggassa gaṇḍhi abhidhammagāṇḍhi nettipakaraṇassa gaṇḍhi visuddhimaggacullanaṇaṭṭikā sotappamālini pasādajanani okāsaloko subodhālaṅkāraṇassa naṇaṭṭikā ceti ime visati gandhā attano matiyā visatācariyehi visuṃ visuṃ katā.

saddatthabhedacintā nāma pakaraṇaṃ attano matiyā dhammasirināmācariyena² kato.

sumanakūṭavaṇṇanaṃ nāma pakaraṇaṃ rāhulanāmattherena āyācītena vācissarena kataṃ.

sotattaḡimāhānidānaṃ nāma pakaraṇaṃ attano matiyā cullabuddhaghosācariyena kataṃ.

madhurasavāhinī nāma pakaraṇaṃ attano matiyā raṭṭhapālācariyena kataṃ.

liṅgatthavivaraṇaṃ nāma pakaraṇaṃ attano matiyā subhūta-candācariyena kataṃ.

saddanītipakaraṇaṃ attano matiyā aggavaṃsācariyena kataṃ.

nyāsapakaraṇassa mahāṭṭikā nāma ṭikā attano matiyā vimālabuddhācariyena³ katā.

mukhamattasāro attano matiyā guṇasāgarācariyena kato.

mukhamattasāraṇassa ṭikā sutasampannakyācānāmena dhammarājinā⁴ gurusaṃghattherena āyācītena guṇasāgarācariyena katā.

1. M. adds. amatare nāma. — 2. M. saddha°. — 3. M. vacira°. — 4. U. rājino.

jaṅghadāsakassa magadhabhūtā ṭikā attano matiyā vajjirācariyena¹ katā.

mātikapṭhadīpanī abhidhammatthasaṃgahavaṇṇanā simālaṃkāraṣṣa ṭikā gaṇḍhisāro paṭṭhānagaṇanānayo cā'ti ime pañca pakaraṇāni attano matiyā saddhammajotipālācariyena katā.

saṃkhepavaṇṇanā para k k a m a b ā h u n ā m e n a jambudīpissarena raññā āyāciten'eva saddhammajotipālācariyena katā.

kaccāyanassa suttaniddeso attano sissena dhammacārittherena āyācitena saddhammajotipālācariyena kato.

vinayasamuṭṭhānadīpanī nāma pakaraṇaṃ attano gurunā saṃghattherena āyāciten'eva saddhammajotipālācariyena katā.

satta pakaraṇāni pana tena pukkāmanagare² katāni saṃkhepavaṇṇanā yeva laṅkādiḍe katā.

abhidhammapaṇṇarasapṭṭhānavavaṇṇanaṃ nāma pakaraṇaṃ attano matiyā navena vimalabuddhācariyena kataṃ.

saddasāratthajālīnī nāma pakaraṇaṃ attano matiyā nāgītācariyena katā.

saddasāratthajālīniyā ṭikā panyanagare rañño gurunā saṃgharājena āyācitena³ ten'eva vimalabuddhācariyena katā.

vuttodayassa ṭikā abhidhammatthasaṃgahassa ṭikāya paramatthamañjūsā nāma anuṭṭikā dasagaṇḍhivaṇṇanā nāma pakaraṇaṃ magadhabhūtaṃ vidaggaṃ vidadhimukhamāṇḍanassa⁴ ṭikā cā'ti imāni pañca⁵ pakaraṇāni attano matiyā ten'eva navena vepullabuddhācariyena katā⁶.

pañcapakaraṇaṭṭikāya navānuṭṭikā attano matiyā aññatarācariyena katā.

maṇisāramañjūsā nāma anuṭṭikā maṇidīpaṃ nāma dvārakathāya anuṭṭikā jātakavisodhanaṃ ca gaṇḍābharaṇaṃ ca attano matiyā ariyavaṃsācariyena katā.

peṭakopadesassa ṭikā attano matiyā udumbaranāmācariyena makuvanagare⁷ katā.

catubhānavārassa aṭṭhakathā mahāsārapakāsīnī mahādīpanī sārattadīpanī gatipakaraṇaṃ hatthasāro bhummasaṃgaho bhūmaniddeso dasavatthu kāyavīratīṭṭikā jotānā niruttī vibhattīkathā saddhammapālīnī pañcagatīvaṇṇanā bālacittapabodhanaṃ dham-

1. M. cīvarācīvarena. — 2. M. mukkā°. — 3. U. nāgītena. — 4. U. *maṇḍassa. — 5. M. cattāri. — 6. M. vīmala°. — 7. M. pakuto°.

macakkasuttassa navaññhakathā dantadhātupakaraṇassa ñikā ca saddhammopāyano bālappabodhanañikā ca jinālamkāraṇassa navaññikā ca liṅgathavivaraṇavinicchayo pātimokkhavivaraṇaṃ paramatthakathāvivaraṇaṃ samantapāsādikavivaraṇaṃ catubhāgaññhakathāvivaraṇaṃ abhidhammatthasaṃgahavivaraṇaṃ sacca-saṃkhepavivaraṇaṃ saddatthabhedacintāvivaraṇaṃ saddavuttivivaraṇaṃ kaccāyanasāravivaraṇaṃ abhidhammasaṃgahassa ñikāvivaraṇaṃ mahāvessantarajātakassa vivaraṇaṃ sakkābhimateṇa mahāvessantarajātakassa navaññhakathā pathamasambodhi lokanīti buddhaghosācariyanidānaṃ milindapaṇḥāvaṇṇanā caturakkhāya aññhakathā saddavuttipakaraṇassa navaññikā cā'ti imāni cattāñisapakaraṇāni attano matiyā sāsanaṃ jūtiyā ca saddhammassa ñitīyā ca laṅkādi-pādisu visuṃ visuṃ ācariyehi katāni.

sambuddhe gāthā' ca -la- navahāraḡaṇavaṇṇanā cā'ti ime buddhapaṇāmādikā gāthāyo attano attano buddhagaṇapakāsana-tthāya attano paresaṃ ca anantapaññāpavattanattāya ca paṇḍitehi laṅkādi-pādisu ñhānesu visuṃ visuṃ katā.

iti cullagandhavaṃse gandhakāra-kācariyadīpako nāma
catuttho pariechedo.

nāmaṃ āropanaṃ poññaṃ phalaṃ gandhakāraṇassa ca lekhaṃ lekhaṇaṃ c'eva vadāmi'haṃ tad anantaraṇ'ti.

tattha caturāsītīdhammakhandhasahassānaṃ¹ piṭakanikāyaṅgavaggaṇipātādikāṃ nāmaṃ.

kena āropitaṃ kim atthaṃ āropitaṇ'ti.

tatrāyaṃ visajjanā, kena āropitaṇ'ti, pañcasatehi khīṇāsavehi mahākassapapamukhehi āropitaṃ, te hi sambuddhavacanaṃ saṃgāyanti idaṃ piṭakaṃ ayaṃ nikāyo idaṃ aḡaṃ ayaṃ vago ayaṃ nidāno'ti evaṃ ādikaṃ nāmaṃ kārapenti².

kattha āropitaṇ'ti, rājagahe vebhārapabbatassa pāde dhamma-maṇḍape āropitaṃ.

kadā āropitaṇ'ti, bhagavato parinibbute pathamasamgāyana-kāle āropitaṃ tike māse nikkhamaniye.

kim atthaṃ āropitaṇ'ti, dhammakhandhānaṃ anaññhāya sattaḡitāya vohārasukhatthāya ca āropitaṃ.

saṃgītikāle pañcasatā khīṇāsavā tesāṃ ca dhammakhan-

1. M. sambuddha. — 2. M. adds. sabassāni. — 3. M. karonti.

dhānaṃ nāmaṃvagganipātakā. imassa dhammakkhandhassa ayaṃ nāmo hotu imassa pakaraṇassa ayaṃ nāmo'ti abravuṃ sabbanā-mādikaṃ kiccaṃ akāṃsu'.

dhammakkhandhanāmadīpanā
niṭṭhitā.

aturāsītīdhammakkhandhasahassāni kena poṭṭhake āropitāni kattha āropitāni kadā āropitāni kim attham āropitāni. ayaṃ pucchā. tatrāyaṃ visajjanā. kena āropitānīti. khiṇāsavamahānāgehi āropitāni.

kattha āropitāni. laṅkādiṭṭhe āropitāni. kadā āropitāni. saddhā-tissarājīno puttassa vaṭṭagāmaṇīrājassa kāle āropitāni.

kim attham āropitāni. dhammakkhandhānaṃ avidhamsana-tthāya saddhammathitīyā sattahitāya āropitāni'.

1. M. add.

te khiṇāsavā yadī nāmādikaṃ kiccaṃ akataṃ na supākataṃ tasma vohārasukhatthāya nāmādikaṃ kiccaṃ anāgate dhāpīrakkhāya (?) nāmādikaṃ pavattitaṃ asaṃjānāmāno suṭṭhupākaṇo sabbaso cāveti.

2. M. add.

dharamāno bhagavā amhākaṃ sugato dharo |
nikāye pañca desesi yāva nibbānagamanā ||
sabbe pi te bhikkhū ādi manasā vacasā maro (?) |
sabbe vācuggatā hontī mahāpaṇṇāsatiro (?) ||
nibbute lokanāthambī bhato (?) vassasataṃ bhave |
ariyā nariyā pi ca sabbe vācuggatā dhuvam ||
tato param aṭṭhārasam dvisataṃ vassagaṇanaṃ |
sabbe puthujjanā e'eva ariyā ca sabbe pi te |
manasā vacasā yeva vācuggatā sabbadā |
duṭṭhagāmaniranno ca kālo vācuggato dhuvam |
ariyā nariyā pi ca nikāre dhāraṇam sadā (?) ||
tato paramhi rājā vaṃ tato cuto ca tusite |
uppajjī devaloke so devehi parivarito ||
saddhātisso'ti nāmena tassa kiṃ ninikohī to (?) |
takoladdharatṭho hoti buddhasāsanappālo ||
tadā kāle bhikkhū āsi sabbe vācuggatā sadā |
nikāye pañcavidhe va yāva raṇṇo maraṇā ||
tato cuto so rājā ca tusite uppajjati |
devaloke tūto santo tadā vācuggatā tato ||
tassa puttā pi abhesuṃ anekā'va rajjaṃ gatā |
anukkamena cutā te devalokamhi gatā dhuvam ||
tathā pi te sabbe bhikkhū vācuggatā'va sampadā (?) |
nikāye pañcavidhe va dhāraṇā va satimatā (?) ||

tato paṭṭhāya te sabbe nikāyā honti poṭṭhake |
 aṭṭhakathā ṭikā sabbe honti poṭṭhake ṭhitā ||
 tato paṭṭhāya te sabbe bhikkhū ādimahāgaṇā |
 poṭṭhakesu ṭhite yeva sabbe passanti sabbadā ||
 poṭṭhake āropanadipikā niṭṭhitā.

yo koci paṇḍito vīro aṭṭhakathādikaṃ gandhaṃ karoti kārāpeti vā tassa anantako hoti puññasampeyyo anantako hoti puññānisamso caturāsītīcetiyaśahassakaraṇasadiśo caturāsītībuddharūpakaraṇasadiśo caturāsītībodhirukkhasaśhassaropanasadiśo caturāsītīvihārasaśhassakaraṇasadiśo.

yo ca buddhavacanamañjusaṃ karoti vā kārāpeti vā (so ca buddhavacanaṃ karoti vā kārāpeti vā ') yo ca buddhavacanaṃ poṭṭhake lekhaṃ karoti vā kārāpeti vā yo ca poṭṭhakaṃ vā poṭṭhakamūlaṃ vā deti vā dāpeti vā yo ca telaṃ vā cuṇṇaṃ vā dhaññaṃ vā (poṭṭhakapuñchanatthāya yaṃ kiñci navattaṃ (?) poṭṭhachidde aniṭṭhāya (?) yaṃ kiñci suttaṃ vā ') kaṭṭhaphalakadvayaṃ poṭṭhakaṃ vūhanatthāya yaṃ kiñci vattaṃ vā poṭṭhakabandhanatthāya yaṃ kiñci yottaṃ (vā poṭṭhakaḷāpapūtanatthāya yaṃ kiñci tavikaṃ (?) ') deti vā dāpeti vā yo ca haritālena vā manosilāya vā suvaṇṇena vā rajatena vā poṭṭhakamaṇḍanaṃ vā kaṭṭhaphalakaṃ maṇḍanaṃ vā karoti vā kārāpeti vā tassa anantako hoti puññasampeyyo anantako hoti puññānisamso caturāsītīcetiyaśahassaka-

tato paraṃ poṭṭhakesu nikāyā pañca pi ṭhitā |
 tadā aṭṭhakathā ṭikā sabbe gandhā poṭṭhake gatā ||
 sabbe poṭṭhesu ye gandhā pāḷi-aṭṭhathāṭikā |
 samṭhitā samṭhitā honti sabbe pi no nassanti te ||
 tadā te poṭṭhake yeva nikāyā pi ṭhitākhilā |
 tadā aṭṭhakathādini bhavanti vadanti ca ||
 parihāro paṇḍitehi vattabo'va
 laṅkādiṭṭharañño'va saddhātīssassa rājino ||
 vuttalaṅkādiṭṭharañño'va issaro dhammiko dharo |
 tadā khiṇāsavassa rājino putta laṅkādiṭṭharañño'va issaro dhammiko dharo ||
 tadā khiṇāsavā sabbe olokeṇi anāgatā khiṇāsavā passanti te dūva-
 aṅṅe va puthujjano (?)
 sabbe pi te bhikkhu ādi bahutarā puthujjana |
 na sikkhisanti te pañca nikāye vācuggataṃ itī ||
 poṭṭhakesu sabbe pañca ārodbhanti khiṇāsavā |
 saddhammacivaraṭṭhāya (?) janānaṃ puñnatthāya ca ||

1. U. om.

raṇasadiso caturāsītivihārasahassakaraṇasadiso bhave nivatta-
māno so silagaṇaṃ upāgato mahātejo sadā hoti sihanādo visārado.

āyuvaṇṇabalupeto dhammakāmo bhave sadā |
devamanussalokesu mahesakkho anāmāyo ||
bhave nivattamāno so paññavā susamāhito |
adhipaccaparivāro sabbasukhādhigacchati ||
saddho vihāri hadayaññū¹ sa vihagato bhave |
aṅgapaccaṅgasampanno ārohaparināhavā ||
sabbasattappiyo loke sabbattha pūjito bhave |
devamanussasamcaro mittasahāyapālito ||
devamanussasampattī anubhoti punappunaṃ |
arahattaphalaṃ patto nibbānaṃ pāpuṇissati ||
paṭisambhidā catasso abhiññā chabbidhe vare |
vimokkhe aṭṭhake seṭṭhe gamissatī anāgate ||
tasmā hi paṇḍito poso saṃpassaṃ hitaṃ attano |
kareyya sāmaṃ gandhe ca aññe hi pi kārāpaye ||
poṭṭhake ca gandhe pāḷiaṭṭhakathādiḷe |
dhammamañjūsā gandhe ca lekhaṃ kare kārāpaye ||
poṭṭhakam poṭṭhakamūlaṃ ca telaṃ cuṇṇathusaṃ pi ca |
pilotikādikaṃ suttaṃ kaṭṭhaphaladvayam pi² ca ||
dhammapūtanatthāya³ ca yaṃ kiñci mahagghavattaṃ |
dhammabandhanayottaṃ ca yaṃ kiñci ṭhapitaṃ pi⁴ ||
dādeyya dhammavettaṃ pi vippasanna cetasā |
aññe cāpi dajjāpeyya mittasahāyabandhave⁵ti ||
gandhakaralekhe lekḥāpanānisaṃsadīpanā
niṭṭhitā.

iti cullagandhavaṃse pakiṇṇakadīpako nāma pañcamaṃ paricchedo.

so⁶ haṃsāraṭṭhajāto nandapañño⁷ti vissuto |
saddhāsīlavirupeto dhammasāragavesano⁸ ||
so yaṃ⁹.

