



Môhan Wijyaratna

**Le dernier
voyage
du Bouddha**

Avec la traduction intégrale du
Mahā-Parinibbāna-sutta

ÉDITIONS LIS

Le dernier voyage du Bouddha

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

DU MÊME AUTEUR

Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravāda,
Préface : André Bareau, Cerf, Paris, 1983.

Le Culte des dieux chez les bouddhistes singhalais, Cerf, Paris, 1987.
(épuisé)

Sermons du Bouddha (avec la traduction intégrale de 25 textes du
Canon bouddhique), Préface : Michel Hulin, Cerf, 1988.

Le Bouddha et ses disciples (avec la traduction intégrale de 27 textes
du Canon bouddhique), Préface : André Padeux, Cerf, Paris, 1990.

Buddhist Monastic Life, (transl. by Claude Grangier & Steven
Collins), Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

*Les Moniales bouddhistes : naissance et développement du
monachisme féminin*, Cerf, Paris, 1991.

« Le bouddhisme dans les pays du Theravāda » in *Le Fait Religieux*
(éd. Jean Delumeau), Fayard, 1993.

La Philosophie du Bouddha (avec la traduction intégrale de 10 textes
du Canon bouddhique), Préface : Guy Bugault,
Éditions de la Sagesse, Lyon, 1995.
(épuisé)

Au-delà de la mort : une explication sur les renaissances et les *karmas*
(avec la traduction intégrale de 10 textes du Canon bouddhique),
Éditions LIS, Paris, 1996.

MÔHAN WIJAYARATNA

Le dernier voyage du Bouddha

Avec la traduction intégrale du
Mahā-Parinibbāna-sutta

Éditions LIS

PARIS

1998

Editions LIS

15, rue Eugène Jumin
75019 Paris.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L 335-2 et suivants du Code pénal. Tous droits de reproduction d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays, y compris les illustrations.

© Mōhan Wijyaratna, 1998

ISBN 2-912117-01-1

*À Monsieur le Professeur Tetsuo YAMAORI
de Kyoto
avec mes amitiés et remerciements*

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

PRÉFACE

Ce livre concerne la dernière phase de la vie du Bouddha : afin de connaître comment celle-ci est relatée, il est indispensable de lire le texte intitulé *Mahā-Parinibbāna-sutta* qui est le plus long *sutta** du Corpus canonique (pāli) que j'ai traduit ici intégralement. L'intérêt de ce récit réside notamment sur trois domaines : Premièrement, il mentionne les événements concernant les derniers jours de la vie du Bouddha. Deuxièmement, dans cet exposé se trouvent d'une façon répétitive les points doctrinaux importants communs à toutes les écoles bouddhiques. Enfin, ce texte montre indirectement comment une doctrine visant à la cessation de *dukkha**, est devenue, au cours du temps, une religion avec ses lieux de culte, à la suite d'une évolution qui s'est déroulée pendant au moins un ou deux siècles après la disparition du Bouddha. J'ai discuté longuement dans l'épilogue cette spécificité et j'ai tenté d'y expliquer mon point de vue sur le fondement philosophico-religieux du *Mahā-Parinibbāna-sutta* et aussi sur l'évolution institutionnelle marquée dans ce texte.

Inutile de dire qu'il est difficile de savoir si les événements concernant les derniers jours du Bouddha ont eu lieu exactement de la même façon dont ils sont rapportés dans le *Mahā-Parinibbāna-sutta* ou très différemment. Bien entendu, vingt-cinq siècles après, on ne peut pas connaître la hauteur des deux arbres entre lesquels le Bouddha atteint le *parinibbāna**, ou l'endroit exacte où se trouvait la pierre sur laquelle il était assis, ou bien le lieu où il se baigna dans la rivière Kakuttha. Depuis deux mille cinq cents ans, l'eau, le vent, le feu, les séismes, la forêt, la chaleur et les pillages ont dû changer beaucoup les sites en question et leurs alentours. Pourtant, au moins, le *Mahā-Parinibbāna-sutta* indique indirectement comment les bouddhistes percevaient la personne du Bouddha et le déroulement de ses derniers jours à l'époque où le texte a été définitivement rédigé, c'est-à-dire très probablement au III^e siècle avant J.-C. De nos jours encore, chez les bouddhistes de l'Asie du sud et du sud-est, les connaissances relatives aux derniers jours du Bouddha sont fondées sur le *Mahā-Parinibbāna-sutta* qui y est toujours lu, vu (dans les peintures murales des temples) et surtout entendu (dans les prédications). C'est pourquoi, ce texte ancien ne peut pas être traité uniquement comme une pièce d'archéologie ou un document antique constituant une archive ou un simple extrait de la littérature ancienne, mais comme un texte dont l'impact religieux est toujours en vigueur. Du point de vue anthropologique, pour comprendre la religiosité des gens, il faut connaître la nature et le contenu de la littérature qui les inspire.

Comme les autres textes des Écritures canoniques, le *Mahā-Parinibbāna-sutta* aussi a ses innombrables répétitions. J'invite donc le lecteur à être patient lorsqu'il rencontre dans la traduction intégrale de nombreuses phrases monotones. Il doit simplement comprendre que c'est de cette façon que le texte original est présenté dans le Corpus canonique. En effet, au début, pendant des siècles, les « textes » canoniques n'étaient pas présentés à l'intention des lecteurs, mais à celle des auditeurs. Donner l'occasion d'écouter la même phrase (ou la même analyse de la doctrine) plusieurs fois, dans différents passages du même texte et au cours de divers épisodes du même récit était un moyen pédagogique souvent employé par le bouddhisme : cette méthode constituait, pour l'auditeur intelligent, un sujet de réflexion sur l'enseignement entendu et ré-entendu.

En outre, dans l'auditoire du *Mahā-Parinibbāna-sutta*, se trouvaient non seulement des renonçants et des simples laïcs, mais aussi des notables et des membres des familles royales. Il fallait subvenir aux besoins religieux de chacun. Ainsi, ce *sutta* a été rédigé par les compilateurs des textes canoniques de telle façon qu'il prenne l'allure d'un long reportage sur le dernier voyage du Bouddha : depuis de la ville de Rājagaha, jusqu'à une bourgade nommée Kusinārā (selon les calculs actuels, à peu près 450 kilomètres). Ainsi, dans ce texte, l'auditeur avance avec le Bouddha, en écoutant les points principaux de l'Enseignement et, en assistant aux divers incidents se déroulant tout au long du trajet.