1. M. hadannū. — U. *hato. — 2. M. *ṭṭhayamhi. — 3. M. *madana. —
4. M. ca. — 5. U. om. — 6. M. *rasa. — 7. U. ahaṃ. — M. add.

bhogaṃ tvāvidhaṃ

jinanuvayaṃ pūraṃ sabbadhammaṃ vicinanto

visatī miṣsaṃ gato ||

sabbadhammavissajjanto kikāraṃ⁹eva bhikkhuno |

chavassāhaṃ gaṇaṃ bhītvā kānānaṃ abhimaddanaṃ ||

santisabhāvaṃ nibbānaṃ gavesanto punappunaṃ |
 vasanto' taṃ manorammaṃ¹ piṭakattayasamgahaṃ |
 gandhavaṃsaṃ imaṃ khuddaṃ nissāya² jaṅghadāsakaṃ'ti ||

iti pāmojjatthāyāraññavāsinaṃ nandapaññācariyena
 kato cullagandhavaṃso
 niṭṭhito.

Le Gandhavansa, c'est-à-dire la généalogie ou l'histoire des livres, n'est en réalité qu'une énumération des écrits pâlis, loin d'ailleurs d'être complète. Cet ouvrage commence par la description des trois pitakas; après quoi, dans le deuxième chapitre, on indique des titres d'écrits modernes en donnant, mais non toujours, le nom des auteurs. Un troisième chapitre est consacré à la description des lieux de naissance des docteurs et des écrivains; dans le suivant on expose les motifs qui ont fait écrire les livres, c'est-à-dire on indique si le livre a été écrit sur l'initiative personnelle de l'auteur ou à la suite de quelque demande. Dans le chapitre final, on raconte comment le canon fut rédigé par écrit.

Le canon pâli est présenté ici sous la forme suivante: d'abord on énumère les parties des trois pitakas, ensuite on donne les titres des commentaires et les noms de leurs auteurs:

I vinayapiṭaka :	}	1) pārājika.	}	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> samantapāsādikā, kaṅkhāvitarāṇi
		2) pācittiya.		
		3) mahāvagga.		
		4) cullavagga.		
		5) parivāra.		

1. U. add. araññavihāre. — M. gavesanto. — 2. M. vanārammaṃ.
 — 3. M. abhiya saṅghe.

II abhidhammapiṭaka :	1) dhammasaṅgani.	}	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> paramatthakathā	
	2) vibhaṅga.			
	3) dhātukathā.			
	4) paññatti.			
	5) kathāvatthu.			
	6) yamaka.			
	7) paṭṭhāna.			
III suttantapiṭaka :	1) dīghanikāyo.	silakkhandhavaggo	}	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> sumaṅgalavilāsini
		mahāvaggo		
		pādhīyavaggo		
	2) majjhimanikāyo	mūlapaṇṇāso	}	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> papañcasūdanī
		majjhimapañṇāso		
		uparipaṇṇāso		
		sagāthāvaggo		
	3) saṃyuttanikāyo.	nidānavaggo	}	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> sāratthapakāsaṇī
		saḷāyatanaṅgavaggo		
		khandhakavaggo		
		mahāvaggo		
	4) aṅguttaranikāyo	ekkanipāto	}	<i>Commentaire de Buddhaghosa :</i> manorathapūraṇī
		dukkaniṭṭhā		
		tikkaniṭṭhā		
		catukkanipāto		
pañcanipāto				
chakkanipāto				
sattaniṭṭhā				
aṭṭhaniṭṭhā				
navaniṭṭhā				
dasaniṭṭhā				
ekādasaniṭṭhā				
5) khuddakanikāyo	khuddakapāṭho	}	<i>Commentaire de Buddhaghosa.</i> <i>Dhammapāla.</i>	
	dhammapadaṃ			
	udānaṃ			
	itivuttakaṃ			
	suttaniṭṭhā.			

(Voy. p. 247.)

III suttantapīṭaka :	5) khuddakanikāyo	vimānavatthu	} <i>Commentaire de Dhammapāla :</i>	
		petavatthu		} vimalavilāsini
		theragāthā		
		therigāthā		} <i>Commentaire de Buddaghoṣa.</i>
		jātakam		
		niddeṣo		} <i>Commentaire de Buddaghoṣa.</i>
		paṭisaṃbhidāmaggo		
		apadānam		} madhuratthavilāsini
		buddhavaṃso		
		cariyāpīṭakam		} <i>Commentaire de Dhammapāla.</i>
vinayapīṭakam				
abhidhammapīṭakam				

La seconde division du canon en neuf membres (neuf angas) est la suivante :

- 1) suttam
- 2) geyyam
- 3) veyyākaraṇam
- 4) gāthā
- 5) udānam
- 6) itivuttakam
- 7) jātakam
- 8) abbhutadhammam
- 9) vedallam

Dans le chapitre suivant (le 2^e) sont énumérés les docteurs : les anciens, les auteurs de commentaires, les auteurs de livres et les docteurs à trois noms. On compte deux mille deux cents docteurs anciens, les cinq cents saints du premier concile, les sept cents du second et les mille du troisième. Ils sont considérés comme auteurs de commentaires.

Comme docteur à trois noms, on trouve Kaccāyana, l'auteur des six livres (voy. p. 239). Viennent ensuite les doc-

teurs auteurs de livres ; les plus anciens, sans aucun doute, sont les suivants :

- (1) L'auteur du commentaire kurundi ;
- (2) L'auteur du commentaire mahâpaccari ;
- (3) L'auteur de l'explication sur le livre kurundi ;
- (4) Buddhaghosha, l'auteur du visuddhimagga et de treize livres de commentaires (voy. p. 240) ;
- (5) Buddhadatta (p. 240), cf. sâsanavansadîpo, 1195, 1198-1199 ;
- (6) Ānanda (p. 240) ;
- (7) Dhammapāla (p. 240, cf. sâsanavansadîpo, 1198-1199).

Viennent ensuite les docteurs auteurs de divers écrits, principalement d'explications sur les commentaires les plus anciens. Quelques-uns de ces docteurs sont originaires de Ceylan, d'autres de Jambudvîpa, c'est-à-dire ou de l'Inde ou de la Birmanie. Les docteurs de Jambudvîpa sont les suivants (voy. p. 245, 246) :

- aggapaṇḍito, (p. 243).
- aggavaṃso, (p. 242).
- abhayācariyo, (p. 242).
- ariyavaṃsācariyo, (p. 243).
- ānandācariyo, (p. 240).
- uttamācariyo, (p. 242).
- kaccāyano, (p. 239).
- kassapo, (p. 241).
- kurundikācariyo, (p. 239).
- guṇasāgaro, (p. 242).
- caturaṅgabalamaḥāmacco, (p. 242).
- culladhammapālo, (p. 241).
- cullavajirabuddho, (p. 241).
- ñānasāgaro, (p. 242).
- ḍīpaṃkaro, (p. 241).
- dhammapālo (2), (p. 240).
- dhammasenāpati, (p. 242).
- dhammābhinando, (p. 252).
- paccarikācariyo, (p. 239).

buddhaghoso, (p. 239).
 buddhadatto, (p. 240).
 mahāthakathācariyo, (p. 245).
 medhamkarācariyo, (p. 241).
 vajirācariyo, (p. 244).
 vajirabuddhācariyo (2), (p. 239).
 vimalabuddhācariyo (2), (p. 240, 242, 243).
 vepullabuddhācariyo, (p. 243).
 saddhammaguru, (p. 243).
 saddhammapālo, (p. 244).
 sārīputto, (p. 243).
 subhūtacandano, (p. 242).

Comme docteurs singhalais on nomme les suivants :

anuruddha, (p. 240).
 upatisso, (p. 244).
 upasenācariyo, (p. 240).
 khemācariyo, (p. 241).
 cullanāmo, (p. 245).
 cullabuddhaghoso, (p. 242).
 cullamoggallānācariyo, (p. 245).
 devācariyo, (p. 242).
 dhammakitti, (p. 241).
 dhammapālo, (p. 245).
 buddhanāgo, (p. 241).
 buddhapiyo, (p. 245).
 buddharakkhito, (p. 246).
 mahānāmo, (p. 240).
 medhamkaro, (p. 241, 243).
 moggallāno, (p. 240, 241).
 raṭṭhapālo, (p. 242).
 vācissaro, (p. 241).
 vācītassa (?) pācariyo, (p. 245).
 vuttodayakācariyo, (p. 240).
 saṃgharakkhito, (p. 240).
 saddhammacārācariyo, (p. 244).
 sārīputto (2), (p. 241).
 sumaṅgalācariyo. (p. 241).

Outre ces docteurs, on en cite encore d'autres, mais sans donner leurs noms, sous cette désignation vague : « un certain » ou « certains ». Quelques docteurs sont encore nommés sans indication de leur lieu de naissance : Dhammasiri (p. 240, 249) ; Saddhammasiri (p. 242) ; un ministre (amacco) (p. 242, 252) ; Civaro (?) (p. 243) ; Saddhammagotipālo (p. 243-253) ; Nāgītācariyo (p. 253) ; Udumbarācariyo (p. 244, 253).

La tradition relative aux docteurs que rapporte le *gandhavanso* distingue de celle du *sāsanavansadīpo* ou tradition singhalaise. Alors que, suivant le *gandhavanso*, il faut attribuer à Dhammapāla quatorze livres (voy. p. 239), la tradition singhalaise mentionne deux docteurs différents du nom de Dhammapāla et leur attribue ensemble douze écrits, au premier huit, à l'autre quatre (voy. 1191-93 et 1231-32). Page 239, on attribue à Buddhādatta quatre écrits ; la tradition singhalaise nomme cette fois encore deux docteurs (voy. 1195 et 1198-99), et leur attribue ensemble quatre écrits ; mais au nombre de ces écrits se trouve le *rūpārūpavibhāgo* dont l'auteur, selon le *gandhavanso*, se nomme Vācissaro (voy. p. 241), et d'autre part on ne mentionne pas l'*Uttaravinichayo*.

Page 239, le docteur Vajirabuddhi est donné comme l'auteur d'un seul écrit ; le *sāsanavansadīpo* (1200-1201) lui en attribue encore trois dont l'auteur est Śāriputto, selon le *gandhavanso*. Page 240, quatre écrits sont attribués au docteur Kassapa ; la tradition singhalaise indique pour les deux premiers deux Kassapa différents (1204, 1221) et passe sous silence les deux autres. Page 240, le *gandhavanso* distingue deux docteurs, Sangharakkhita et l'auteur du *vuttodaya* ; la tradition singhalaise attribue tous les écrits en question au seul Sangharakkhita (1209-10). Pages 240 et 241, on nomme deux docteurs Moggallāna distincts, le *sāsanavansadīpo* n'en connaît qu'un seul (1251-53), mais nomme ensuite trois Vācissara différents (p. 249 et cf. 1213, 1225, 1257). Dans les deux écrits, en outre, on trouve des

noms différents de docteurs et les noms mêmes des ouvrages sont souvent différents.

La liste des écrits pâlis fournie par le *gandhavanso* ne peut pas être considérée comme complète. On connaît en manuscrit des ouvrages qui manquent dans la « *généalogie des livres* », on n'y parle pas de faits que rapporte, par exemple, le *sâsanavanso* (voy. p. 69); néanmoins le *gandhavanso*, est sans conteste, un recueil très curieux de renseignements sur la littérature pâlie. Une connaissance plus exacte des textes pâlis modernes non canoniques permettra sans aucun doute de compléter sur beaucoup de points la liste actuelle des productions pâlies.

Sur la rédaction du canon par écrit, notre texte ne nous apprend rien de nouveau.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

1. *Ouvrages imprimés.*

- Acariya Vimalasāra Thera, The Sāsana-vansa Dipa. Colombo. A. B. 2424.
- Alwis (J.D'), An introduction to Kacchāyana's Grammar. Colombo 1863.
- Beal, S., The Buddhist Tripiṭaka. London 1876.
- Le même, The Buddhist Councils. Voy. Verhandlungen des 10^{ten} Internationalen Orientalisten Congresses.
- Le même, R. L. — The Romantic Legend of Sākya Buddha, London 1875.
- Le même, The Fo-sho-Hing-Tsan-king. Voy. The Sacred Books of the East, vol. XIX.
- Le même, The eighteen Schools of Buddhism. Voy. The Ind. Antiquary, vol. IX.
- Le même, Si-yu-ki. London 1884.
- P. Bhagvānlāl Indrajī. A Baktro - Pāli Inscription of Suibāhāra. Voy. The Ind. Antiquary, vol. XI.
- The British Burma Gazetteer. Rangoon 1879.
- Brhacchārngadharapaddhati. Kācī samvat 1931.
- Buddhavapso. Voy. Dr. Morris.
- Bühler. G., Aphorisms on the Sacred Law of the Hindus by Apastamba. Bombay 1868, 1871.
- Le même, Beiträge zur Erklärung der Asoka Inschriften. Voy. Z. der D. Morgenl. G. vol. XXXVII.
- Le même, Remarques sur l'article : Bayley, On the genealogy of modern numerals — dans J. of the R. As. Soc. of G. B. and Ireland, N. S. vol., XIV.
- Bunyiiu Nanjio. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka. Oxford MDCCCLXXXIII.
- Burgess, J., Report of the Archaeological Survey of Western India, vol. IV.

- Burnouf, E., *Le Lotus de la bonne Loi*. Paris MDCCCLII.
- Buddhaedahilla. Colombo 2416.
- Childers, R. C., *The Mahāparinibbānasutta*. London 1878.
- Le même, *A Dictionary of the Pāli language*. London 1875.
- Chinese Account of India*. *Voy. J. of the As. Soc. of Bengal*, vol. VI, 61.
- Cullavagga, *voy. Oldenberg, The Vinayapiṭaka*.
- Cunningham, A., *Corpus Inscriptionum Indicarum*. Vol. I, *Inscriptions of Asoka*. Calcutta 1877.
- Le même, *The Stūpa of Bharhut*. London 1879.
- Le même, *The Bhilsa Topes*. London 1854.
- Le même, *Archæological Survey of India*, vol. III. Calcutta 1873. vol. IX. Calcutta 1879. vol. XII. Calcutta 1879.
- Le même, *Coins of Alexander's Successors in the East*, *voy. Numism. Chronicle, New Series*, vol. VIII.
- Dānamayūkha. Bombay, samvat 1936.
- Dānacandrikā. Bombay. 1799.
- David's, T. W. Rhys, *Buddhist Suttas*, *voy. The Sacred Books of the East*, vol. XI. — *Vinaya Texts*, *voy. ibid.*, vol. XIII.
- D. a. = *The Divyāvadāna* ed. by E. B. Cowell and R. A. Neil. Cambridge 1886.
- Elliot, Sir H., *The History of India, as told by its own Historians*, vol. II. London 1869.
- Fa-H. = *The Travels of Fa-hian*, *voy. Si-yu-ki* by Samuel Beal, vol. I.
- Fausböll, V., *The Jātaka*, London 1877-83.
- Gardiner, *Abstract of a Journal, etc. Voy. Journal of the As. Soc. of Bengal*, XXII.
- Gautama = *The Institutes of Gautama*, edited by A. F. Stenzler. London 1876.
- Giles, Herbert A., *Record of the Buddhistic kingdoms*. London and Shanghai.
- Goldschmidt, *Report upon Inscriptions, etc. Voy. Ind. Antiquary*, vol. VI.
- Grimblet, P., *Sept Suttas pālis*. Paris MDCCCLXXVI.
- Hardy, R., Spence, *A Manual of Buddhism*. London 1860.
- Heber, R. *Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India*. London MDCCCXXVII.
- H. Th. = *Mémoires sur les Contrées occidentales par Hiouen Thsang* trad. par M. St. Julien. Paris MDCCCLVII-LVIII.
- Jacobi, *Sthavirāvalieharita or Pariṣiṣṭaparvan*, dans *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1883-1886.

- when, Stanislas, Listes diverses des noms des dix-huit écoles schismatiques, sorties du Bouddhisme. *Voy. Journal As. V^{ème} S.*, t. XIV.
- Kern, H. *Der Buddhismus*. Leipzig 1882-84.
- Lassen, Ch., *Indische Alterthums-Kunde*. II Band. Leipzig MDCCCLXXIV.
- Le Messurier, *Kandahar in 1879*. London 1880.
- Mh. vg. = Mahāvagga. *Voy. Oldenberg, The Vinaya Piṭaka*, vol. I.
- M. v. = Mahāvvyutpatti. *Voy. II^e fascicule*.
- Maine, Sir H. S., *Dissertations on Early Law and Custom*. London 1883.
- Marsden, W., *Numismata Orientalia*. London 1874-86.
- Mason, Ch. *Second Memoir on the Ancient Coins, etc. J. of the As. Soc. of Bengal*, vol. V.
- Meynard, Barbier de, *Le Livre des routes et des provinces par Ibn-khordadbeh. — Voy. Journal Asiatique. Sixième Série. T. V.* 1865.
- Minayeff, I. *Prātimoksha-sūtra*. *Voy. appendice au vol. XV des Mémoires de l'Ac. Imp. des sciences, St-Pétersb.*, 1869.
- Minayeff, *Buddhistische Fragmente. Voy. Mélanges Asiatiques. T. VI.*
- Mitākshara (éd. de Bombay).
- Morris, Dr., *Buddhavaṃsa* edited by. London 1882. (Pāli Text Society.)
- Müller, Ed., *Ancient Inscriptions of Ceylon*. London 1883.
- Müller, Max., *India what can it teach us?* London 1883.
- Le même, *The Dhammapada. Voy. The Sacred Books of the East. Vol. X.*
- Nirayasinḍhu. *Laknow samvatsara* 1912.
- Oldenberg, *The Vinaya-Piṭaka* edited By Dr H., vol. I—V London 1879—83.
- Le même, *Vinaya Texts. Voy. The Sacred Books of the East. Vol. XIII.*
- Le même, *Ueber die Datirung der ältesten indischen Münz- und Inschriften-reihen. Voy. Z. für Numismatik. B. VIII.*
- Le même, *Buddha*. Berlin 1881.
- Le même, *The Dipavaṃsa*. London 1879.
- Pariṣiṣṭaparvan. *Voy. Jacobi.*
- Rājendralāl Mitra, *The Lalitavistara*.
- Reinaud, *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans*. Paris 1845.
- Le même, *Mémoire sur le Périples de la Mer Érythrée. Voy. Mémoires de l'Ac. des inscriptions. T. XXIV.* 1864.
- Le même, *Fragments Arabes et Persans. Voy. Journal Asia-*

- tique, IV^e Série, tome IV (1844).
- Sallet, Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Bactrien und Indien.
- Satikāmanusmṛti (Bombay, çake 1780).
- Senart, É., Les inscriptions de Piyadasi. Paris MDCCLXXXI.
- Le même, Essai sur la légende du Buddha.
- Le même, Le Mahāvastu. Paris 1882.
- Stenzler, A., Yājñavalkya's Gesetzbuch. Berlin 1849.
- Sumangala and Don Andris de Silva Batuwantudawa, The Mahāwansa. From the XXXVII Chapter. Colombo 1877.
- Thomas. Voy. Marsden.
- Turnour G., An examination of the Pāli Buddhistical Annals.
- Le même. The Mahāwanso, vol. I. Ceylon 1837.
- Trenckner, Dr., The Milinda-Pañha, edited by. London 1880.
- Udānam, edited by Paul Steinthal. London 1885. (Pāli Text Society.)
- Wassilieff, Le Bouddhisme, son histoire, ses dogmes et sa littérature. Tome I. St-Petersb. 1857. Tome III. St-Petersb. 1869.
- Weber, A., Indische Skizzen. Berlin 1857.
- Le même, Die neuesten Forschungen auf dem Gebiet des Buddhismus. Voy. Ind. Studien, vol. III (1855).
- Le même, Ueber den Kupakshaukaṣikāditya des Dharmasāgara. Voy. S. K. P. Ak. der W. zu Berlin. XXXVII-VIII (1882).
- Wilson, H. H., Ariana Antiqua. London MDCCCXLI.
- Wood, J., A. Journey to the source of the river Oxus. London 1872.
2. *Manuscripts* : a) *sanscrits*.
- a. k. v. Abhidharmakośavyākhyā par Yaçomitra.
- av. ç. = avadānaçataka, citation tirée d'un ms. de la bibliothèque de l'India Office.
- Ahorātravṛatakathā (bibliothèque de la Soc. As. de Londres). ācārapradīpa.
- A. k. p. = ādikarmapradīpa. (Ms. de la bibl. de la Soc. As. de Londres).
- āvacyakalaghuvṛtti, ouv. de Tilakācārya.
- Kathānaki. Ms. jaina, fol. 31.
- Kriyāsamgraha, ouv. de Kuladatta.
- T. a. = Tīrthakalpa.

1. Les mss. sans indication de bibliothèque appartiennent à l'auteur.

- D. u/ p. = Dharmopadeçapiyū-
shavarsha.
- N. s. t. = āryanāmasamgiti-
tikā, ouv. de Vilātavajra (Bibl.
de l'Univers. imp. de Saint-
Pétersb.).
- P. p. = pāparimocana.
- P. v. = Guruparipāṭi.
- pra sa. = pravacanasāroddhā-
ravrtti, ouv. de Siddhasenasūri
Buddhacarita, ouv. de Açva-
ghoṣa (Bibl. Nat. de Paris).
- Ç. s. çikshāsamuccaya (India
Office Library).
- Suvarṇaprabhāsa.
- b) *pālis.*
- iti v. = itivuttakam.
- uppātasantipakaraṇam (Bibl. de
la Soc. As. de Londres).
- K. v. p. = kathāvatthupakaraṇa-
aṭṭhakathā.
- kaṅkhāvitaraṇi.
- cakkavāḷadīpaṇi.
- j. k. = jinālamkāravaṇṇanā.
dhātuvapaṣa.
dhātuvandanāgāthā.
- nemijātaka (Ms. de la jāta-
vaṇṇanā, Musée As. de Saint-
Pétersbourg).
- papañcasūdanī (Bibl. Nat. de
Paris).
- P. u. = petakopadeso.
- petavatthu.
- M. sp. = mahānidāna (saṃpiṇ-
ḍita).
mahābodhivaṃso.
mahāvaggavaṇṇanā.
rasavāhini.
- L. p. s. = lokappadīpasārapa-
karaṇaṃ.
- V. v. = vimānavatthu (India
Office Library).
- sāsanavaṃso (Ms. du British
Museum).
-

LA COMMUNAUTÉ DES MOINES BOUDDHISTES

Aucune religion indienne ne s'est répandue aussi vite ou n'a occupé une aussi vaste étendue que le Bouddhisme. Deux siècles après la prédication du solitaire de la tribu des Çâkyas, sa doctrine régnait déjà dans l'Inde du Centre, sur ses côtes occidentales, à Ceylan et dans les contrées limitrophes de l'Afghanistan actuel. Vers le commencement de notre ère, des stûpas bouddhiques commencèrent à s'élever dans les riantes vallées de l'Afghanistan; là aussi bien que sur les deux rives de l'Oxus, ils recevaient les hommages des fidèles. De là et aussi de Ceylan, de l'Inde méridionale, la doctrine du Bouddha continua à se répandre, elle pénétra dans le cœur de l'Asie, dans l'Inde transgangétique, dans l'île de Java, etc.

Partout où pénétrait le Bouddhisme, en même temps que ses théories abstraites et ses règles de morale pratique, il apportait aussi ses institutions monastiques. Ce n'est qu'à leur faveur qu'il put se répandre avec tant de succès. Mais c'est aussi dans ce système d'institutions élaborées à travers les siècles et développées dans un sens trop restreint, je veux dire destinées aux seuls religieux, qu'on est obligé de reconnaître la cause principale qui fit non moins rapidement disparaître le Bouddhisme; les doctrines opposées auxquelles il se heurta, quand elles se furent attaquées aux moines et les eurent vaincus, ne rencontrèrent pas de résistance sérieuse dans les milieux laïques.

Pour étudier les institutions monastiques du Bouddhisme, nous possédons un nombre très considérable de documents,

les uns en langue pâlie, d'autres traduits en chinois ou en tibétain. Malheureusement les originaux de ces traductions, à part de rares et insignifiantes exceptions, n'ont pas encore été retrouvés et les traductions, peu accessibles, ont été très insuffisamment étudiées. L'examen scientifique des documents étant si peu avancé, on comprend aisément que toute description de la communauté des moines bouddhistes doit forcément rester incomplète et fragmentaire.

I

L'Admission dans la Communauté.

I. — Le Vinaya est cette section du canon bouddhique dans laquelle sont réunis les règlements relatifs à la vie monastique, les lois qui ont ou ont eu cours dans le sangha ou communauté des religieux. Cette section, dans la rédaction pâlie, se compose des parties suivantes : 1) La Pârajika, 2) le Pâcittya, 3) le Mahāvagga, 4) le Cullavagga, 5) le Pârivâra.

Ces cinq parties constituent le Vinayapitaka. Selon l'enseignement des bouddhistes, elles sont toutes cinq la parole même du Bouddha ; toutes les règles de ces cinq livres ont été prescrites par lui.

Les règles des deux premiers livres, sans les légendes qui les accompagnent, et dépouillées des motifs et des causes qui y donnèrent lieu, sont réunies dans un livre séparé qui porte le nom de Pâtimokkha et est aussi considéré comme la parole du Bouddha. Le commentaire le plus ancien qui nous soit parvenu sur les cinq livres est attribué à Buddhaghosha et s'appelle Samanta-Pâsâdikâ ; dans cet ouvrage étendu on trouve souvent des citations tirées des commentaires antérieurs aujourd'hui perdus à Ceylan¹. Le commentaire sur le

1. Sur la composition de ce commentaire voy. L. COMRILLA VIJASINHA. On the origin of the buddhist Arthakathâs, dans le *J. of R. A. Soc.* May 1871, voy. aussi la préface du Prâtimokkhasûtra par l'auteur du présent article.

Pātimokkha est appelé Kankhāvitaranī et est aussi attribué à Buddhaghosha. Ces écrits doivent être considérés comme les plus anciens spécimens de la littérature canonique pâlie.

Des écrits analogues, mais plus modernes, les mieux connus sont les suivants :

Des commentaires généraux sur le Vinayapitaka, par exemple :

1) Des gloses composées par le sthavira Vajirabuddhi (l'ouvrage est appelé Vajirabuddhitikā) ; 2) des gloses du sthavira Sāriputta sur quelques parties du premier livre (Pārājikatikā, Terasatikā) ; 3) un ouvrage du même auteur ayant pour titre Vinayasāratthasandīpanī¹ ; 4) la Vimativinodanī du sthavira Kassapa ; 5) des gloses (tikā), sur cet ouvrage attribuées par les uns² au sthavira Dhammapāla, par d'autres³ au sthavira Vācissara ; 6) la Vinayakhandakaniddesatikā de Vācissara⁴ ; 7) le Vinayasangaha du sthavira Sāriputta ; 8) le Vinayamanjusa⁵ ; 9) la Vinayavimaticchedanī⁶ ; 10) la Vinayālakāratikā du sthavira Tipitakālakāra, originaire de Birmanie ; 11) la Vinayavinicceyatthakathātikā du sthavira Revata, originaire de Ceylan⁷ ; 12) le Vinayaganthīpada de Jotipāla et Vajirabuddha⁸ ; 13) et 14) des gloses anciennes et modernes sur le commentaire du Pātimokkha par le sthavira Buddhanāga (kankhāvitaranī-purānatikā-abhinavatikā) ; 15) les commentaires pātimokkha-gantha du Pātimokkha⁹.

1. Peut-être l'ouvrage n° 2 n'est-il qu'une partie de l'ouvrage n° 3 ; je ne connais l'ouvrage n° 2 que par un catalogue du monastère de Paramanda près de Galle à Ceylan.

2. Sāsana-vamso.

3. Dans le catalogue dont on vient de parler.

4. Mentionné dans le même catalogue.

5. Mentionné dans le catalogue du monastère de Dadalla, près de Galle.

6. *Ibid.*

7. Les deux ouvrages sont connus par des catalogues.

8. Peut-être le même ouvrage que le n° 1, également connu par les catalogues.

9. D'après le catalogue du monastère de Dadalla.

Outre ces commentaires ou gloses, la littérature pâlie nous offre encore de brefs compendiums : 1) le Kammavākya sur l'ordination ¹; 2) le Simāvicāraṇa; 3) le Simālakāra; 4) le Kalyāṇipakarana ²; 5) la Mūlasikkhā par Vimalasāra, de Ceylan; 6) et 7) les gloses anciennes et nouvelles sur ce dernier ouvrage; les anciennes (purānatikā) par le même auteur, les nouvelles (abhinavatikā) par le sthāvira Vācissara, originaire de la Birmanie; 8) la Khuddasikkhā par Dhammasiri, de Ceylan; 9) et 10) les gloses anciennes (purānatikā) sur cet écrit par Mahāyasa, de Ceylan, et les gloses nouvelles (abhinavatikā) par Sangharakkhita; 11) la Khuddasikkhāyajanā ³.

Les écrits que l'on vient d'énumérer appartiennent à trois périodes différentes : les cinq parties du Vinayapitaka se rapportent à la plus ancienne. Selon l'enseignement des bouddhistes, ils renferment la parole même du Bouddha rédigée successivement dans trois conciles. Sur l'œuvre de ces trois conciles, il ne nous est parvenu que des renseignements très modernes; les deux premiers sont mentionnés dans le dernier chapitre du quatrième livre du Vinayapitaka, il en est aussi question, ainsi que d'un troisième, dans l'ancienne chronique singhalaise Dipavanso et dans le commentaire de Buddhaghosha dont nous avons parlé plus haut. Les écrits qui nous rendent compte de l'œuvre des conciles sont postérieurs de plusieurs siècles à ces événements eux-mêmes, car les derniers chapitres même du Cullavagga, selon toutes les apparences, ont été ajoutés ultérieurement, et d'autre part entre la mort du Bouddha et l'apparition des deux autres documents, il s'est écoulé environ mille ans. Il est très vraisemblable que les auteurs de ces relations récentes ont

1. Edité par SPRENGEL et DICKSON.

2. Les n^{os} 2, 3, 4 traitent tous trois de la *limite*; il sera plus bas question de ce terme.

3. Mentionné dans le catalogue du monastère de Dadalla. La khuddasikkhā et la mūlasikkhā ont été éditées en Birmanie.

eu sous les yeux des récits antérieurs des premiers temps du Bouddhisme, mais en nous transmettant ces antiques témoignages, les auteurs en question, peut-être même sans le faire exprès, les ont altérés, et, obéissant à l'autorité d'un dogme partout accepté, ont rapporté à une antiquité lointaine des écrits bien plus récents. C'est ainsi que s'est formée la légende qui veut que, dès le premier concile, le canon bouddhique ait existé avec l'étendue que nous lui connaissons aujourd'hui. Les pieux chroniqueurs ont en cette conjoncture négligé d'éclaircir une difficulté : dans le premier siècle après la mort du Bouddha, nous avons une production littéraire considérable, puis, durant plus de deux mille ans, le Bouddhisme ne donne plus lieu en comparaison qu'à de très rares écrits, quelques commentaires, quelques gloses et d'insignifiants compendiums. Un tel arrêt de l'activité intellectuelle dans une religion alors répandue sur la plus grande partie de l'Asie doit évidemment paraître très singulier. On pourrait écarter cette difficulté par l'hypothèse que les écrits les plus modernes ont disparu, mais cette conjecture, souvent énoncée par les croyants bouddhistes, donne lieu à une nouvelle difficulté : comment a pu se conserver sans aucune altération cette partie de la littérature qui durant plus de cinq siècles est restée non écrite ? Cette partie, selon les bouddhistes, nous est parvenue sous la forme même sous laquelle le grand Docteur l'avait prêchée par les villes et les bourgs de l'Inde. Sans y rien changer, des disciples immédiats et médiats l'avaient rédigée oralement dans les premiers conciles et ensuite, durant le cours de cinq cents ans, elle s'était conservée dans la mémoire de beaucoup de dizaines de générations. Cette partie de la littérature ne périt pas, elle ne fut même point altérée, et celle-là a disparu qui fut composée plus tard et fut selon toute vraisemblance aussitôt écrite ! Mais pour qui n'est pas bouddhiste, même sans avoir une connaissance complète du Vinayapitaka, il ne peut faire de doute que les règles renfermées dans les cinq livres de cet ouvrage

n'ont pas paru d'un seul coup, qu'ils ne sont pas l'œuvre d'une seule personne, et que tout l'ensemble des règlements monastiques s'est développé durant plusieurs siècles, peut-être jusqu'à l'époque où le contenu du pitaka fut définitivement fixé par la rédaction écrite. Il est beaucoup plus difficile de résoudre la question de savoir jusqu'à quel point ce contenu a été modifié par la suite et si de nouvelles règles y ont été introduites dans l'intervalle de temps qui sépare la rédaction du Vinaya de la composition des commentaires de Buddhaghosha. Le commentaire de Buddhaghosha, comme nous l'avons déjà dit, est une compilation de travaux qui l'ont précédé. Dans ce vaste ouvrage on rencontre de nombreuses citations témoignant de l'existence de commentaires antérieurs, et on trouve dans les deux premiers livres du Vinaya lui-même quelques gloses qui sont données comme des portions de la loi.