Je dois remercier à plusieurs amis qui m'ont aidé de diverses façons dans ce travail : M^{me}. Brigitte Carrière, Jaqueline Donadieu, Marie-Thérès Drouillon, Yuko Hirota ; MM. Jean-François Gantois, Yoshiro Katoh et Douglas Ferdinand.

Je suis profondément redevable également à M^{me} Dominique Serdji et M. Philippe Babo.

Au moment où j'achève ce livre, je rappelle avec beaucoup de chagrin le nom du P^r. André Bareau et du P^r. Bernard Frank qui nous ont quittés l'un après l'autre : le premier en 1993 et le second en 1996. Leur disparition a laissé un grand vide.

Que ce soit aussi pour moi l'occasion d'exprimer ma gratitude au P^r. Gérard Fussman et au P^r. Tetsuo Yamaori. Leurs encouragements m'ont été très précieux. Quant à M^{me} Sachiko Usui de Kyoto, elle m'a facilité l'obtention de permission pour publier la peinture de *parinibbāna* (jap. *nehan*) appartenant au Chionji Temple dont la responsable est Rev. Ryoyu Haseo. Je les remercie.

Un mot d'amitié également à Claude et Lilian Ledoux.

Enfin, je remercie vivement M. Serge Le Gall pour ses travaux sérieux effectués dans le domaine de la publication.

Môhan WIJAYARATNA

Paris, le 3 novembre 1997

SOMMAIRE

| | |
|---|---------|
| Abréviations | 12 |
| Prologue | 13 |
| La traduction intégrale du <i>Mahā-Parinibbāna-sutta</i> | 21-125 |
| Épilogue..... | 127-213 |
| A. Le message principal du <i>Mahā-parinibbāna-sutta</i> | 143 |
| B. Les autres points doctrinaux..... | 148 |
| C. Le <i>Mahā-parinibbāna-sutta</i> en tant que document monacal..... | 152 |
| D. Le début d'une religion populaire autour du culte des reliques | 176 |
| E. Des miracles et des phénomènes surnaturels | 194 |
| Conclusion | 207 |
| L'itinéraire du <i>Mahā-parinibbāna-sutta</i> en bref | 215 |
| Glossaire | 217 |
| Bibliographie | 231 |
| Index des noms propres | 233 |
| Index général des matières..... | 239 |

ABRÉVIATIONS

| | |
|--------|---|
| A. | <i>Āṅguttara-nikāya</i> , édition PTS., 1885-1910 |
| AA. | <i>Āṅguttara-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 5 vol., édition PTS., 1924-1975. |
| angl. | Anglais. |
| D. | <i>Dīgha-nikāya</i> , 3 vol., édition PTS., 1889-1910. |
| DA. | <i>Dīgha-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 3 vol., édition PTS., 1886-1932. |
| Dhap. | <i>Dhammapada</i> , édition PTS, 1914. |
| DhapA. | <i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i> , 4 vol., édition PTS., 1906-1914. |
| Dhs. | <i>Dhammasaṅgani</i> , édition PTS, 1885. |
| DPPN | <i>Dictionary of Pāli Proper Names</i> (Ed. by G.P. Malalasekera), 2 vol., London. |
| EFEO | École française d'Extrême-Orient, Paris. |
| Iti. | <i>Itivuttaka</i> , édition PTS, 1948. |
| Litt. | littéralement |
| M. | <i>Majjhima-nikāya</i> , 3 vol., édition PTS., 1888-1902. |
| MA. | <i>Majjhima-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 5 vol., édition PTS., 1892-1938. |
| MPS. | <i>Mahā-Parinibbāna-sutta</i> . |
| Ps. | <i>Paṭisambhidāmagga</i> , 2 vol., édition PTS, 1905-1907. |
| PTS. | Pali Text Society de Londres. |
| S. | <i>Samyutta-nikāya</i> , 5 vol., édition PTS., 1884-1898. |
| SA. | <i>Samyutta-nikāya-aṭṭhakathā</i> , 3 vol., édition PTS., 1829-1937. |
| skt. | Sanskrit. |
| Sn. | <i>Sutta-nipāta</i> , édition PTS, 1913. |
| SnA. | <i>Sutta-nipāta-aṭṭhakathā</i> , 3 vol., édition PTS., 1883. |
| Ud. | <i>Udāna</i> , édition PTS, 1885. |
| UdA. | <i>Udāna-aṭṭhakathā</i> , édition PTS, 1926. |
| Vin. | <i>Vinaya-piṭaka</i> , 5 vol., édition PTS, 1879-1883. |
| v(vv.) | verset(s). |

Tous les mots suivis d'une étoile (*) sont expliqués dans le Glossaire.

PROLOGUE

Cet homme incomparable appelé Siddhattha Gōtama (skt. Siddhārtha Gautama)¹ naît dans une famille sākyanne aristocratique à Kapilavatthu (skt. Kapilavastu)², capitale du pays des Sākyans. Il est élevé par la sœur de sa mère qui meurt alors qu'il n'est qu'un nourrisson. A l'âge de seize ans, selon la coutume, il se marie à une princesse sākyenne, belle et dévouée, nommée Bhaddakacchā³. Pour gagner la main de celle-ci, le jeune Gōtama dut démontrer devant les chefs sākyans, ses capacités dans les arts martiaux. Cela veut dire qu'il était suffisamment instruit en cette matière. Rien d'étonnant, car les Sākyans (litt. puissants) étaient des guerriers aristocrates.

Bien qu'il eût pour lui une vie princière au milieu des musiques et des fêtes⁴, sa pensée se tourna vers une spiritualité profonde. Dès

1. Le prenom Siddhattha est quasiment absent dans les textes canoniques. En revanche, le nom Gōtama y revient souvent.

2. Ici, nous employons les formes pâlies des noms et des termes bouddhistes pour deux raisons : 1. Les textes pâlis sont plus anciens que les traductions sanskrites disponibles. 2. Les informations présentées dans notre étude sont fondées sur la version pâlie du *Mahā-Parinibbāna-sutta*.