Tous les autres écrits relatifs au Vinaya sont postérieurs à Buddhaghosha. Les spécimens de cette littérature plus moderne sont très rares dans les bibliothèques européennes. L'auteur du présent article a pu utiliser quelques traités de peu d'étendue et d'un caractère polémique. Il en sera question plus bas.

Toutes les productions en langue pâlie relatives au Vinaya peuvent donc être réparties entre les trois catégories suivantes : 1) les écrits canoniques ou les cinq livres du Vinaya-pitaka ; 2) les commentaires de Buddhaghosha ; 3) les écrits plus modernes.

II. — Le sangha ou la communauté des moines bouddhistes est entendu par les croyants eux-mêmes de deux manières : le sangha vénérable, c'est-à-dire idéal, et le sangha réel. La première assemblée est la réunion de huit saints personnages, la seconde est toute réunion de moines. La deuxième assemblée accomplit les cérémonies. Pour l'exécution de chaque cérémonie il faut un nombre déterminé de moines. Une assemblée comptant moins de quatre religieux ne peut accomplir de cérémonies. Quatre moines

peuvent accomplir toutes les cérémonies à l'exception de trois : 1) l'ordination ; 2) le pavārana, et 3) l'abbhāna¹. Cinq moines peuvent accomplir tous les rites, sauf l'ordination et l'abbhāna ; dans l'Inde centrale, cependant, cinq religieux ont le droit de conférer l'ordination². Dix moines peuvent accomplir toutes les cérémonies autres que l'abbhāna. A douze et au-dessus, les religieux peuvent accomplir toutes les cérémonies sans exception³.

Le sangha, selon la définition d'un auteur bouddhiste moderne⁴, possède les vertus que doivent s'efforcer de développer le bodhisatva, c'est-à-dire l'être qui doit devenir un bouddha et tous les hommes en général. Cette idée du sangha, évidemment, s'est peu à peu développée durant plusieurs siècles, mais l'existence très ancienne de la communauté bouddhique est prouvée par les premières inscriptions indiennes. Déjà au troisième siècle après la mort du Bouddha, Açoka instituait les Dhammamahāmattas. Dans un de ses édits⁵, il dit expressément que ces fonctionnaires, chargés de connaître des affaires des diverses sectes, sont institués aussi pour le sangha ; ils avaient à s'occuper de ceux qui sont entrés dans la voie (pabbajita), c'est-à-dire qui ont renoncé au monde, et des laïques de toutes les sectes, des brahmanes, des ājivakas (mendiants nus) et des nirgranthas. Dans un autre édit⁶ nous voyons que ces Dhammamahāmattas avaient été institués même dans la contrée de Yona, c'est-à-dire dans les pays grecs, dans le Cambodge, le Gandhara, etc., pour l'affermissement de la loi, sa croissance et le bien des hommes vertueux. Dans la deuxième inscription⁷ de Bairat, le roi, après avoir salué le

1. Le sens des deux dernières cérémonies sera expliqué plus bas.

2. On reviendra plus bas sur ce point.

3. D'après le commentaire de Buddhaghosha. Le texte est donné dans le Prātimokṣasūtra, p. xi.

4. SĀNTIDEVA, *Çikṣāsamuccaya*, p. 188.

5. *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. I, p. 115, Delhi around the Pillar.

6. *Ibid.*, p. 72.

7. *Ibid.*, p. 97, Second Bairat rock.

sangha du Magadha, s'explique ainsi : « Vous savez, bien-aimés, quel est mon respect, quelles sont mes bonnes dispositions à l'égard du Bouddha, de la loi et du *sangha*. » Après avoir prescrit à son peuple, comme une vertu, le respect pour les parents, le roi ajoute cette règle de morale pratique : le respect pour les brahmanes, pour les çramanas, pour « ceux qui ont renoncé au monde », pour les *thairas* (c'est-à-dire les *theras*, les *sthaviras* ou les anciens, et plus tard les moines âgés)¹. Ces deux mots *pavajita* et *thaira* désignent les deux extrémités de l'ancienne hiérarchie bouddhique : par le premier il faut entendre une personne qui a quitté le monde, mais n'a pas encore reçu l'ordination ; *thaira* (*thera*, *sthavira*) désignait un religieux dont l'ordination datait de nombreuses années. L'existence de bhikshus et de bhikshunis à cette époque est prouvée par la même inscription de Bairat. Dans d'autres inscriptions, le roi se dit *upāsaka*, c'est-à-dire fidèle laïque² et des *upāsikās* ou femmes laïques sont mentionnées dans la deuxième inscription de Bairat. Ainsi donc, dès cette époque reculée, existaient déjà les quatre principales catégories de la communauté bouddhique : religieux, religieuses et laïques des deux sexes, unis les uns aux autres par l'affection, la bonne parole, la bonne conduite et la communauté des biens³. L'affection, les bons discours et la bonne conduite reviennent souvent dans les édits du roi, d'autres inscriptions anciennes indiquent la communauté des biens. A Ceylan on trouve de divers côtés une foule d'inscriptions dans des souterrains ; dans la plupart le donateur destine son offrande à la communauté des

1. Voy. *ibid.*, ed. V ; VIII, XI, XII et en beaucoup d'autres endroits.

2. Inscriptions de Sahasaram, Rupnath, Bairat.

3. Cf. *Lotus de la bonne loi*, p. 405, où l'interprétation de *sangrahacastu* est inexacte. Le *sangrahavastu* qui consolide la société bouddhique, selon l'explication de Yasomitra, n'a pas pour but d'accumuler des biens, mais d'unir, de consolider les quatre parties de la société. Cette explication se trouve dans l'*Abhidharmakoçavyākhyā*.

quatre contrées du monde, au sangha du présent et de l'avenir¹.

Dans des inscriptions plus récentes, bien qu'écrites aussi avec le même alphabet archaïque, nous trouvons encore d'autres grades de la communauté des moines : l'*upadiya* (ascète), l'*acariya* (précepteur), l'*atevasi* (disciple), le *sama-nera* (auditeur)².

Les faits que l'on vient d'exposer prouvent, sans contradiction possible, l'existence de la communauté des moines à la fin du III^e siècle avant J.-C. Cette communauté portait le nom de sangha que lui donne le canon. Elle se composait de ceux qui avaient renoncé au monde, de moines et d'anciens. Il s'y trouvait des ascètes, des précepteurs, des auditeurs ; en dehors de la communauté, mais liés à elle par l'unité de leurs croyances, étaient les fidèles laïques des deux sexes. Pour empêcher la foi de s'affaiblir dans la communauté, fortifier la loi et faire croître la vertu, le pouvoir séculier désignait des Dhammahâmattas pour surveiller les affaires de la communauté. Malheureusement les inscriptions n'expliquent pas complètement en quoi au juste consistaient les devoirs des fonctionnaires indiens chargés des affaires de la religion. Le caractère général de leur charge rappelle quelques institutions indiennes dont le souvenir nous a été conservé dans des documents très modernes³.

III. — Les légendes des bouddhistes commencent l'histoire de leurs institutions à une époque plus reculée, à celle de leur grand Docteur, et nous représentent leur communauté au

1. Quelques-unes de ces inscriptions sont données dans *The Indian Antiquary*, vol. VII, p. 319.

2. AL. CUNNINGHAM, *The Bhilsa Topes*, etc., p. 238, 236 et *passim*.

3. Yajñavalkya II, 192 cf. *Basnayakanilama* à Ceylan. Voy. aussi *Calcutta Review*, 1851, vol. xv, p. xxv : Hereditary Brahmin officers called *Dharmadhikari* are still to be found throughout the Deccan, in Kandesh and even in some parts of the Concan ;... their jurisdiction merely comprises breaches of rules of caste, for which they levy fines, or ordain penance, or even proceed to excommunication.

berceau comme en dehors du pouvoir séculier ; elles racontent que le roi de Magadha, Bimbisara, leur grand protecteur dans l'antiquité, fit paraître une proclamation dans laquelle il était dit : « Ceux qui ont reçu l'ordination des Samanas fils des Çâkyas, ceux-là ne seront soumis à rien (à aucun châtiement). La loi révélée est bonne. Qu'ils vivent chastement pour mettre une limite à la douleur suprême¹. »

En examinant les institutions de la communauté des religieux, on acquiert la conviction que le sangha, à mesure qu'il grandissait et acquérait plus d'importance par son extension géographique et sa situation sociale, dut nécessairement perdre de son indépendance, céder une partie de ses libertés au pouvoir civil en échange d'autres avantages et, en vue de son propre bien, entrer en composition avec la société laïque. Tel est le caractère commun fondamental du développement historique des institutions monastiques ; ce caractère est surtout mis en relief dans le développement du rite de l'ordination.

Dans les traditions relatives aux origines, à l'époque même où naquit le Bouddhisme, la réception dans la communauté avait lieu très simplement et n'était environnée d'aucune difficulté. Chacun pouvait devenir bouddhiste ou moine bouddhiste. Il ne fallait pour cela satisfaire qu'à une condition : le néophyte devait recourir au Bouddha et à la loi comme à ses deux refuges. Dans la suite, à ces deux refuges on en ajouta un troisième, le sangha. Il est clair que le sangha ne put être pris comme refuge que lorsque le nombre des sectateurs du Bouddha eut acquis une certaine importance et que leur réunion eut commencé à posséder quelque influence et à être capable effectivement de protéger ses membres.

Voici comment les récits les plus anciens décrivent la cérémonie de l'ordination ou de la réception dans la communauté bouddhique :

1. *Mahâcagga* dans la section relative à l'ordination.

Le Vinaya nous a conservé une légende sur les deux premiers sectateurs du Bouddha. Ils devinrent *upāsakas*, c'est-à-dire bouddhistes laïques, après qu'ils eurent déclaré au grand Docteur : « Nous que voici, ô bien-aimé, nous nous mettons sous la protection du Seigneur, nous nous mettons sous la protection de la loi. Considère-nous comme des *upāsakas* qui d'aujourd'hui jusqu'à la fin de leur vie sont venus se mettre sous ta protection. » Aucune question sur leur état de liberté ou de servitude, leur âge, etc., ne fut posée aux néophytes. Exactement de même les premiers disciples, ayant cru au Bouddha et à sa loi et ayant déclaré leur désir de quitter le monde, devinrent des religieux. On ne leur demanda rien d'autre¹.

Les premiers disciples dirent au Bouddha : « O bien-aimé, auprès du Seigneur renonçons au monde. Auprès du Seigneur recevons l'ordination. » Et le Bouddha en réponse leur dit : « Venez, ô mendiants, la loi est bien annoncée. Soyez chastes pour mettre une limite à la douleur². »

Plus tard, comme nous l'avons déjà dit, aux deux refuges, le Bouddha et la loi, on en ajouta un troisième, le sangha ou la communauté des religieux.

Selon la tradition, « le renoncement au monde » ou *pabbajjā* s'accomplissait de la manière suivante : à celui qui renonçait au monde, on rasait les cheveux et la barbe, et on le revêtait de vêtements jaunes. Découvrant une de ses épaules, à un ordre qu'il recevait, il se prosternait aux pieds des moines, puis assis sur ses talons et joignant respectueusement les mains, il disait trois fois : « Je me mets sous la protection du Bouddha, je me mets sous la protection de la loi, je me mets sous la protection du sangha³. »

1. Voy. *Mahāragga*, le récit relatif aux marchands Tapussa et Bhalika. Ils sont dits laïques « à deux paroles » *deedācika*, parce qu'ils ont accepté deux refuges.

2. Voy. *ibid.* sur l'ordination des premiers disciples, *pañca bhaddavaggiya*; Chap. *bhaddavaggiyasāhāyakānaṃ vāthū*.

3. *Ibid.* Chap. *tīhi saraṇagamaṇehi upasampadākathā*. Cf. aussi le chap.

Cette manière très simple d'entrer dans la communauté fut plus tard remplacée par une cérémonie plus compliquée. On institua l'ordination (*upasampadā*) par la quadruple proclamation. On commença à distinguer « celui qui abandonne le monde » et « l'ordonné ». Pour chacun d'eux il y avait des vœux différents et le sangha devait pour les recevoir compter un nombre déterminé de membres et remplir certaines conditions.

Un homme qui n'avait pas vingt ans accomplis ne pouvait pas recevoir « l'ordination », mais il était permis de « quitter le monde » (c'est-à-dire de recevoir la pabbajā) à un jeune homme de quinze ans et même à un enfant, c'est-à-dire à celui qui n'était pas encore capable de chasser les moineaux venus pour becqueter sa nourriture. Pour quitter le monde, il était nécessaire d'avoir l'autorisation de ses parents. Le sangha, après avoir considéré comme indispensable l'autorisation du père et de la mère, admit plus tard, par toute une suite de dispositions qui trouvèrent place non plus dans le canon lui-même mais dans les commentaires, la possibilité de s'écarter parfois de cette règle sévère¹. C'est ainsi que le père pouvait sans l'autorisation de la mère faire de son fils un samanera et une mère à elle seule faire entrer sa fille au nombre des auditrices, et même son fils au nombre des moines.

Si le père et la mère amènent un enfant aux moines pour recevoir la pabbajā et qu'après qu'il a grandi ils se mettent à lui défendre de quitter le monde, cet enfant peut recevoir la pabbajā sans l'autorisation de ses parents. On pouvait encore se passer de cette autorisation dans le cas suivant : si un fils s'étant querellé avec son père et sa mère vient dans un monastère et dit : « Je veux quitter le monde, donnez-moi la pabbajā, » à cette déclaration les moines doivent lui répondre : « Va dans ta maison demander la permission de ton père

upajjhāyavattubhānavaram, où est décrite l'ordination par la quadruple proclamation.

1. Comm., chap. *rāhulavatthukathā*.

et de ta mère, puis reviens ici. » Mais si celui qui est venu dit : « Je n'irai pas et si vous ne me donnez pas la pabbajà je brûlerai votre monastère, je vous frapperai avec une arme, je ferai du mal à vos parents ou à vos bienfaiteurs, je détruirai leurs jardins, etc., je me jeterai du haut d'un arbre et me tuerai, j'irai trouver les brigands, j'irai dans un pays étranger, » il faut alors pour le sauver lui donner la pabbajà. Si ensuite ses parents viennent et disent : « Pourquoi avez-vous permis à notre fils de quitter le monde ? » les moines doivent répondre à cette question : « C'est afin de sauver votre fils que nous lui avons donné la pabbajà. » Si quelqu'un allant en pays étranger vient demander aux moines la pabbajà, il peut être admis par les moines sans l'autorisation de ses parents, si ces parents demeurent très loin. Mais après qu'il avait quitté le monde, il fallait l'envoyer à ses parents en même temps que des moines.

Les samaneras peuvent être fournis au sangha non seulement par des familles isolées, mais encore par des villages tout entiers. Un village entier peut faire cette proposition au sangha : « Choisissez qui vous voudrez et donnez-lui la pabbajà. »

Un esclave ne pouvait recevoir l'ordination¹; le commentaire compte quatre espèces d'esclaves : 1° ceux qui sont nés dans la maison; 2° ceux qui ont été achetés; 3° les prisonniers de guerre; 4° les esclaves volontaires. Les esclaves des deux premières espèces ne peuvent pas recevoir l'ordination. Le prisonnier de guerre ne peut être ordonné tant qu'il vit chez son maître ou est enfermé, mais s'il est fugitif ou mis en liberté par le roi, on peut lui conférer l'ordination. Les esclaves volontaires, c'est-à-dire les personnes qui ont accepté l'esclavage d'elles-mêmes afin de s'assurer la nourriture, ne pouvaient être ordonnés. Ne pouvaient l'être non

1. D'après le texte. Le comm., chap. dasavattukathā, donne des exceptions; il en sera question plus bas.

plus les esclaves du roi, c'est-à-dire les pasteurs d'éléphants, de chevaux, de vaches, de buffles et autre bétail. Les enfants nés du roi et d'une esclave non plus, mais les enfants des affranchies pouvaient l'être. Les esclaves donnés par les rois aux monastères comme jardiniers pas davantage; il fallait d'abord les mettre en liberté.

D'après les deux commentaires *Mahâpaccari* et *Kurundi*¹, les esclaves des deux premières espèces, c'est-à-dire ceux qui étaient nés dans la maison ou qui avaient été achetés, qui auraient été donnés à un monastère comme jardiniers, pouvaient être ordonnés. Les pauvres entretenus par le sangha peuvent l'être aussi. Les enfants d'un père libre mais d'une mère esclave ne le peuvent pas; c'est le contraire pour ceux dont le père est esclave et la mère libre. Si ses parents ou des gens bien disposés à son égard donnent à un moine un esclave, afin qu'il en fasse un serviteur après l'avoir ordonné, il est permis d'ordonner cet esclave après l'avoir affranchi.

Le commentaire raconte au sujet d'un esclave un cas qui caractérise l'attitude du sangha envers l'esclavage: « Une esclave s'enfuit d'Anurâdhapura et ayant vécu à Rohana donna naissance à un fils. Il quitta le monde et reçut l'ordination. Ensuite le moine se mit à avoir honte et à s'affliger et demanda un jour à sa mère: O toi qui vis dans le monde, as-tu un frère ou une sœur? je ne me vois pas de parents. »

« Bien-aimé, répondit la mère, j'étais esclave dans Anurâdhapura; m'en étant enfuie avec ton père, je me suis mise à vivre ici. »

Le moine se troubla et pensa: « J'ai commis un péché en quittant le monde. » Ayant demandé à sa mère le nom qu'elle portait et celui de la famille à laquelle elle appartenait à Anurâdhapura, il se dirigea vers cette ville. Y étant arrivé, il s'arrêta à la porte de cette famille.

1. Voy. *ibid*

« Que veux-tu, bien-aimé? lui demanda-t-on. Il ne s'en alla pas.

« Que veux-tu, bien-aimé? lui dit-on.

— Aviez-vous une esclave fugitive portant tel nom?

— Nous l'avions, bien-aimé.

— Je suis son fils; si vous me le permettez, je renoncerai au monde. Vous êtes mes maîtres. » Ces gens se réjouirent et dirent : « Ton renoncement au monde, ô bien-aimé, a été saint. » Ils l'affranchirent et l'établirent dans le monastère de Mahāvihāra.

IV. — Dans le principe, alors qu'il recrutait ses membres, le sangha ne pouvait guère se montrer très délicat ni très scrutateur en ce qui concernait le passé de ses nouveaux adeptes ou leurs anciennes croyances; tout nouveau fidèle constituait un accroissement désiré; la communauté, en s'accroissant numériquement, devenait par cela même moralement plus puissante. Mais plus tard, la pratique fit voir qu'il était indispensable, pour préserver l'intégrité de la communauté, pour garder le décorum à l'extérieur, de faire plus d'attention au passé des membres nouveaux. C'est ainsi qu'il y avait des cas où l'on rencontrait parmi les bouddhistes un adepte d'une autre secte qui, après avoir appris leurs règles et reçu l'enseignement de son précepteur, retournait à son ancienne secte. Un apostat de cette sorte, qui avait passé quelque temps dans le milieu bouddhique et aperçu peut-être les côtés faibles de la doctrine ou des institutions de la communauté, pouvait naturellement sans difficulté lui faire du tort dans le monde, et le sangha, prévoyant ce danger, avait établi que, si un pareil apostat se présentait de nouveau et demandait l'ordination, on avait le droit de la lui refuser. D'une manière générale, dans la suite, l'admission dans la communauté des adeptes d'une autre secte fut accompagnée de certaines épreuves. Un de ces adeptes qui se présentait parmi les bouddhistes et demandait le renoncement au monde (la pabbajā) devait, selon la loi, être soumis à une

retraite (parivâso) temporaire durant quatre mois. On lui rasait les cheveux et la barbe et on le revêtait d'une robe jaune. Un genou en terre, et se prosternant aux pieds du sangha, les mains jointes, il déclarait par trois fois qu'il se réfugiait auprès du Bouddha, de la loi et du sangha. Puis il disait : « Moi (un tel), mes bien-aimés, ci-devant appartenant à une secte, je désire l'ordination selon votre loi, et ici présent, mes bien-aimés, je demande au sangha la retraite temporaire pour quatre mois. » Il devait répéter trois fois ces paroles. Alors l'un des moines, sage et instruit, disait trois fois au sangha : « Écoutez-moi, bien-aimés, ô sangha. Celui-ci (un tel), ci-devant appartenant à une secte, désire l'ordination selon notre loi, et demande au sangha la retraite temporaire durant quatre mois. Si le temps est venu pour le sangha, qu'il accorde à celui-ci (un tel) la retraite temporaire pour quatre mois ! Voici ce que je dis : Écoutez-moi, ô bien-aimés, ô sangha ! (Un tel) ici présent, ci-devant appartenant à une secte, désire l'ordination selon notre loi et demande au sangha la retraite temporaire pour quatre mois. Le sangha accorde à (un tel) la retraite temporaire pour quatre mois. Que le vénérable qui est d'avis d'accorder à (un tel), ci-devant membre d'une secte, la retraite temporaire pour quatre mois, que celui-là se taise ; celui qui n'en est pas d'avis, qu'il parle ! Le sangha a accordé à (un tel) la retraite temporaire pour quatre mois. Le sangha est de cet avis, puisqu'il se tait. C'est ainsi que j'interprète son silence ! »

Pendant la durée de cette retraite temporaire, le ci-devant membre d'une secte devait accomplir certaines prescriptions :

1° Aller au village et en revenir à des moments déterminés pour recueillir les aumônes ;

2° Éviter la société des femmes, filles publiques, veuves, jeunes filles, religieuses, et la société des eunuques ;

3° Observer soigneusement et sans relâche les prescriptions de la chasteté, toutes obligatoires pour lui ;

4° S'appliquer aux instructions, à la perfection morale, la méditation profonde et la sagesse ;

5° Ne pas se réjouir et éprouver de la satisfaction en entendant louer devant lui la secte à laquelle il avait appartenu et rabaisser la doctrine bouddhique.

Sans avoir rempli ces cinq conditions, l'ancien membre d'une secte ne peut recevoir l'ordination ; il est considéré comme « non satisfaisant » (*anārādhako*)¹.

Il y avait en outre des personnes appartenant à des sectes qui recevaient l'ordination sans subir l'épreuve préalable ou la retraite temporaire, c'étaient : 1° celles qui appartenaient à la tribu des Çākyas. On supposait en effet que ces personnes n'iraient point rabaisser la doctrine de leur tribu, la doctrine du sage de la tribu des Çākyas ; 2° les membres des sectes *aggika* et *jatīlakā*, car ces sectes ne repoussaient pas les actions et leurs suites².

Ceux qui souffraient de certaines maladies, par exemple la lèpre, les ulcères, les éruptions, la phtisie, l'épilepsie, ne pouvaient être ordonnés³.

Le soldat, serviteur du roi, ne pouvait recevoir l'ordination sur sa simple demande. Le sangha n'avait pas le droit de la conférer à un ministre du roi, à un conseiller, à un simple serviteur, à quiconque était rétribué par le roi. Mais les parents des serviteurs royaux, les fils, les petits-fils, les frères qui n'étaient pas rétribués par le roi, pouvaient la recevoir sur leur désir. On pouvait aussi l'accorder à un serviteur du roi qui rendait au roi la rétribution qu'il en avait reçue, qui mettait à sa place son fils ou son frère et cessait ainsi d'être au service du roi ou bien qui avait terminé le service pour lequel il était rétribué⁴.

1. Voy. *Mahācagga*, aññatiṭṭhiyapubbakathā.

2. Voy. *ibid.* et aussi le comment., chap. añña ṭṭhiyapubbakathā.

3. Voy. *ibid.* Voy. la description des maladies dans le comment. chap. pañcābādhavattukathā.

4. Ces détails sont tirés du comment., chap. rājabhatavatthu.

Le sangha ne pouvait ordonner un brigand notoire ou *dhajabaddho*, comme l'appelait le canon, c'est-à-dire, ayant levé un étendard et connu aussi bien qu'un souverain. En d'autres termes, on ne pouvait ordonner un homme ayant notoirement volé ou tué et commis des effractions dans les villages, les villes ou sur les chemins.

Si c'était un fils de roi qui avait commis de pareils actes, en cherchant à gagner le trône, on pouvait lui accorder l'ordination, mais seulement si les autres rois ne s'y opposaient pas; si l'ordination du fils de roi n'était pas agréable aux autres rois, il fallait la refuser. Si un brigand avéré abandonne son métier et se met à accomplir les cinq commandements, et que cela devienne notoire, on peut lui conférer l'ordination. On pouvait ordonner les gens qui volaient en secret sans être connus du public.

Un brigand qui s'était enfui de sa prison ne pouvait être ordonné¹.

Un brigand notifié comme tel (*likhitakaro*) ne pouvait être ordonné moine. Si un homme, après avoir commis quelque crime, prenait la fuite et qu'alors le roi fit écrire sur une feuille ou un livre et publier l'ordre de saisir et de tuer un tel partout où il se montrerait ou de lui couper les mains et les pieds, ou de le punir de telle ou telle manière, ce fugitif était dit « notifié » et ne pouvait recevoir l'ordination.

Un homme qui avait été battu de verges ne pouvait être ordonné, du moins tant qu'il en conservait des marques. De même celui qui portait les traces d'un fer rouge sur le front ou sur la poitrine, c'est-à-dire un esclave. On ne pouvait ordonner un débiteur, même si la dette n'était pas son fait, mais celui de son père ou de son grand-père, à moins qu'un parent ou même un étranger quelconque ne prit la dette sur lui. Si par ignorance des moines avaient ordonné un débiteur, et que son créancier se présentât ensuite, celui qui

1. Le commentaire cite quelques cas où l'ordination peut cependant être conférée.

avait conféré l'ordination devait s'entendre avec ce créancier et lui payer la dette en tout ou en partie, à l'amiable. Il pouvait aussi demander au créancier de remettre la dette¹.

On ne pouvait ordonner un eunuque. Un eunuque qu'on avait ordonné était excommunié. De même un « compagnon voleur » (*theyyasamvāsako*).

Le commentaire explique avec détails quelles sont les personnes qu'il faut entendre par l'expression « compagnon voleur ». Un homme peut de lui-même renoncer au monde et se présenter ainsi parmi les moines dans un monastère. Là il n'honore pas les religieux selon leur ancienneté, ne leur cède pas son siège, ne prend pas part à l'*uposatha*, au *pavāra* et aux autres cérémonies, un tel « compagnon voleur » a quitté le monde pour les marques extérieures.

Si un *sāmanera* ou un *sāmāna*, ordonné par les religieux, s'étant éloigné de la communauté, indique mensongèrement le nombre d'années depuis lesquelles il a été ordonné, bien qu'il ait accompli toutes les prescriptions, il est considéré comme un « compagnon voleur ».

Il peut y avoir une troisième espèce de « compagnon voleur », savoir celui qui, de lui-même, sans l'intermédiaire des moines, aurait renoncé au monde, et cela même s'il observait toutes les prescriptions.

Si un homme qui, par crainte de la colère du roi avait pris l'apparence extérieure d'un religieux, se déclarait ensuite sincèrement moine et demandait à renoncer au monde, on pouvait, après lui avoir ôté ses habits religieux, le lui accorder, mais s'il cachait aux moines ce qu'il était en réalité, il fallait le repousser. Il faudrait en agir de même avec celui qui, n'ayant pas le moyen de subsister en temps de famine, de lui-même, sans s'adresser aux moines, renoncerait au monde et se mettrait à s'asseoir aux tables des reli-

1. Tous ces détails se trouvent dans le commentaire, chap. *vināyikavathukathā*.

gieux, puis à la fin de la famine reprendrait l'extérieur d'un laïque; à celui-là il fallait refuser « le renoncement au monde ». De même pour celui qui aurait renoncé au monde sans l'intermédiaire des moines, dans le but de passer sain et sauf un pas difficile. Le commentaire rapporte encore quelques autres exemples moins importants de « compagnons voleurs ¹. »

Il ne fallait pas ordonner celui qui était passé du côté des hérétiques². Il fallait l'excommunier s'il avait été ordonné déjà.

Il ne fallait pas ordonner des animaux, c'est-à-dire des serpents qui peuvent prendre la forme humaine.

Le meurtrier de sa mère ne pouvait être ordonné. S'il l'avait été déjà, il fallait l'excommunier. De même pour le meurtrier de son père, d'un arhat, pour celui qui avait causé quelque dommage à des religieuses, qui avait semé la querelle dans le sangha, qui avait versé du sang, même en petite quantité, mais avec une mauvaise intention, de même pour un hermaphrodite.

On ne pouvait ordonner quelqu'un qui n'avait pas de précepteur, de vase à aumônes, de civara, ou qui aurait emprunté ces derniers objets pour le moment de la cérémonie. Le canon³ énumère toute une série de monstruosité physiques qui rendaient impossible le « renoncement au monde » : 1° Le manque de pieds et de mains; 2° le manque d'oreilles; 3° le manque de nez; 4° le manque de doigts; 5° le manque du petit doigt; 6° les veines coupées; 7° les doigts réunis par une membrane; 8° la bosse; 9° le fait d'être nain; 10° le gottre; 11° l'éléphantiasis; 12° une maladie incurable; 13° une laideur effrayante; 14° une déviation du corps; 15° les pieds ou les mains déviés; 16° la paralysie; 17° la bosse; 18° la décrépitude par suite de la vieillesse;

1. Voy. le chap. *theyyasamvāsakathā*.

2. *Tiṭṭhiyapakkantako*.

3. *Mahācagga*, à la fin du chap. *dāyajjabhānavara*.

19° la cécité; 20° le mutisme; 21° la surdité; 22° la cécité et la surdité réunies; 23° la cécité et le mutisme; 24° la surdité et le mutisme; 25° la cécité, la surdité et le mutisme réunis; ces diverses monstruosité empéchaient de « renoncer au monde ».

V. — On a exposé plus haut le cérémonial du « renoncement au monde ». Celui qui a renoncé au monde est membre du sangha, mais il n'est pas encore « ordonné », ses droits comme ses devoirs ne sont pas les mêmes.

Celui qui a renoncé au monde accepte les trois refuges, et doit, désormais, observer les dix commandements. Il est revêtu de l'habit monastique et rasé. Primitivement, à en juger par les légendes anciennes, pour « renoncer au monde », il n'était aucunement besoin¹ du concours du sangha. Un homme pouvait s'engager à accomplir les cinq premiers commandements, et il devenait bouddhiste laïque (*upāsaka*), ou bien il les acceptait tous les dix² devant un *bhikshu* qui lui rasait la tête et le revêtait du costume monastique. Plus tard, il devint nécessaire pour accomplir cette cérémonie et raser la tête au nouvel adepte, d'en demander la permission au sangha.

Les membres du sangha, vivant dans les mêmes limites³, se réunissent en ce cas en un même lieu où l'on conduit aussi celui qui désire « renoncer au monde ». Le moine qui le conduit et qui se charge en même temps de guider ce nouvel adepte, adresse ces paroles à la communauté des religieux : « Bien-aimés, je demande au sangha la permission de raser ce jeune homme. » Il peut répéter ces paroles trois fois ou deux ou une seulement ou ne pas les répéter. Il peut

1. Légende de Rāhula et de sa *pabbajjā* dans le *Mahāvastu*.

2. Un *upāsaka* ou laïque doit s'interdire : 1° de tuer aucun être vivant; 2° de voler; 3° d'être débauché; 4° de mentir; 5° de s'enivrer. Voy. *Prātimokṣasūtra*, p. 35.

3. Sur le sens de ce mot voy. plus bas. Tous les détails de cette cérémonie ont été pris dans le commentaire.

aussi énoncer sa prière autrement, dire par exemple : « Je demande la permission de raser ce jeune homme, » ou bien : « Je demande la permission d'en faire un samana (c'est-à-dire un ascète). Je demande pour un tel la permission de renoncer au monde. Un tel désire devenir samana. Un tel désire renoncer au monde. »

On pouvait d'ailleurs demander la permission du sangha sans réunir les moines en un même lieu : il suffisait d'envoyer à chacun d'eux quelque jeune moine ou quelque sâmanera avec l'ordre verbal de demander l'autorisation nécessaire pour raser la tête du postulant.

Cette cérémonie, on le comprend, n'avait pas lieu lorsque le nouvel adepte était déjà rasé, si c'était par exemple un nirgrantha, ou si ses cheveux étaient très courts, longs de deux doigts au plus, dans le cas, en un mot, où il n'y avait pas lieu de le raser. Mais celui dont les cheveux avaient plus de deux doigts de longueur, même s'il n'en avait qu'une simple touffe, devait absolument y être soumis.