3. Dans les textes, la princesse Bhaddakacchā avait trois autres noms : Bhaddakacchānā, Yasōdharā, Rāhula-Mātā. Les savants occidentaux, qui n'ont pas compris cette habitude des textes qui emploient plusieurs noms pour désigner la même personne, arrivèrent à tort à la conclusion que le prince Gōtama avait plusieurs femmes : la première, Bhaddakaccānā, et la deuxième, Rāhula-Mātā. Or, selon toutes les traditions bouddhiques, le prince Gōtama avait une seule épouse, qui avait plusieurs noms. Même selon les *Jātaka*, c'est elle qui a suivi le Bōdhisatta de naissance en naissance en tant que sa compagne.

4. Cf. M. I, 501-513, 163 ; A. I, 145-146.

l'enfance, il reçut probablement les idées des sages qui rendaient visite de temps en temps aux familles sākyaanes. La tradition dit qu'il commença à réfléchir à la vraie nature de la vie et des choses à la suite de promenades au cours desquelles il rencontra un malade, un vieillard, une procession funéraire et un ascète. Cette sorte d'anecdote emblématique montre quelle était la sensibilité du jeune prince vis-à-vis de la réalité de la vie.

A l'âge de vingt-neuf ans, Gōtama, accompagné de son fidèle cocher, Channa, quitta son foyer sans prévenir personne. A mi-chemin, il renvoya son cocher à Kapilavatthu afin de prévenir son père et son épouse de l'objectif de cette « évasion »⁵. Graduellement, en passant par le pays des Kōsalans, il arriva au pays des Magadhans où il y avait de nombreux personnages renommés dans le domaine philosophico-religieux. Il y rencontra notamment deux maîtres célèbres : Ālāra Kālāma et Uddaka Rāmaputta. En séjournant auprès d'eux, il suivit leurs méthodes concernant les exercices mentaux et obtint la capacité d'atteindre certaines hautes étapes de la concentration mentale. Chez Ālāra Kālāma, il apprit comment demeurer dans le recueillement* dit « Sphère du néant »⁶ et ensuite, Uddaka Rāmaputta lui enseigna comment demeurer dans le recueillement dit « Sphère sans perception ni non perception »⁷. Cependant, l'élève était très exigeant ! D'une part, ni l'un ni l'autre recueillement ne pouvait être considéré à ses yeux comme le but final. D'autre part, ni l'un ni l'autre maître n'était capable de lui enseigner à aller au-delà de ces recueils. Aux yeux de l'élève, la voie de ces maîtres n'était pas celle qu'il cherchait. Gōtama les quitta donc l'un après l'autre.

Solitaire, cette fois, il se tourna vers des pratiques austères, tout en développant ses capacités mentales. Pendant un certain temps, il vécut dans la forêt dense où un simple être humain ne pouvait même envisager de demeurer tout seul. Ensuite, sortant de la forêt, il commença à pratiquer des mortifications avec quelques ascètes. C'est à cette époque là qu'il limita vigoureusement sa nourriture à tel point

5. Renoncer à sa vie luxueuse, à sa vie familiale et aux plaisirs sensuels, était tenu dans certains milieux pour une action héroïque et difficile. Ni Gōtama ni Nigaṇṭha Nāthaputta (Jina Mahāvira) du jainisme, ne font donc l'objet de plainte, de critique publique ou de mauvaise réputation pour avoir abandonné femme et enfants.

6. *Ākiñcaññāyatana*.

7. *Nevasaññānāsaññāyatana*.

que cette malnutrition le conduisit tout près des portes de la mort⁸. Pendant près de cinq ans, il fit des expériences venant de telle solitude, de telles pratiques austères, de telles abstinences extrêmes, mais il trouva finalement que ce n'était pas la voie correcte. Désormais, évitant toute pratique extrême, il commença à suivre une voie du milieu dans laquelle il s'orienta vers des exercices mentaux fondés d'une part sur la base de l'attention, et d'autre part sur la forte concentration mentale. Au bout de la pratique d'introspection pénétrante et vigilante, et à la suite du développement parfait des facteurs d'Éveil⁹, il arriva un jour à la compréhension complète dite *sambōdhi* (l'Éveil parfait). Il avait alors trente-cinq ans.

Au début, il hésitait à parler de ses expériences et de ce qu'il avait réalisé. Il pensait que ses explications seraient rejetées par les gens. Il trouvait que le monde était trop occupé de choses ordinaires et que, par conséquent, sa doctrine ne serait utile à personne. Mais, sans tarder, il put constater qu'il se trouverait des gens pour l'écouter et pour l'entendre. Alors, il décida de parler.

Bien qu'il ait été connu, beaucoup plus tard, comme "le sage silencieux des Sākyans" (Śākyamuni), en réalité, il n'a jamais gardé le silence, notamment lorsque la parole était nécessaire. Il a parlé longuement, utilement, selon le caractère et la capacité de compréhension de tel ou tel interlocuteur. Il parla pendant quarante cinq ans¹⁰.

8. Une statue appartenant à l'art de la région Gandhāra (III^e siècle) représente Gōtama en ascète extrêmement maigre, toutes ses côtes ressortant. Cependant, cette statue est désignée à tort, dans plusieurs ouvrages illustrés en Occident, sous l'étiquette trompeuse : "Le Bouddha en méditation". A proprement parler, cette statue ne représente pas le Bouddha en méditation, mais le Bōdhisatta (skt. Bōdhisattva) avant son Éveil, alors qu'il s'adonnait aux pratiques extrêmes (M. I, 80) qu'il condamna lorsqu'il devint Bouddha (S. V, 420). Néanmoins, par cette œuvre d'art, le sculpteur avait l'intention de démontrer l'intense détermination et l'effort énergétique de Bōdhisatta Gōtama essayant d'atteindre l'Éveil.

9. Les facteurs d'Éveil (*bōdhi āṅga* = *bojjhaṅga*) : éléments qui constituent le moyen pour atteindre la compréhension complète dite l'Éveil. Ils sont sept : l'attention (*sati*) ; l'analyse des choses (*dhamma-vicaya*) ; l'effort (*virīya*) ; la joie (*pīti*) ; la sérénité (*passaddhi*) ; la concentration mentale (*samādhi*) ; l'équanimité (*upekkhā*).

10. Dans la notion générale, le terme *muni* était employé pour quelqu'un qui observait la vertu de silence. Pourtant, le bouddhisme a apporté une nouvelle connotation au terme. Le *Dhammapada* (v. 268) précise : "on ne devient pas un *muni* par le vœu de silence" (*ne mōnena muni hōti*).

En dehors des saisons des pluies¹¹, il voyageait de ville en ville, de bourg en bourg, dans des provinces même très lointaines. Pour autant, voyager n'était pas pour lui une vertu, mais un moyen de rencontrer les gens. Il voyagea alors dans le pays des Kōsalans, des Magadhans, des Vajjins et dans bien d'autres régions situées dans le bassin moyen du Gange. De nombreuses fois, il parcourut le trajet difficile entre Rājagaha¹² et Sāvatti¹³, deux villes distantes d'à peu près 600 kilomètres.

Maints passages canoniques montrent cet infatigable voyageur tantôt parlant avec un paysan près d'une rizière, tantôt discutant avec un ascète au pied d'un arbre, tantôt discutant avec un chef politique. Plein de pitié à l'égard de tous, il était disponible pour répondre aux questions. Il était un peu partout, exhortant un groupe de femmes venues lui rendre visite, avertissant ses propres auditeurs qu'ils interprétaient mal sa doctrine, critiquant la théorie d'un brahmane théologien venu débattre avec lui, encourageant un ascète assis au bord d'une rivière ou encore s'entretenant avec un malade gravement atteint. Il rencontra quantité de gens. A travers lui, des milliers de femmes et d'hommes ont connu l'Éveil.

Sa doctrine n'a pas été acceptée par tout le monde, notamment, les théologiens brahmaniques étaient très sceptiques à l'égard de certaines idées de ce jeune homme venu d'un milieu non védique, non brahmanique. Lorsqu'il parlait de l'état mental parfait accessible à toute personne sans discrimination sociale, des brahmanes étaient scandalisés¹⁴. Lorsqu'il niait l'existence d'un Soi (*attā*, skt. *ātman*)* personnel ou universel, ou l'existence d'un autre principe vital permanent, des brahmanes étaient troublés. Pour certains d'entre eux, Gōtama était un nihiliste, un athée, car il réfutait l'existence d'un Brahmā Créateur, la valeur des pratiques rituelles, des prières et des formules sacrées. Pour certains, il était un anarchiste, car il transgressait certaines normes brahmaniques. Ainsi, un grand nombre de brahmanes étaient assez mécontents de lui. Un jour, il fut vivement

11 . La saison des pluies : les trois mois : septembre, octobre, novembre. Pendant ces trois mois de pluie, le Bouddha a évité tout voyage.

12 . Rājagaha : capitale du pays des Magadhans.

13 . Sāvatti : capitale du pays des Kōsalans.

14 . Selon les brahmanes, la pureté et l'état parfait ne sont possibles que pour les gens de haute caste. Le Bouddha a critiqué sévèrement cette idée.

insulté¹⁵; un jour, il ne reçut aucune nourriture d'un village de brahmanes¹⁶; un jour, alors qu'il allait parler dans un village de brahmanes, ceux-ci montrèrent leur mauvaise humeur en comblant tous les puits¹⁷.

Pourtant, certains brahmanes distingués étaient contents des théories de ce jeune orateur. Plusieurs jeunes intellectuels venus des rangs brahmaniques se sont réunis autour de lui après avoir eu des discussions importantes. Ses deux plus grands disciples, ou plutôt ses deux plus grands collaborateurs, Sāriputta et Moggallāna¹⁸, étaient eux-mêmes d'origine brahmane. Les jeunes paribbājakas* venus parler avec lui étaient souvent convaincus par ses idées. A son tour, il n'a pas hésité à visiter de temps en temps les ermitages des paribbājakas et des jaṭilas*. Parmi ses amis, il y avait des savants brahmanes avec lesquels il s'entendait très bien. Parfois, il passait tout un après-midi à discuter chez un vieil ascète brahmanique.

Parmi ses propres "disciples" certains lui étaient hostiles. Un de ses proches a même tenté deux fois de l'assassiner. Lors de l'un de ces attentats, son pied gauche a été sévèrement blessé.

Sans foyer, sans famille, sans propriété privée, sans accepter aucune richesse ni argent, il vivait dans une noble pauvreté. Il avait l'habitude d'aller avec son bol à aumône devant les maisons pour trouver sa nourriture quotidienne. Il mangea non seulement chez les rois, chez les chefs militaires et chez les grands négociants, mais il se présenta aussi devant les maisons des gens simples pour recueillir de la nourriture. Son bol à aumône fut non seulement le signe d'une vie modeste, mais aussi un symbole d'amitié à l'égard des autres sans aucune discrimination de caste, de classe ni de famille¹⁹. Il n'a pas hésité à accepter l'invitation d'une courtisane à déjeuner chez elle et, le même jour, il a rejeté celle faite par des princes puissants en leur

15. M. I, 177; S. I, 184; Sn. vv. 116-142.

16. S. I, 113; Dhapa. III, 257-258.

17. S. I, 184.

18. Plus tard, l'Āyasmanta* Moggallāna fut mortellement blessé par des « inconnus ». Peu après, il atteignit le *parinibbāna*.

19. Ainsi, sa tournée d'aumône n'était pas simplement un moyen de vivre, mais aussi une ouverture vers le monde extérieur. Cette ouverture doit être comprise dans le contexte socio-religieux de l'époque, dominée par les idées brahmaniques, selon lesquelles mourir de faim était considéré comme plus digne que manger une nourriture donnée par quelqu'un d'inférieur ou d'inconnu.

disant : « O messieurs, je suis déjà invité »²⁰. Il était quelqu'un qui mangeait très peu, dormait très peu, acceptait très peu, mais qui donnait beaucoup. Alors, la plupart du temps, il demeurait disponible aux autres. Il était plein de bonté à l'égard de tous les êtres vivants²¹.

Ainsi, pendant quarante cinq ans, ce grand voyageur sillonna le bassin moyen du Gange.

Il était physiquement grand, mince²², maître de lui-même et par conséquent infatigable. En voyageant constamment, il est évident qu'il eut une vie physiquement dure. D'ailleurs, les pratiques austères qu'il avait menées à tort pendant six ans avant son Éveil eurent, plus tard, des répercussions. Par exemple, il avait de temps en temps des douleurs dorsales²³.