Parmi ceux qui avaient renoncé au monde, mais sans recevoir l'« ordination », on comptait les auditeurs ou sâmaneras. Les sâmaneras, auditeurs ou disciples, pouvaient être adjoints à chaque moine en nombre aussi grand qu'il était capable d'en instruire et d'en exercer. On devait enseigner aux sâmaneras les dix commandements :

- 1) S'abstenir de tuer aucun être vivant ;
- 2) s'abstenir de prendre ce qui n'était pas donné ;
- 3) s'abstenir de tout manquement à la chasteté ;
- 4) s'abstenir du mensonge ;
- 5) s'abstenir de s'enivrer avec le vin ou les liqueurs fortes, vice considéré comme une cause de refroidissement à l'égard de la foi ;
- 6) s'abstenir de manger hors du temps fixé ;
- 7) s'abstenir de la danse, du chant, de la musique et des spectacles ;
- 8) s'abstenir des guirlandes, des parfums et des onguents, de tout ornement et de toute parure ;
- 9) s'abstenir des lits grands et élevés ;
- 10) s'abstenir de recevoir de l'or et de l'argent.

Cinq fautes des sâmaneras entraînent des punitions temporaires :

1) S'ils cherchent à empêcher les moines de recevoir l'aumône ; 2) ou à leur faire du mal ; 3) ou à faire qu'ils restent sans demeure ; 4) s'ils injurient ou blâment les moines ; 5) s'ils sèment la discorde parmi eux.

Les punitions des sâmaneras consistent en des « interdictions » d'aller en tel ou tel endroit, de manger telle ou telle chose etc. ¹. L'interdiction ne peut être faite à l'insu du précepteur. C'est une faute d'enlever des disciples à leur précepteur.

Dix fautes entraînent pour l'auditeur (sâmanera) l'excommunication complète :

1) Le meurtre d'un être vivant ; 2) le fait de prendre ce qu'on ne lui donne pas ; 3) le manquement à la chasteté ; 4) le mensonge ; 5) l'ivrognerie ; 6) l'outrage fait au Bouddha ; 7) l'outrage fait à la loi ; 8) l'outrage fait au sangha ; 9) les fausses doctrines ; 10) les outrages aux religieuses.

VI. — La cérémonie de l'ordination s'est conservée à Ceylan, sous la forme la plus primitive. Elle s'accomplit nécessairement au sein du sangha.

Le membre du sangha qui confère l'ordination doit poser au néophyte treize questions : 1) N'as-tu pas quelque maladie telle que la lèpre, les ulcères, les éruptions, la consommation, l'épilepsie ? 2) Es-tu un être humain ? 3) Es-tu du sexe masculin ? 4) Es-tu un affranchi ? 5) Es-tu un débiteur ? 6) N'es-tu pas un serviteur du roi ? 7 et 8) As-tu l'autorisation de ton père et de ta mère ? 9) As-tu vingt ans accomplis ? 10 et 11) As-tu un vase à aumônes et un civara ? 12) Quel est ton nom ? 13) Comment s'appelle ton précepteur ?

L'ordination, bien entendu, ne peut être conférée qu'à celui qui répond négativement à la première question et affirmativement à la seconde et à la troisième ; qui n'est ni

1. *Mahâcagga*, chap. dandakammavattthu.

esclave, ni débiteur, ni serviteur du roi ; que ses parents ont autorisé à se faire religieux et qui a plus de vingt ans. Avant son ordination, il lui faut être en possession d'un vase à aumônes, d'un habit monastique et avoir un précepteur. Ces questions sont posées en présence du sangha et le postulant apprend à l'avance les réponses qu'il doit y faire ; l'obligation de l'instruire incombe à un religieux choisi par le sangha. Un sage religieux peut ou bien se proposer lui-même au sangha pour remplir cette obligation, ou bien être proposé par un autre. Dans le premier cas, il s'adresse ainsi au sangha : « Écoutez-moi, bien-aimés, ô sangha ! Un tel attend l'ordination des mains du vénérable un tel ; si le temps est venu pour le sangha, moi j'instruirai un tel. » Dans le deuxième cas, le discours adressé au sangha se termine ainsi : « Qu'un tel instruisse un tel. » Le religieux choisi commence ainsi ses instructions : « Écoute, un tel ! C'est le moment pour toi de dire la vérité. Pour ce qui est, quand le sangha t'interrogera, tu dois dire oui ! Pour ce qui n'est pas, non ! Ne tremble pas, ne sois pas troublé. » Ensuite l'instructeur pose les treize questions rapportées plus haut.

Ayant enseigné les réponses au postulant, le moine instructeur le conduit au sangha auquel il s'adresse ainsi : « Écoutez-moi, ô bien-aimés, ô sangha ! Un tel, attendant l'ordination des mains du vénérable un tel, a été instruit par moi. Si le moment est convenable pour le sangha, qu'un tel vienne ! » Alors, ayant reçu l'autorisation du sangha, il dit au postulant : « Viens ! » et le fait se prosterner, une épaule nue, aux pieds des moines. Puis le postulant, assis sur ses talons et les mains jointes respectueusement, s'adresse ainsi au sangha : « O bien-aimés, je demande au sangha l'ordination, miséricordieux pour moi, ô bien-aimés, ô sangha, élevez-moi ! » Il répète ces paroles trois fois. Alors un moine fort et sage s'adresse ainsi au sangha : « Écoutez-moi, bien-aimés, ô sangha ! un tel ici présent attend l'ordination des mains d'un tel. Si le moment est convenable

pour le sangha, je vais interroger un tel sur les faits qui s'opposent (à l'ordination). Écoute, un tel, c'est le moment pour toi de dire la vérité exacte. Je vais t'interroger sur ce qui est. Pour ce qui est tu dois répondre : oui ; pour ce qui n'est pas : non. » Les treize questions sont alors posées au postulant.

A la fin de l'interrogatoire le moine fort et sage s'adresse au sangha : « Écoutez-moi, ô bien-aimé, ô sangha ! un tel ici présent attend l'ordination des mains du vénérable un tel. Il est exempt des défauts qui empêchent l'ordination. Il a un vase à aumônes et un *civara*. Avec un tel, son précepteur, il demande au sangha l'ordination. Si le moment est convenable pour le sangha, que le sangha ordonne un tel accompagné d'un tel son précepteur. » Ce discours est répété trois fois et le silence du sangha est considéré comme une marque d'assentiment.

A Ceylan l'usage est de conférer l'ordination le jour de la pleine lune du mois de Vaisākha (mai-juin), c'est-à-dire à l'anniversaire du nirvāna du Bouddha, et les trois jours qui suivent¹. Pour cette cérémonie il ne se réunit pas moins de dix moines dans l'édifice de la prière ou *poṃṃahe*. Le président de cette assemblée est un *mahānāyaka*, c'est-à-dire un religieux ordonné depuis au moins dix ans.

Avant chaque ordination on répète la cérémonie décrite plus haut du « renoncement au monde », bien qu'elle ait déjà été accomplie par les postulants.

L'ordination à Ceylan consiste donc dans l'examen du candidat, dans sa présentation à la « communauté » et dans l'assentiment donné par le sangha à son entrée parmi les moines profès formant, à proprement parler, le sangha agissant ou accomplissant les rites. Cette cérémonie s'est conservée dans les pays bouddhiques du Sud, à Ceylan, en Birmanie et au Siam.

Après la cérémonie, on apprend à celui qui a été ordonné :

1. J. F. DICKSON. *On upasampadā kammavācā*, p. 1.

1) à mesurer son ombre (pour déterminer l'heure du repas) ;
 2) à déterminer l'époque de l'année : la saison des pluies, l'hiver, l'été ; 3) à déterminer le moment de la journée ; 4) la *sanghti*, le chant, c'est-à-dire à répondre en chantant aux questions : Quelle est la longueur de ton ombre, quelle est maintenant l'époque de l'année, le moment de la journée ?
 5) On lui fait connaître les quatre résolutions (*nissaya*) : a) jusqu'à la fin de sa vie il devra se nourrir d'aumônes ; b) se vêtir de haillons poudreux ; c) vivre sous un arbre ; d) se soigner par des évacuations¹.

On assigne au nouvel ordonné un compagnon de voyage et on lui enseigne les quatre principales choses interdites (*akariyāni*) : a), la luxure ; b), le vol ; c), le meurtre ; d) le fait de s'attribuer des pouvoirs surnaturels².

VII. — Dans les autres pays bouddhiques, la cérémonie de l'ordination est beaucoup plus compliquée. Dans le Népal³, l'entrée dans la communauté bouddhique commence par l'acceptation des trois refuges et des dix commandements.

« Le fidèle homme ou femme, en un jour favorable, ayant accompli les ablutions et s'étant revêtu d'habits propres, vient en un lieu découvert vénérer l'image du Bouddha par cinq offrandes. Devant cette image, il trace le *mandalaka*⁴ en l'honneur des trois joyaux (le Bouddha, la loi, le sangha) et de son précepteur ; ensuite il se jette pieusement aux pieds de son précepteur en lui présentant des offrandes. Assis sur ses talons ou un genou en terre, il fait trois fois cette prière : Donne-moi, ô ami de la vertu, les trois refuges et les abstinences ordonnées par les dix commandements. »

Voyant son disciple plein d'une ferme résolution, le précepteur doit dire : « Je te donne cela selon qu'il est en mon pouvoir. Dis : ô vénérable, reçois-moi ô mon maître ! Moi un tel,

1. *Mahāvagga*, chap. cattāro nissayā.

2. *Ibid.*, chap. cattāri akariyāni.

3. *Ādikarmapradīpa* (Ms. de la Soc. As. de Londres), t. 2.

4. Divers cercles ayant une signification mystique.

de ce jour jusqu'au moment où je m'assiérai sur le siège au-dessous de l'arbre Bodhi (*Ficus religiosa*)¹, je me réfugierai auprès du Bouddha, le seigneur qui sait tout et qui voit tout, que n'effraye la crainte d'aucun ennemi, grand être au corps invulnérable, au corps très élevé, le plus grand parmi les hommes, je me réfugierai auprès de la loi la meilleure qui apaise les passions. Je me réfugierai auprès du sangha, la meilleure des communautés. »

Le fidèle doit répéter ces paroles trois fois. Ensuite le précepteur enseigne à son disciple les dix commandements : S'abstenir : 1) du meurtre, 2) du vol, 3) de l'entraînement des passions, 4) du mensonge, 5) de la calomnie, 6) des querelles, 7) du bavardage, 8) de l'envie, 9) de la haine, 10) de toute fausse doctrine. Après l'acceptation des dix commandements, vient la promesse de s'abstenir des choses du monde : « Reçois-moi, ô maître ! comme ces vénérables, saints jusqu'à la fin de leur vie, ayant renoncé au meurtre, s'abstiennent du meurtre, ainsi moi, de ce jour jusqu'à la fin de ma vie ayant renoncé au meurtre, je m'abstiendrai du meurtre, » etc. Dans les mêmes termes, le laïque renonce : 2) au vol, 3) à l'entraînement des passions, 4) au mensonge, 5) à l'ivrognerie et aux lieux où l'on s'enivre.

Ces « vœux de laïques » (*upāsakavrata*) sont prononcés à partir de la septième année depuis la conception jusqu'à la douzième. Ils sont obligatoires pour les brahmanes, les kshatriyas, les vaïçyas et les çûdras qui professent la doctrine bouddhique². Les cheveux ne sont pas rasés alors. Après les « vœux laïques » vient l'ordination *monastique*. L'ouvrage népalais d'où est tiré ce qu'on vient de lire distingue trois espèces de moines : le bhikshu, le sâmanera et le celaka.

A celui qui prononce les vœux monastiques : 1° on coupe les cheveux en lui laissant sur la tête une seule

1. En d'autres termes, jusqu'à ce que je devienne Bouddha.

2. Sur le vratopanayanam, voy. Pāpārimocana (Ms.), f. 3, recto.

touffe (*çikhâ*) ; 2° on donne des vêtements de couleur jaune et on impose les dix commandements ; 3° on change son nom de laïque ; 4° on l'oblige à renoncer : a) à la danse, aux chants, à la musique ; b) aux guirlandes, aux parfums, aux onguents et aux parures ; c) aux couches larges et élevées ; d) à prendre de la nourriture hors du temps fixé ; e) à recevoir de l'or et de l'argent¹.

Dans un autre ouvrage népalais² s'est conservé un extrait du Vinaya (en sanscrit) sur la cérémonie du « renoncement au monde ».

« Il est dit dans le Vinaya : C'est devant son maître et son précepteur qu'il faut renoncer au monde et recevoir l'ordination. Les bhikshus ne savaient pas comment il fallait renoncer au monde et comment il fallait ordonner. Le Seigneur dit : Si un homme vient trouver quelqu'un dans le but de renoncer au monde, après l'avoir interrogé sur les motifs d'empêchement, il faut lui donner les trois refuges et lui indiquer les cinq commandements d'abstention des choses du monde. »

La formule de la triple acceptation des trois refuges a été indiquée plus haut. Le néophyte devait auparavant vénérer le caitya, tracer le mandala devant son précepteur, et ensuite, assis sur ses talons devant lui, lui promettre, les mains jointes, d'observer les cinq commandements, de s'abstenir du meurtre, du vol, de la débauche, du mensonge, de l'ivrognerie. Ensuite celui qui renonce au monde demande qu'il lui soit assigné un maître (*âcârya*) et un précepteur (*upâdhyâya*). On lui rase la tête en lui laissant seulement une touffe (*cûdâ* ou *çikhâ*), puis on lui demande s'il a la ferme intention de « renoncer au monde ». S'il répond affirmativement, le maître achevant de le raser, le lave avec de l'eau

1. *Ibid.*, plus loin on décrit les accessoires matériels indispensables au bhikshu. Le bhikshu observe les commandements les plus nombreux ; le sâmanera en observe un nombre moitié moindre que le bhikshu ; le celaka un nombre moitié moindre que le sâmanera.

2. Kriyâsangraha par Kuladatta, upakarana.

des quatre mers et le revêt d'un vêtement jaune. Celui qui « renonce au monde » doit alors dire trois fois : « Moi (un tel), jusqu'à la fin de ma vie je renonce aux marques du monde et j'accepte les marques de celui qui a renoncé au monde. » On lui donne selon la coutume de la secte un nouveau nom religieux à la place de son nom de laïque, on lui fait répéter trois fois la formule d'acceptation des trois refuges et des dix commandements qu'on a donnés plus haut. Ensuite le nouvel ordonné doit réclamer un vase à aumônes (*pâtra*), un *civara*, c'est-à-dire un vêtement monastique, un maître et un précepteur. Tout ce qu'on vient de dire s'accomplit au milieu du sangha assemblé. L'essence des formules employées est restée la même qu'en pâli, bien que les expressions, les mots, ne soient pas les mêmes et soient visiblement modernes¹.

VIII. — En Chine, la communauté bouddhique se partage aussi en laïques et en personnes qui vivent de la vie monacale². Ces derniers, qui observent le célibat, se partagent en

1. Sur la même cérémonie v. B. H. HONGSON, *Essays*, I, 139 et suiv. Il sera question plus bas de la signification de la cérémonie dont il s'agit.

Le tantra *candamahârâsa* (Ms. de la biblioth. de la Soc. As. de Paris) raconte l'ordination d'un disciple : celui-ci accepte les trois refuges et les dix commandements et dit ensuite :

« En toute pureté, comme le Bouddha l'a enseigné, je conserverai cela ; par cela je remporterai la victoire sur le trompeur Mâra ; et ayant atteint l'illumination suprême, je deviendrai un refuge pour les hommes ». Le ms. présente ici un passage altéré ; puis il est question de cinq espèces d'aspersions :

1° *Udaka*âbhiṣeka, on asperge d'eau le postulant ; 2° *mukûṭa*âbhiṣeka, on l'asperge d'eau et on lui donne un *mukûṭa*, une couronne ; 3° *khadgâ*âbhiṣeka, on l'asperge et on lui met dans les mains un glaive pour vaincre ses ennemis ; 4° *pâçâ*âbhiṣeka, on l'asperge et on lui remet une corde pour lier ses ennemis ; 5° *nâmâ*âbhiṣeka, on lui donne un nom.