A l'âge de quatre-vingt ans, désormais, il devint faible et malade. Tout comme n'importe quel être humain, il arriva à la vieillesse. Selon ses propres mots, son corps physique était devenu comme un char vieilli. S'il n'a pas voulu passer souvent son temps dans un recueillement* tel que « la concentration mentale dépourvue de tout signe indicatif »²⁴, c'est par compassion pour les autres. Car il devait être disponible jusqu'au bout pour les gens qui voulaient venir l'interroger. Même quelques minutes avant son dernier souffle, il dit : « Posez vos questions. N'ayez pas de regret plus tard en disant : "Il

20. Cf. *infra* p. 48.

21. *Sabba-pāṇa-hitānukampī* (D. I, 227). A ma grande surprise, dans un livre récemment publié sous le nom du Dalaï Lama, j'ai trouvé ces mots bizarres : « Bouddha Sākyamuni embarqué un jour sur un bateau qui traversait un fleuve et voyant qu'un bandit menaçait la vie des autres passagers, choisit de sacrifier la vie du bandit. » (Le Dalaï Lama et Jean-Claude Carrière, *La Force du bouddhisme : mieux vivre dans le monde d'aujourd'hui*, Robert Lafont, Paris, 1994, p. 193). Je crois que le Dalaï Lama s'est mal exprimé, ou bien son traducteur a mal rapporté ce qu'il a dit. Pour autant que je sache, le Bouddha Sākyamuni n'a jamais tué même un petit être vivant. Un Bouddha ne tue jamais quelqu'un. Même dans une situation très dangereuse, un Bouddha a d'autres moyens pour éviter le danger sans tuer les êtres vivants. Dans l'anecdote en question, ce n'est pas le Bouddha qui a tué un bandit, mais lorsqu'il était encore le bōdhisatta (skt. bōdhisattva), dans une vie ancienne. Entre le Bouddha et le bōdhisatta, il existe une grande différence. Il est possible qu'un bōdhisatta fasse des erreurs, mais un Bouddha n'en fait jamais. Un bōdhisatta est un individu avant l'Éveil. Le Bouddha est quelqu'un après l'Éveil. L'Éveil d'un Bouddha est un état parfait. C'est pourquoi il est appelé l'Éveillé parfait (*sammā sambuddha*). Il est dommage qu'on laisse paraître des idées inexactes et déroutantes sous le nom du Dalaï Lama.

22. S. I, 16.

23. Cf. M. I, 354 ; A. IV, 258.

24. La concentration mentale dépourvue de tout signe indicatif (*animitta cetō-samādhī*) : cf. *infra* p. 51, note 59.

était en face de nous. Pourtant, nous n'avons pas pu l'interroger face à face lorsqu'il était en vie"». Lorsque tout le monde fut en silence, il dit à nouveau : « Il est possible que vous ne posiez pas vos questions par respect à mon égard. Dans ce cas-là, demandez à un compagnon [plus courageux] de poser votre question [en votre nom]. »

Nous allons présenter ici la traduction intégrale du *Mahā-Parinibbāna-sutta* dans lequel sont rapportés les derniers jours du Bouddha, marqués par les étapes finales de ses déplacements. Le trajet était long depuis Rājagaha jusqu'à Kusinārā. C'est le *sutta* le plus long dans le Corpus canonique pāli. Il se divise en six chapitres²⁵.

Le texte commence en relatant un incident lié à une affaire d'Etat dans laquelle le Bouddha n'a rien à voir : il s'agit de l'intention du roi des Magadhans d'envahir le pays des Vajjins. Le roi envoie son chef conseiller voir le Bouddha afin de connaître son avis sur cette éventuelle expédition militaire. A notre grande désolation, le texte ne dit pas si cette visite eut lieu quelques mois ou quelques années avant le *parinibbāna** du Bouddha. Il est possible qu'il se soit produit quelques mois seulement avant le *parinibbāna*.

Les historiens pensent que le *parinibbāna* du Bouddha eut lieu en 450 avant J.-C.²⁶

25. Ces "*catu-bhāṅavāra*" (litt. six sections de récitation) sont divisées selon les épisodes principaux. Il faut noter que ces sections furent arrangées ainsi à l'époque où les textes bouddhiques furent sauvegardés uniquement dans une tradition orale, et un tel arrangement avait pour but de faciliter la mémorisation de ces sections.

26. La tradition de la Chine et du Japon rapporte que le Bouddha atteint le *Parinibbāna* en 949 avant J.-C. Evidemment, c'est une exagération. En revanche, selon certains historiens japonais, le *Parinibbāna* eut lieu en 386 avant J.-C. D'après les Chroniques de Ceylan, le Bouddha atteignit le *Parinibbāna* en 543 avant J.-C. Cette date est aussi contestée par les études récentes. La plupart des savants pensent que le *Parinibbāna* est arrivé entre 486-450 avant J.-C. Il existe plusieurs études sur la date du *Parinibbāna* du Bouddha : A. BAREAU, "La date du Nirvāna" in *Journal Asiatique*, 246, 1953, pp. 27-62 ; H. BECHERT, "The Date of the Buddha Reconsidered", *Indologia Taurinensia*, 1982, pp. 29-36 ; H. BECHERT (éd.), *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, Part I, Göttingen, 1991 ; J. F. FLEET, "The Day on which the Buddha Died" in *Journal of Royal Asiatic Society* (1909), pp. 1-34 ; J. F. FLEET, "The Origin of the Buddhavarsa, the Ceylonese Reckoning from the Death of the Buddha" in *Journal of Royal Asiatic Society* (1909), pp. 323-356 ; G. FUSSMAN, (compte rendu) « "Dating of the Historical Buddha". *Die Datierung des historischen Buddha*, Part II, (éd. H. BECHART) », in *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 248, heft 1/2, 1996, pp. 37-44 ; R. GOMBRICH, "Dating the Buddha : A Red Herring Revealed", in *Dating of the Historical Buddha (Die Datierung des historischen Buddha*, Göttingen, 1992, Part II), pp. 237-259 ; A. K. NARIAN, "The Date of Gotama Buddha's Parinirvāna" in *ibid*, pp. 185-199 ; G.H. de ZOYSA, *The Correct Buddhist Era*, Anuradhapura, 1988.



Le *Parinibbāna* du Bouddha, peinture couleurs du XIII^e siècle, Temple Chionji, Kyoto, © Ryoyu Haseo

MAHĀ-PARINIBBĀNA-SUTTA

(Traduction intégrale)

Ainsi ai-je entendu* :

Une fois, le Bienheureux séjournait au mont Gijjha¹, près de la ville de Rājagaha². En ce temps-là, Vedehiputta Ajātasattu³, roi des Magadhans, décida de combattre les Vajjins⁴. Il se dit : « Bien que ces Vajjins soient majestueux et puissants, je les attaquerai. Je déracinerai ces Vajjins. Je les détruirai complètement. Je les ruinerai définitivement. »

Alors, Vedehiputta Ajātasattu, roi des Magadhans, s'adressa au brahmane Vassakāra⁵, chef ministre⁶, et dit : « Ecoutez, brahmane.

1. Le mont Gijjha (pāli. Gijjhakūṭa) : une des cinq collines situées autour de Rājagaha. Cette colline était fréquentée par les ascètes. Le Bouddha avait l'habitude d'y passer certains jours en solitude lorsqu'il vivait auprès de Rājagaha.

2. Rājagaha : la ville principale du pays des Magadhans. Après avoir renoncé à son foyer, Gōtama arriva directement à Rājagaha où il rencontra les deux maîtres Ājara Kāṣāya et Uddaka Rāmaputta. Pendant les premières années après l'Éveil, Rājagaha fut la ville que le Bouddha fréquentait. C'est un peu plus tard que Sāvathī est devenu son centre le plus important. Mais, après le *parinibbāna** du Bouddha, Rājagaha redevint le centre principal du bouddhisme. cf. *infra* pp. 159-160.

3. Vedehiputta Ajātasattu : dans les textes bouddhiques, le nom Ajātasattu est accompagné du nom Vedehiputta pour dire qu'il était le fils de Vedehī, une des femmes du roi Seniya Bimbisāra. Celui-ci, qui a régné cinquante-quatre ans abdiqua en faveur d'Ājātasattu, probablement sous l'influence de Vedehī. La tradition dit qu'en suivant les conseils de Devadatta, Ājātasattu jeta son père en prison, puis l'y laissa mourir. Plus tard, il regretta beaucoup son acte cruel et devint un disciple laïc du Bouddha (D. I, 85-86 ; A. II, 182). Les historiens sont sceptiques sur cette conversion. De nombreux textes canoniques affirment que le père d'Ājātasattu, le roi Seniya Bimbisāra, était un ami et grand admirateur du Bouddha. Seulement quelques mois après son Éveil, le Bouddha arriva à Rājagaha (Vin. I, 37-38) et rencontra le roi Bimbisāra (Sn. vv. 405-424). Voir DPPN, II, 285.

4. Vajjins : les gens qui portent ce nom se répartissent en plusieurs clans dont un était les Licchavins. La capitale du pays des Vajjins était Visālā, aussi appelé Vesālī (skt. Vaiśālī), aujourd'hui Vaiśali dans le Bihar.

5. Vassakāra était déjà le premier ministre-conseiller du roi Seniya Bimbisāra, père du roi Ājātasattu. La visite de Vassakāra et la réponse du Bouddha sont également rapportées dans l'*Anguttara-nikāya* (A. IV, 16-24).

6. Le conseiller principal du roi.

Allez voir le Bienheureux, et rendez-lui hommage en mon nom. Ensuite, en mon nom, demandez-lui s'il va bien, s'il est en bonne santé et s'il n'a aucun ennui. Et puis informez-le que Vedehiputta Ajātasattu, roi des Magadhans, a décidé de combattre les Vajjins, en disant : "Bien que ces Vajjins soient majestueux et puissants, je les attaquerai. Je déracinerai ces Vajjins. Je les détruirai complètement. Je les ruinerai définitivement". Surtout, gardez bien en mémoire ce que le Bienheureux dira à ce propos et rapportez-moi ce qu'il vous aura dit. En effet, les Tathāgatas* ne disent pas des paroles insensées. »

Alors, le brahmane Vassakāra accepta ce que le roi lui demandait, en répondant, "Oui, ô honorable." Il ordonna de préparer plusieurs chars efficaces, et lui-même monta dans l'un d'eux, sortit de la ville de Rājagaha, se dirigea vers le mont Gijjha. Etant allé en char aussi loin que possible, il arriva à pied à la place où se trouvait le Bienheureux. S'étant approché de lui, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté⁷ *. S'étant assis à l'écart sur un côté il dit : « Honorable Gōtama, Vedehiputta Ajātasattu, roi des Magadhans, rend hommage au pied de l'honorable Gōtama. Le roi demande si l'honorable Gōtama va bien, et s'il est en bonne santé et s'il n'a aucun ennui. Honorable Gōtama, Vedehiputta Ajātasattu, roi des Magadhans veut vaincre les Vajjins. C'est pourquoi il s'exprime ainsi : "Bien que ces Vajjins soient majestueux et puissants, je les attaquerai. Je déracinerai ces Vajjins. Je les détruirai complètement. Je les ruinerai définitivement." »

A ce moment-là, l'Āyasmanta* Ānanda se trouvait derrière le Bienheureux, l'éventant⁸. Le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda et dit : « Ô Ānanda, avez-vous entendu dire que les Vajjins se réunissent très souvent dans leurs assemblées ? »

– Oui, Vénéré, j'ai entendu dire que les Vajjins se réunissent très souvent dans leurs assemblées.

– Ô Ānanda, aussi longtemps que les Vajjins se réuniront très souvent dans leurs assemblées, ils connaîtront le progrès et non la décadence. En outre, ô Ānanda, avez-vous entendu dire que les

7. Si le texte ne dit pas que le brahmane Vassakāra a rendu hommage au Bienheureux, ce n'est pas par hasard. Lorsqu'un non-bouddhiste vient voir le Bouddha, il ne lui rend pas hommage, mais échange simplement des compliments de politesse et des paroles de courtoisie.

8. Cela montre que cet incident eut lieu dans une journée chaude, pendant l'été.

Vajjins se réunissent souvent harmonieusement, qu'ils se séparent harmonieusement, et qu'ils travaillent harmonieusement ?

– Oui, Vénéré, j'ai entendu dire que les Vajjins se réunissent souvent harmonieusement, se séparent harmonieusement et travaillent harmonieusement.

– Ô Ānanda, aussi longtemps que les Vajjins se réuniront souvent harmonieusement, se sépareront harmonieusement et travailleront harmonieusement, ils connaîtront le progrès et non la décadence. En outre, ô Ānanda, avez-vous entendu dire que les Vajjins n'établissent pas des lois qui n'ont pas été établies, qu'ils ne transgressent pas des lois qui ont été établies, et observent les lois suivies par leurs anciens ?

– Oui, Vénéré, j'ai entendu dire que les Vajjins n'établissent pas des lois qui n'ont pas été établies, qu'ils ne transgressent pas des lois qui ont été établies, et qu'ils observent les lois suivies par leurs anciens.