2. O. GUNN, *Les cœurs des bouddhistes et les cérémonies avec lesquelles ils sont prononcés* (chez les Chinois). Voy. *Tracaux des membres de la mission religieuse russe à Pékin*, t. II, p. 197 et suiv. Le rituel auquel se réfère l'auteur a été composé par « un certain Tse-Hian, sous la direction du célèbre heshan *Du-Shi*, dans la dix-septième année du règne de *Chun-jî* ; il l'a imprimé à *Tsin-lang* (près de Nankin), et l'a livré, comme guide, à

cinq classes : 1° les *shami*, garçons¹; 2° les *shamni*, filles préparées dès l'enfance (depuis l'âge de sept ans) au célibat et vivant dans le temple sous la surveillance et la direction immédiate de quelque membre de la confrérie; 3° les *shitcha mono*, veuves ou filles qui par suite de quelque circonstance ne se sont pas mariées, et, dans l'intention d'entrer dans la communauté des religieuses, apprennent chez elles la signification des vœux; 4° les *bhikshus*, hommes faits, et enfin, 5° les *bhikshunîs*, femmes adultes qui se sont vouées au célibat, au silence, à l'étude zélée du Bouddhisme et qui ont fait entre autres le vœu de vivre d'aumônes.

Les *bhikshus* et les *bhikshunîs* portent la dénomination commune de *sen (sangha)* ou communauté, parce que dans la confrérie bouddhique tout, l'habit, la nourriture, l'habitation, les paroles, les pensées, les occupations, doivent être communes et uniformes.

Les bouddhistes laïques chinois ne prononcent pas seulement les vœux d'abstinence pour toute leur vie, ce qui, nous l'avons vu, est obligatoire selon le canon pâli et les prescriptions népalaises, mais ils peuvent aussi ne les accomplir qu'à certains jours et pour un temps limité.

Les choses dont on doit s'abstenir sont les mêmes que celles qu'on a mentionnées plus haut. Les vœux des laïques se partagent en *principaux* auxquels se rapportent les quatre commandements : 1° Ne tuer aucune créature vivante; 2° ne pas voler; 3° ne pas mentir; 4° ne pas violer les règles de la chasteté; et en vœux d'importance secondaire auxquels se rapportent les autres commandements; 5° ne pas boire de vin; 6° ne pas s'asseoir sur un siège de repos (divan); 7° ne

l'usage de tous. » Au sujet de cet écrit l'auteur dit encore : « Par son esprit, il appartient à leur doctrine supérieure (Tsi-sin) et pour cela, peut-être, est surtout répandu parmi ce qu'on appelle les contemplateurs (Tsong-sa). Il s'appelle San-tan-tchuan-tse-tcheng-fan, c'est-à-dire la manière régulière de prononcer les trois vœux. »

1. La même chose que les *sâmaneras*. Voy. *ibid.*, p. 202.

pas charger sa chevelure de fleurs (ne pas porter de couronnes de fleurs), et ne pas s'oindre de parfums ; 8^o ne pas chanter de chansons, ne pas danser et ne pas fréquenter les spectacles populaires, et enfin, 9^o ne pas prendre de nourriture après le milieu du jour. Aujourd'hui, en Chine, d'après O. Gurie¹, on choisit d'ordinaire les cinq premiers préceptes, mais on ne fait vœu de les observer qu'à certains jours, de sorte qu'une mauvaise action faite le 9 du mois ne constituera aucunement un péché contre le vœu ; tandis que violer sa promesse le 8, le 14, le 15 ou tel autre jour, ce sera pécher gravement.

Le fait même de prononcer ces vœux est une cérémonie solennelle ou simple suivant la fortune et l'importance de la personne qui les prononce. Du reste, toute la solennité consiste uniquement dans la quantité de cierges parfumés brûlés à cette occasion et le nombre des frères invités à la cérémonie et ensuite au banquet². La cérémonie elle-même ressemble à celles dont il a été question plus haut. Après une instruction verbale en cellule, un heshan et deux surveillants vont au temple (*den*) ; là celui qui a demandé à prononcer les vœux, sous la direction des surveillants, dispose les cierges parfumés et fait trois prosternements devant chacune des images du Bouddha et des bodhisatvas. Ensuite il se met à genoux devant la statue principale du Bouddha et, sur l'ordre du heshan, prononce le vœu d'accomplir telles prescriptions à tels jours. Il termine en faisant de nouveau trois prosternements et prie le Bouddha d'écouter son vœu³. Après que les vœux ont été prononcés, ni celui qui les a prononcés ni celui qui l'a reçu n'ont plus aucun rapport spirituel en dehors des entretiens habituels et profitables sur la prédication du Bouddha dans l'enfer et auprès des serpents. Celui qui a prononcé les vœux les observe de lui-même comme il l'entend

1. Voy. *ibid.*, p. 205.

2. *Ibid.*, p. 206.

3. *Ibid.*, p. 206.

et en cas de faute se corrige lui-même s'il le juge nécessaire. Celui qui les lui a fait prononcer, ou quelque autre de la confrérie n'est pas tenu de les lui rappeler et ne peut même le faire. Avant la cérémonie on lui dit une fois pour toutes ce qu'il doit attendre d'une observation rigoureuse de ses vœux et ce qui arrivera s'il les transgresse. Les rapports de maître à disciple se terminent là. Si celui qui a prononcé les vœux pense à se marier, il peut le faire avec qui il veut et autant de fois qu'il le veut. Ni la confrérie ni celui par qui il a été admis n'ont rien à y voir. Qu'il ait des enfants, qu'il les perde, qu'il les instruisse de ce qu'il voudra et comme il le voudra, qu'il meure lui-même, la confrérie ne se mêle point de ces choses¹.

Les vœux des moines sont beaucoup plus nombreux. Pour devenir un ascète, dit O. Gurie², il n'y a du côté civil aucune difficulté. Avec le consentement de ses parents, n'importe quelle personne peut devenir moine sans informer l'autorité locale de son intention. Mais la confrérie ne l'admet qu'après un examen assez sévère. Le candidat doit être bien portant, capable, exempt de défauts physiques, mener une vie régulière et prononcer les vœux.

En Chine il y a trois espèces d'ordination : 1^o celles des shamis ; 2^o des bhikshus, 3^o des bodhisatvas. Autrefois, entre ces diverses ordinations, il s'écoulait un intervalle considérable. Maintenant il en est autrement et les trois espèces d'ordination sont conférées en une fois³.

Les vœux se prononcent durant quatre mois (du quinzième jour de la quatrième lune au quinzième jour de la huitième). Le nombre des candidats est rarement inférieur à cent, et tous jusqu'à la fin des opérations sont entretenus aux frais du temple. Outre les dépenses de nourriture, de disposition des lieux, de serviteurs, etc., il faut aussi parfois inviter les

1. Voy. *ibid.*, p. 208.

2. *Ibid.*, p. 219.

3. *Ibid.*, p. 220.

frères d'un autre couvent. Le temple qui entreprend de faire prononcer les vœux s'y prépare longtemps à l'avance, parfois dix ans, et en tout cas ne se tire pas d'affaire sans l'aide d'autres temples. Ayant réuni les ressources nécessaires, le temple annonce et accomplit la cérémonie des vœux, le festin à la gloire de la doctrine (*Fa-hian*) selon l'expression bouddhique¹.

Les vœux des religieux, c'est-à-dire des shamis, des bhikshus et des bodhisatvas, sont prononcés avec beaucoup de solennité.

Les shamis sont la même chose que les sāmaneras (*çrāmanera*). Dès leur tendre enfance ils vivent dans le temple et, sous la direction de quelque ancien expérimenté, s'exercent sur certaines règles (par exemple sur les cinq commandements obligatoires pour les laïques). Dans le temple même on leur enseigne à lire et à écrire, on les exerce à la lecture et au chant des livres bouddhiques et à diverses autres pratiques nécessaires aux religieux. Dès leur enfance ils ont la tête rasée, portent le vêtement bouddhique et sont au service des religieux âgés. Les adultes aussi peuvent prendre dans le temple le rang de shami ou çrāmanera. L'admission au rang d'auditeur a lieu dans l'assemblée plénière des moines du temple, sous la présidence du supérieur.

La cérémonie de l'admission diffère notablement de celle qu'on a décrite plus haut pour les Singhalais. Lorsque le supérieur des religieux du temple prend place sur son siège, toute l'assemblée le salue². Ensuite les candidats se tiennent à genoux et celui qui est devant demande très humblement au supérieur de les prendre sous sa direction, de les délivrer des liens des passions, de dissiper les ténèbres de leur âme, de leur enseigner la véritable sainteté. En réponse à cette prière, le supérieur prononce un discours³. Ce discours se

1. Voy. *ibid.*, p. 222.

2. *Ibid.*, p. 224.

3. *Ibid.*, p. 225.

termine par ces mots : « Promettez-vous d'agir en tout selon l'esprit de la doctrine ? (Nous le promettons.) Si vous le promettez, je vais envoyer quelques surveillants chercher un précepteur (*tsiao-tcheou*) qui inspectera votre vêtement et votre vase à aumônes, et ensuite un secrétaire qui examinera votre vie passée. S'ils trouvent que votre habit et votre vase sont conformes aux règles, que vous êtes innocents de fautes graves et que vous n'avez en outre aucun défaut corporel, alors nous vous ferons prononcer les dix vœux des shamis, de manière à vous préparer ainsi à prononcer les vœux des bhikshus¹. »

Après ce discours, le supérieur se lève et, accompagné des postulants, se retire dans ses appartements. L'assemblée se sépare. Puis, sans que plus d'une demi-heure se soit écoulée, elle est de nouveau convoquée dans la même salle. Pendant ce temps, le supérieur a pris ses dispositions pour inspecter les vêtements et les vases des postulants.

Tous les postulants, chacun avec son vêtement et son vase, vont dans la salle ; là, sur de longues tables préparées à cet effet, ils déposent ces objets et se tiennent chacun en face de ce qui lui appartient. Le précepteur arrive après tout le monde et ouvre la séance par un discours². Après son discours il se lève et dit : « Maintenant je vais inspecter le vêtement et le vase de chacun de vous. » Il s'avance alors successivement vers chacun des postulants, prend et examine les objets qu'ils ont apportés³. Puis il revient à son siège, s'assoit et dit : « J'ai examiné vos vêtements et vos vases. Je suis heureux d'avoir trouvé ces objets parfaitement en règle. En ce qui me concerne, je vous promets la faveur du heshan et vous donne l'espoir que vous prononcerez vos vœux. Seulement j'ignore ce que le secrétaire trouvera en vous. Apprétez-vous ; il a l'intention cette nuit de scruter votre

1. Voy. *ibid.*, p. 229.

2. *Ibid.*, p. 229 et suiv.

3. *Ibid.*, p. 231.

vie passée. » Après ce discours l'assemblée se sépare. Ayant accompagné le précepteur à ses appartements, chacun se rend dans sa cellule en attendant le coucher du soleil¹.

A peine l'obscurité commence-t-elle à se faire que l'assemblée se réunit de nouveau dans la même salle, dont l'aspect a complètement changé. Les tables ont disparu, le siège a été transporté au fond ; derrière on aperçoit une petite table et une chaise, des centaines de cierges répandent une clarté aveuglante et des nuages de fumée provenant des parfums brûlés devant l'image du Bouddha s'élèvent en volutes dans l'espace. Les Bouddhistes prétendent que la splendeur de la salle a une grande influence sur la sincérité des confessions². Ils reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes que ce moyen n'est pas toujours efficace, et la cérémonie ne peut presque jamais se terminer sans l'aide du bâton *explicatif*, long d'une aune et demie. Ce bâton en bois dur est plat et porte gravés les deux caractères : *tsin, hoï*, c'est-à-dire explication, retour à l'ordre de la loi³.

Le secrétaire, comme toujours, arrive après tout le monde, vénère le Bouddha, prend son siège et prépare les postulants à leurs aveux par un discours⁴. La confession des postulants porte sur les points suivants : I. Les sept crimes, savoir : 1° l'outrage à la dignité du Bouddha ; 2° le meurtre de son père ; 3° le meurtre de sa mère ; 4° le meurtre d'un heshan⁵ ; 5° le meurtre d'un directeur ; 6° le dommage causé à la fortune de la communauté ; 7° le meurtre d'un arhat. II. Les dix vices qui comprennent : 1° l'habitude du meurtre ; 2° l'habitude du vol ; 3° la sensualité ; 4° le mensonge ; 5° la fausseté ; 6° l'habitude d'un langage obscène ; 7° l'emploi des

1. Voy. *ibid.*, p. 232.

2. *Ibid.*, p. 232.

3. *Ibid.*, p. 233.

4. Le discours est rapporté, *ibid.*, p. 233-247.

5. *Ibid.*, p. 239. Le heshan est un personnage capable de comprendre le sens des trois principaux états de la perfection (arhat, bodhisatva et bouddha) et on ne peut se les approprier graduellement qu'avec son concours.

sophismes ; 8° l'amour du gain ; 9° la méchanceté ; 10° l'hérésie. III. Les quatre péchés principaux, savoir : 1° le meurtre ; 2° le vol ; 3° l'impureté, et 4° le mensonge. Ces péchés sont dits principaux parce qu'ils sont mentionnés en tête de toutes les règles, qu'elles soient faites pour les *iou-po-tsé* (laïques), les shamis, les bhikshus, ou les bodhisatvas¹. Le secrétaire termine son discours par ces mots : « Recueillez-vous avec vos pensées, rappelez-vous toute votre vie et si vous trouvez en vous quelque péché, découvrez-le-moi sans aucune dissimulation. Si vous laissez cachées des faiblesses même très petites, en apparence insignifiantes, croyez-le, ce sera en vain que vous prononcerez vos vœux². »

Après ce discours, les postulants sortent de la salle et les surveillants, les ayant mis en rangs, les y conduisent de nouveau par deux ou trois rangs au plus à la fois. Alors le secrétaire les interroge sur leurs actions en ajoutant à ses questions divers éclaircissements. Il s'informe non seulement des péchés, mais de leurs motifs, car c'est en connaissant avec détails ce qui a été fait qu'il pourra justement peser la gravité du péché et par suite déterminer exactement la punition qu'il entraîne. Après avoir terminé les questions adressées au premier groupe, le secrétaire, en tenant compte du nombre et de la nature des péchés avoués, détermine la punition à subir (à l'un des prosternements, à l'autre la lecture de courtes invocations, etc.). Ensuite tout le groupe s'en va dans le temple accomplir la pénitence imposée. Après le premier, le deuxième groupe se présente devant le tribunal, puis le troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier.

Le jugement une fois terminé pour le dernier groupe, tous les postulants entrent de nouveau dans la salle. Là, le secrétaire prononce un discours et entre autres choses dit

1. *Ibid.*, p. 247.

2. P. 247.

aux membres nouvellement promus : « Pour vous purifier (de vos péchés), je vous conseille maintenant de recueillir vos pensées avec une âme pleine d'ardeur et de désir, avec un profond sentiment de piété, de les concentrer sur les trois joyaux (le Bouddha, la doctrine et la confrérie) et, en suivant ma voix, de chanter ces stances purificatrices¹. Alors le secrétaire se lève et entonne, tous suivent sa voix, chantent, et à chaque vers se prosternent². Les vers qu'ils chantent sont les suivants :

- a) Pour toutes les fautes en actions, en paroles, en pensée ;
- b) Commises autrefois, avant même la renaissance actuelle, par intérêt, méchanceté, aveuglement ;
- c) Pour tout péché grave pouvant s'opposer aux vœux.
- d) Maintenant, devant la face du Bouddha, j'exprime mon repentir.

Ensuite, le secrétaire congédie l'assemblée et termine en recommandant aux postulants d'étudier les prières et l'*abrége des règles à l'usage du shami*³. Le jour où les vœux sont prononcés n'est pas retardé au delà d'un mois. Si on découvre qu'un shami s'est rendu coupable de quelque péché ; avant de l'admettre à prononcer ses vœux, on le soumet à la cérémonie de la purification⁴.

Les vœux des shamis portent sur les mêmes dix commandements qu'on a donnés plus haut comme obligatoires pour les sâmaneras singhalais. Les différences sont insignifiantes. Les vœux, par exemple, ne sont pas dans le même ordre que les commandements, il y a quelques différences de rédaction. Ainsi, au lieu de : 9° s'abstenir de couches élevées et larges,

1. P. 249.

2. P. 249.

3. *Ibid.*, p. 250, rem., le même livre que M. Neumann a édité sous le titre étrange de Catéchisme *chamanique*... à ce livre on en joint maintenant trois autres dans le même genre : a) *sy-fn-tse-ben* : règles pour les bhikshus ; b) *Bini-ji-sun*, livre de prières, et c) *Fan-cang-tsin*, règles pour les bodhisatvas.