– Ô Ānanda, aussi longtemps que les Vajjins n'établiront pas des lois qui n'ont pas été établies, ne transgresseront pas des lois qui ont été établies, et observeront les lois suivies par leurs anciens, ils connaîtront le progrès et non la décadence. En outre, ô Ānanda, avez-vous entendu dire que les Vajjins respectent, révèrent, vénèrent et honorent les anciens de leurs familles et obéissent aux paroles de ces anciens ?

– Oui, Vénéré, j'ai entendu dire que les Vajjins respectent, révèrent, vénèrent et honorent les anciens de leur clan et obéissent aux paroles de ces anciens.

– Ô Ānanda, aussi longtemps que les Vajjins respecteront, révéleront, vénéreront et honoreront les anciens et obéiront aux paroles de ces anciens, ils connaîtront le progrès et non la décadence. En outre, ô Ānanda, avez-vous entendu dire que les Vajjins n'enlèvent jamais les femmes ni les jeunes filles⁹ et ne les prennent jamais de force ?

9. *Kulatthiyā, kulakumāriyā* (litt. les dames et demoiselles de bonne famille). Ces expressions concernent plutôt les femmes et jeunes filles des hautes castes. Cela ne signifie pas un désintérêt pour les autres personnes. En l'occurrence, le texte parle uniquement des personnes de bonne famille, car, en général, les aristocrates ne s'intéressent pas aux personnes hors castes ou de famille pauvre. Avoir une relation sexuelle avec une personne de basses castes même par force est une chose inimaginables pour un khattiya (skt. kṣatriya)*.

– Oui, Vénéré, j'ai entendu dire que les Vajjins n'enlèvent jamais les femmes ni les jeunes filles et ne les prennent jamais de force.

– Ô Ānanda, aussi longtemps que les Vajjins n'enlèveront pas les femmes ni les jeunes filles et ne les prendront pas de force, ils connaîtront le progrès et non la décadence. En outre, ô Ānanda, avez-vous entendu dire que les Vajjins ne cessent jamais de révéler, de vénérer, de respecter et honorer leurs lieux de cultes, et ne cessent de faire les sacrifices corrects¹⁰, traditionnellement maintenus ?

– Oui, Bienheureux, j'ai entendu dire que les Vajjins ne cessent jamais de révéler, de vénérer, de respecter et honorer leurs lieux de cultes, et ne cessent de faire les sacrifices corrects, traditionnellement maintenus.

– Ô Ānanda, aussi longtemps que les Vajjins ne cesseront de révéler, de vénérer, de respecter et d'apporter les offrandes dans leurs lieux de cultes intérieurs [de la cité] et extérieurs, et ne cesseront de faire les sacrifices corrects, traditionnellement maintenus, les Vajjins connaîtront le progrès et non la décadence. En outre, ô Ānanda, avez-vous entendu dire que les Vajjins accordent leur protection et les facilités matérielles aux méritants qui sont dans leur pays, de façon à ce que ces méritants qui sont déjà dans leur pays et ceux qui viendront dans leur pays puissent y demeurer à l'aise ?

– Oui, Vénéré, j'ai entendu dire que les Vajjins accordent leur protection et des facilités matérielles aux méritants qui sont dans leur pays, de façon à ce que ces méritants qui sont déjà dans leur pays et ceux qui viendront dans leur pays puissent y demeurer à l'aise.

– Ô Ānanda, aussi longtemps que les Vajjins accordent leur protection et des facilités matérielles aux méritants qui sont dans leur pays, de façon à ce que ces méritants qui sont déjà dans leur pays et ceux qui viendront dans leur pays puissent y demeurer à l'aise, les Vajjins connaîtront le progrès et non la décadence.

Ensuite, le Bienheureux s'adressa au brahmane Vassakāra et dit :
« Ô brahmane, alors que j'étais une fois à l'endroit appelé Sārandada-

10. Les sacrifices corrects : les sacrifices où les animaux ne sont pas immolés. Au contraire, le Bouddha dénonça catégoriquement les sacrifices sanglants. Cf. S. I, 76 ; A. IV, 61; voir aussi : D. I, 142, 143 ; S. I, 76 ; A. II, 42-43.

cetiya¹¹, à Vesāli, j'ai enseigné aux Vajjins ces sept conditions de non-déchéance. Aussi longtemps, ô brahmane, que ces conditions de non-déchéance existeront chez les Vajjins, aussi longtemps que ces conditions de non-déchéance seront bien gardées par les Vajjins, ils connaîtront le progrès et non la décadence ».

Cela étant dit, le brahmane Vassakāra, grand ministre du pays des Magadhans, dit au Bienheureux : « Même si une de ces sept conditions existe chez les Vajjins, ils connaîtront le progrès et non la décadence. Alors, combien de croissance y aura-t-il puisqu'il y a chez eux ces sept conditions de non-déchéance ! Honorable Gōtama, Vedehiputta Ajātasattu, roi des Magadhans, n'est pas capable de vaincre les Vajjins par la guerre, mais seulement peut-être par la diplomatie ou en créant chez eux des dissensions. Honorable Gōtama, maintenant, nous devons partir, car nous sommes des gens très occupés, nous avons beaucoup de choses à faire. »

« Ô brahmane, faites comme le temps vous le permet », dit le Bienheureux. Le brahmane Vassakāra, qui était satisfait de la parole du Bienheureux, se leva de son siège et s'en alla.¹²

Peu après le départ du brahmane, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda et dit : « Allez, ô Ānanda, rassemblez dans la salle de réunion tous les bhikkhus* habitant auprès de la ville de Rājagaha. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda. Ensuite, il rassembla dans la salle de réunion tous les bhikkhus habitant auprès de la ville de Rājagaha. Puis il s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage, et s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il informa : « La communauté des bhikkhus est réunie. Faites, Vénéré, comme le temps vous le permet. »

Le Bienheureux se leva de son siège et s'approcha de la salle de réunion. S'étant approché, il s'assit sur le siège préparé à son intention. Ensuite, il s'adressa aux bhikkhus : « Ô bhikkhus, je vous

11. Sārandada-cetiya : un sanctuaire non bouddhiste dédié à un esprit nommé Sārandada. Dans ce sanctuaire, situé près de Vesāli, le Bouddha séjourna plusieurs fois, à la suite de quoi il devint un lieu des bouddhistes.