4. Il sera question de cela plus bas. Voy. *ibid.*, p. 250-256.

le shami chinois doit, 8° ne pas s'asseoir sur un siège de repos¹.

Les vœux sont prononcés en assemblée solennelle. Après diverses cérémonies et invocations, les postulants font le serment d'appartenir d'âme et de corps au Bouddha, à sa doctrine et à sa confrérie². Après le serment, le heshan énumère trois fois les dix vœux; ensuite, durant la lecture de versets sacrés, on commence à revêtir les shamis d'abord d'un vêtement fait de cinq pièces, puis d'un vêtement fait de sept. La réunion se termine par un discours du heshan et un chant général. Après le chant, toute l'assemblée salue le heshan, le conduit à ses appartements, et se sépare³.

Le nouveau shami, après avoir prononcé ainsi ses vœux, commence à se préparer aux vœux du bhikshu; ce qu'il a appris avant de prononcer les premiers vœux, il le apprend maintenant avec des développements plus étendus. On ne lui enseigne pas seulement comment il faut agir, mais encore le but même et le sens de toutes ces choses⁴.

Les shamis sont partagés en brigades, en bannières, et confiés à la conduite de surveillants spéciaux. Le surveillant répète avec les shamis qui lui sont confiés les leçons relatives à la conduite extérieure ou aux moyens de se conformer aux prescriptions bouddhiques. Ces leçons ne durent jamais moins de trois jours; mais parfois, si le peu d'aptitude des élèves l'exige, elles durent beaucoup plus longtemps.

Après que les shamis ont été instruits des usages extérieurs du bouddhisme, on en rend compte au heshan et ils lui demandent d'être instruits en vue de prononcer les vœux des bhikshus⁵. Pour recevoir ces vœux, il faut absolument que le nombre des officiants soit au complet. Il est

1. *Ibid.*, p. 258.

2. P. 256.

3. P. 259.

4. P. 260.

5. P. 262.

de dix personnes : le heshan, ses deux aides et sept témoins vénérables. A la rigueur, ils peuvent n'être que quatre, mais jamais moins¹.

Après que le heshan a fait droit à la prière des shamis, les surveillants, accompagnés de quelques shamis, vont trouver les aides, d'abord le secrétaire, ensuite le précepteur, lui expriment la volonté du heshan et demandent à l'un d'écouter la confession des postulants, et à l'autre d'examiner les progrès qu'ils ont faits dans la connaissance de la conduite extérieure². Après cette invitation, le précepteur se rend à la salle des cérémonies et trouve là tous les shamis prêts à rendre compte de leur conduite et à écouter les observations. Le précepteur occupe son siège et commence à expliquer la couleur, le nom et la signification des vêtements, la forme, la capacité et la fabrication du vase; l'origine et l'usage régulier de ces objets³.

Ce même jour, après le coucher du soleil, a lieu la confession des péchés dans la même salle où ont été prononcés les vœux des shamis. Le secrétaire ne pose de questions que sur les règles des shamis, s'informe des dérogations qui y ont été commises et fixe des pénitences rituelles comme moyen de purification. Si des péchés graves sont déclarés, on en rend compte au heshan⁴. Les vœux des bhikshus doivent être prononcés dans un endroit fixé et disposé à cet effet. C'est une élévation ou une estrade (*tan*) en pierre ou en bois. L'estrade est placée dans une vaste construction spéciale au sud-ouest du temple. Cette construction ne renferme qu'une salle, et dans cette salle, à part l'estrade (*tan*), il ne doit rien y avoir. Cette salle doit être continuellement fermée et ne s'ouvrir qu'à l'époque où les vœux sont prononcés. Dans cette salle, au jour fixé, les shamis, sous la conduite

1. P. 265.

2. P. 267.

3. P. 268-272.

4. P. 275.

des surveillants, prient le heshan, ses aides et les sept autres personnes de monter sur l'estrade et de recevoir leurs vœux de bhikshus. A chacune de ces personnes la prière est faite trois fois et est accompagnée de saluts et même de larmes. Après cette cérémonie, le heshan et après lui toute l'assemblée se lève et entonne : « Je vénère le Bouddha Çâkyamouni ! » Pendant ce temps, dans le temple on fait résonner le tambour bouddhique, on sonne les cloches et toute l'assemblée, en chantant : « Je vénère le Bouddha Çâkyamouni ! », s'avance en une marche solennelle vers l'estrade. Dès qu'elle est arrivée, le bruit et le chant en commun cessent et quelques surveillants chantent un cantique de louanges en l'honneur du bogdokhan, protecteur du bouddhisme.

Après ce cantique, le heshan, ses deux aides, les sept témoins vénérables et le surveillant (*vei-no*) se mettent à faire trois fois le tour de l'estrade dans le sens du cours du soleil (de l'Est à l'Ouest). Ensuite le heshan adresse un discours à l'assemblée¹, ce discours se termine par ces mots : « Selon l'ordre requis, il faut avant tout adresser nos prières aux trois joyaux et à la foule innombrable des esprits, prononcez chacun votre nom, chantez après moi. » Tandis que les noms sont prononcés, le heshan se lève de son siège, prend des fleurs artificielles et sur un signe du surveillant chante quatre vers. Ces quatre vers sont une invocation aux quatre choses parfaites qu'il faut prononcer avec une exactitude littérale. On la chante aussi lorsque les shamis prononcent leurs vœux.

Chacun de ces vers est chanté trois fois et on se prosterne à chaque fois. « Imaginez-vous, dit O. Gurie², le demi-jour de l'immense salle, l'attendrissement des gens qui entourent l'estrade, le chant paisible et régulier de centaines de voix

1. P. 273.

2. P. 279.

accompagné des gestes indicateurs du heshan et vous comprendrez aisément combien cette solennelle cérémonie doit être frappante pour ceux qui sont admis parmi les bhikshus, et en général pour tous les assistants. »

Ensuite tous ceux qui ne sont pas sur l'estrade, savoir les frères, les surveillants, les shamis, sur l'ordre du heshan, quittent la salle. Ceux qui restent se consultent et choisissent les précepteurs. Ce choix a lieu avec l'agrément des sept témoins vénérables représentants de la confrérie.

Un précepteur choisi par la confrérie se retire dans une chambre secrète à côté de la salle. Les surveillants y amènent les shamis trois par trois, puis s'éloignent. Les questions et les explications du précepteur sont semblables dans leurs traits généraux à ce qu'indique à ce sujet le canon pâli¹.

Après l'examen, le précepteur s'approche de l'estrade pour rendre compte du résultat de ses recherches. Les shamis le suivent à quelque distance, mais ils n'entrent pas dans la salle même où se trouve l'estrade. Le précepteur ayant terminé son rapport, il fait un signe convenu. Les shamis entrent dans la salle; le précepteur les conduit en haut de l'estrade; là ils se mettent à genoux et demandent très humblement que par bonté, par compassion, on leur fasse prononcer les vœux des bhikshus. Cette prière est répétée trois fois.

Là, dans la salle, en présence des représentants de la confrérie assis sur l'estrade, le secrétaire soumet les shamis à un nouvel interrogatoire semblable à celui que leur a fait subir le précepteur dans la chambre secrète. Après cet examen, le heshan s'adresse aux shamis pour les préparer à prononcer les vœux². Après son discours, le secrétaire se retourne vers les représentants de la communauté: « Consentez-vous, leur demande-t-il, à ce que tels et tels pro-

1. P. 281-285.

2. P. 286.

noncent leurs vœux entre les mains du heshan un tel ? » Il répète sa question trois fois ; après la troisième, lorsque la confrérie répond : « C'est fait », le secrétaire ajoute : « Ainsi la confrérie y consent, les vœux sont prononcés entre les mains du heshan un tel ! » Pendant ce temps, un surveillant fixe toute son attention sur l'horloge et note la minute, la seconde même où s'éteint le son du dernier mot du secrétaire¹. C'est à ce moment important que les bouddhistes sont obligés tous les ans d'apporter un cierge à leur heshan et de venir saluer ses aides; c'est de cet instant qu'ils comptent les années de leur vie ou plutôt de leur vie monastique².

Après qu'ils ont été ordonnés par le heshan, un bhikshu adresse aux nouveaux religieux un discours dans lequel il leur recommande l'observation immédiate des quatre commandements : 1) Ne manque pas volontairement à la chasteté ; 2) ne vole pas volontairement même un brin d'herbe ; 3) ne tue pas intentionnellement un être vivant, ne fût-ce qu'une sauterelle ; 4) ne te vante pas, même dans un but louable, mais inconsidérément. » Il termine ainsi : « Occupez-vous, à partir d'aujourd'hui, des moyens de vous délivrer des soucis terrestres, éclairez les autres, conseillez-leur d'orner les tours sacrées, d'honorer par des offrandes et des prosternements le Bouddha, la doctrine et la confrérie. Tout ce que le heshan et les neuf autres personnes vous ordonneront de conforme à la doctrine, accomplissez-le sans contester, apprenez le chant, la lecture des livres, efforcez-vous d'acquérir les perfections de l'arhat : en renonçant au monde vous avez fait un très grand pas dans cette voie. Ce que vous ne comprendrez pas vous-mêmes, demandez-le à vos anciens. Prosternez-vous et descendez de l'estrade ! » Les nouveaux bhikshus se rendent alors dans le temple, s'y prosternent devant le Bouddha et répètent devant lui leurs serments et

1. P. 288.

2. P. 288.

leurs vœux jusqu'au moment où on les rappelle dans la salle où est l'estrade.

Arrivés dans la salle, tous les nouveaux profès montent sur l'estrade et chantent un cantique de louanges au Bouddha¹. Ils deviennent membres effectifs du sangha avec tous les droits des ascètes bouddhistes; ils peuvent vivre dans les asiles communs ou dans tel endroit qu'il leur plait. Ces vœux sont le vrai sentier qui mène à l'extinction des renaissances. En les observant exactement, on atteint la dignité d'arhat, presque le Nirvâna; le Nirvâna proprement dit n'est atteint que par les bouddhas et les bodhisatvas².

Les vœux des bodhisatvas n'ont pas pour but l'admission dans le sangha; ils se distinguent des cérémonies qu'on vient de décrire et par leur but et par leur signification; c'est pourquoi il n'en a pas été question dans cet article³.

IX. — En Mongolie, la communauté bouddhique ne confère l'ordination que pour les degrés inférieurs de sa hiérarchie⁴. La promotion aux degrés suivants, ceux de Shiret, de Khambo, etc., consiste uniquement, en Chine comme en Russie, en une rétribution du Gouvernement⁵. La nomination aux degrés inférieurs a lieu non dans la pagode, mais sous la tente⁶. Et d'ordinaire, avec l'aide d'un bakshi⁷, les

1. P. 291.

2. P. 294.

3. Voy. *ibid.*, p. 294 et suiv.

4. *Le Bouddhisme en Sibérie*, par Nil, archevêque de Jaroslav, p. 70 et suiv.

5. *Ibid.*, p. 89.

6. *Ibid.*, p. 86. Voy. aussi p. 70. La hiérarchie des lamas comprend : 1) l'ubashi, 2) le khovarak, 3) le getsul, 4) le gelun, 5) le shiret, 6) le bandi-da-khambo, 7) le shavaran, 8) le khubilgan, 9) le khutuktu, 10) le dalai lama, 11) le bantchen-bogdo.

7. *Ubashi* est une corruption du sansc. upāsaka. En Mongolie, d'après Mgr Nil, p. 70, l'ubashi est un personnage intermédiaire entre le clergé et les laïques. En recevant l'ordination et un nom nouveau, les ubashis ne sont astreints à aucun service dans la pagode. En prononçant les huit vœux de piété, ils ne renoncent pas aux liens de la famille et aux soins de la vie; *ibid.*

ubashis des deux sexes ne peuvent devenir que geluns ; les vœux qu'ils prononcent, limités par des conditions de temps, peuvent être renouvelés à volonté en répétant la même cérémonie.

Mais pour être ordonné banda' ou khovarak, ou shimnan, il faut absolument le concours d'un shiret, c'est-à-dire d'un gelun, directeur d'une pagode¹, accompagné d'un ou deux autres geluns.

Le shiret ayant passé sur son épaule l'*orkimji*, s'assoit et lit à haute voix une sorte de symbole de la foi, le *nomun tulkigur*. Après cette lecture le postulant, conduit par un bakshi, apporte au shiret une offrande propitiatoire, *gaioul-tein-mandal*, dont le prêtre prend quelques grains qu'il jette en l'air en signe d'offrande aux dieux. Ensuite, l'ordinand s'étant prosterné trois fois jusqu'à terre devant les images, les nomes (la loi) et le shiret lui-même, se met à genoux. On lui donne alors une écuelle de bois, un chapelet et une ceinture, accessoires ordinaires des ubashis et des khovaraks. Et à peine a-t-il touché ces objets, que celui qui dirige la cérémonie, de l'extrémité de son *orkimji*², couvre la main étendue pour les saisir et écoute les vœux que prononce le postulant. Alors on lui impose la ceinture sacrée, et si c'est un khovarak, on lui rase les derniers cheveux laissés à cet effet sur le sommet de sa tête, lorsqu'on le rasait régulièrement durant sa préparation à son nouvel état. Pour un ubashi au contraire, on raccourcit seulement la touffe sans la raser entièrement. La cérémonie s'achève par une offrande de remerciement *atchi mandal*.

p. 71. Par précaution on leur adjoint un précepteur presque permanent, un *bakshi*, choisi parmi les lamas âgés et pieux. *Bakshi* est une corruption du sansc. *bhikshu*. Sur *gelun* qui a le même sens que *bhikshu*, voy. *ibid.*, p. 72 et suiv.

1. Du sanscrit *vandya* vénérable ; d'où aussi le népalais *banra*.

2. Voy. *ibid.*, p. 77.

3. L'*orkimji* est une ceinture jaune ou rouge qui fait trois fois le tour du corps.

C'est d'une manière analogue que l'on ordonne un getsul¹, mais la cérémonie a lieu alors dans la pagode avec le concours au moins de cinq geluns et d'un shiret. Le nombre des vœux d'un getsul s'élève à 60.

Enfin, ceux qui ont été jugés dignes du titre de geluns sont obligés avant leur ordination de confesser leurs péchés à leur père spirituel *nigutsein-bakshi*. Celui qui dirige la cérémonie est alors le bandida lui-même avec une foule de lamas. Les prêtres, en tenue complète, s'assoient à leurs places. Puis devant le premier d'entre eux on dispose d'une part une clochette, une écuelle, un bâton, un tambourin, etc.; de l'autre, des vêtements sacrés pour les postulants. Ceux-ci sont introduits ensemble dans la pagode, même s'il y en a plusieurs dizaines. Là, ayant fait les prosternements d'usage et écouté l'enseignement de la foi, ils présentent une offrande propitiatoire et ensuite se mettent entièrement nus. Dans cet appareil, conduits par les bakshis, ils font trois saluts aux burkhans, aux nomes et au prêtre président. Puis, prenant la première pièce du vêtement, ils recommencent leurs saluts et ils recommencent ainsi autant de fois qu'on leur donne d'objets. Chaque fois aussi ils écoutent des instructions relatives à la signification secrète de chaque objet. En terminant enfin, les postulants prononcent 253 vœux² et présentent une offrande de remerciement. Après être sortis de la pagode, se tenant en rangs, des livres à la main, ils bénissent tous ceux qui viennent à eux³.

1. Le getsul ou unzit a dans le service un rôle semblable à celui du diacre. Voy. *ibid.*, p. 72, 325.

2. Voy. à leur sujet *ibid.*, p. 325.

3. Voy. aussi P. S. PALLAS, *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, II, p. 177.



TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	i
A la mémoire de Ivan Pavlovitch Minayeff.....	1
CHAPITRE PREMIER. — Plan et objet des présentes recherches....	1
CHAPITRE II. — Le Premier Concile.....	13
CHAPITRE III. — Le Deuxième Concile.....	37
CHAPITRE IV. — Le Troisième Concile et l'Inscription de Balrat.	73
CHAPITRE V. — Le Stûpa de Bharhut.....	93
CHAPITRE VI. — Sculptures et Inscriptions de Bharhut.....	133
CHAPITRE VII. — L'ancien culte bouddhique d'après les bas-reliefs de Bharhut.....	155
CHAPITRE VIII. — Les traditions relatives au schisme bouddhi- que.....	187
CHAPITRE IX. — Les doctrines hérétiques.....	211
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE.....	265
La Communauté des moines bouddhistes (appendice).....	271







NIC
411

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.