12. Voir aussi *Kalīngara-sutta* (S. II, 267) où le Bouddha déclarait que les Vajjins ne pourraient être vaincus par le roi Ajātasattu tant qu'ils mènerent une vie austère et resteraient vigilants.

enseignerai les sept conditions de non-déchéance. Ecoutez bien, soyez attentifs. Je vais parler. »

« Oui, Vénéré », répondirent ces bhikkhus.

Le Bienheureux dit : « Ô bhikkhus, aussi longtemps que les bhikkhus se réuniront, et se réuniront bien souvent, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus se réuniront en concorde, se disperseront en concorde et effectueront les travaux de leur communauté en concorde, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus n'établiront pas des règles disciplinaires qui n'ont pas été établies, et ne transgresseront pas des règles disciplinaires qui ont été établies, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus révéront, vénéreront, respecteront et rendront hommage aux anciens bhikkhus qui sont arrivés à la vie de renoncement depuis longtemps, aux pères de la communauté, aux co-dirigeants de la communauté, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus ne se laisseront pas dominer par la "soif" d'existence qui produit la re-existence et le redevenir, aussi longtemps, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus se contenteront de vivre dans les résidences forestières, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus tenteront de vivre avec attention et maîtrise de la pensée en espérant que les coreligionnaires vertueux puissent venir chez eux dans l'avenir et que les coreligionnaires vertueux qui sont déjà chez eux puissent vivre à l'aise, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps, ô bhikkhus, que ces sept conditions de non-déchéance existeront chez les bhikkhus, aussi longtemps que ces conditions de non-déchéance seront bien gardées par les bhikkhus, ils connaîtront le progrès et non la décadence.

« En outre, ô bhikkhus, je vous enseignerai encore sept autres conditions de non-déchéance. Ecoutez bien, soyez attentifs. Je vais parler. »

« Oui, Vénéré », répondirent les bhikkhus.

Le Bienheureux dit : « Ô bhikkhus, aussi longtemps que les bhikkhus resteront sans vivre dans les *kammas*^{*}, sans s'attacher aux *kammas*, sans avoir l'habitude d'aller selon les *kammas*, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus resteront sans vivre dans les paroles frivoles, sans s'attacher aux paroles frivoles, sans avoir l'habitude d'aller selon les paroles frivoles, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus resteront sans vivre dans l'indolence, sans s'attacher à l'indolence, sans avoir l'habitude d'aller selon l'indolence, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus resteront sans vivre entourés de foule, sans s'attacher à la foule, sans avoir l'habitude d'aller selon la foule, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus seront dépourvus des mauvaises volontés, sans être dominés par les mauvaises volontés, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus ne deviendront pas de mauvais amis, de mauvais alliés, de mauvais compagnons, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus ne s'arrêteront pas dans leur voie tout simplement parce qu'ils ont atteint un certain résultat particulier, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que, ô bhikkhus, ces sept conditions de non-déchéance existeront chez les bhikkhus, aussi longtemps que ces sept conditions de non-déchéance seront bien gardées par les bhikkhus, ils connaîtront le progrès et non la décadence.

« En outre, ô bhikkhus, je vous enseignerai encore sept autres conditions de non-déchéance. Ecoutez bien, soyez attentifs. Je vais parler. »

« Oui, Vénéré », répondirent les bhikkhus.

Le Bienheureux dit : « Aussi longtemps que, ô bhikkhus, les bhikkhus resteront en confiance sereine^{*}, honteux de faire le mal, ayant peur de faire le mal, étant érudits, ayant l'effort énergique, ayant la prise de conscience et étant sages, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que, ô bhikkhus, ces sept conditions de non-déchéance existeront chez les bhikkhus, aussi longtemps que ces conditions de non-déchéance seront bien gardées par les bhikkhus, ils connaîtront le progrès et non la décadence.

« En outre, ô bhikkhus, je vous enseignerai encore sept autres conditions de non-déchéance. Ecoutez bien, soyez attentifs. Je vais parler. »

« Oui, Vénéré », répondirent les bhikkhus.

Le Bienheureux dit : « Aussi longtemps, ô bhikkhus, que les bhikkhus développeront le facteur d'Éveil dit "attention" ; aussi longtemps qu'ils développeront le facteur d'Éveil dit "analyse des choses" ; aussi longtemps qu'ils développeront le facteur d'Éveil dit "effort" ; aussi longtemps qu'ils développeront le facteur d'Éveil dit "joie" ; aussi longtemps qu'ils développeront le facteur d'Éveil dit "sérénité" ; aussi longtemps qu'ils développeront le facteur d'Éveil dit "concentration mentale" ; aussi longtemps qu'ils développeront le facteur d'Éveil dit "équanimité", les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps, ô bhikkhus, que ces sept conditions de non-déchéance existent chez les bhikkhus, aussi longtemps que ces conditions de non-déchéance sont bien gardées par les bhikkhus, ils connaîtront le progrès et non la décadence. »

« En outre, ô bhikkhus, je vous enseignerai encore sept autres conditions de non-déchéance. Ecoutez bien, soyez attentifs. Je vais parler. »

« Oui, Vénéré », répondirent les bhikkhus.

Le Bienheureux dit : « Aussi longtemps, ô bhikkhus, que les bhikkhus développeront la perception de l'impermanence ; aussi longtemps qu'ils développeront la perception du non-Soi ; aussi longtemps qu'ils développeront la perception de l'impureté ; aussi longtemps qu'ils développeront la perception du danger ; aussi longtemps qu'ils développeront la perception de l'abandon ; aussi longtemps qu'ils développeront la perception de l'attachement ; aussi longtemps qu'ils développeront la perception de la cessation [de toutes les choses conditionnées], les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps, ô bhikkhus, que ces sept conditions de non-déchéance existeront chez les bhikkhus, aussi longtemps que ces

conditions de non-déchéance seront bien gardées par les bhikkhus, ils connaîtront le progrès et non la décadence.

« En outre, ô bhikkhus, je vous enseignerai encore six autres conditions de non-déchéance. Ecoutez bien, soyez attentifs. je vais parler. »

« Oui, Vénéré », répondirent les bhikkhus.

Le Bienheureux dit : « Aussi longtemps, ô bhikkhus, que les bhikkhus pratiqueront, en public et en privé, les bienveillantes actions corporelles à l'égard de leurs co-religionnaires, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus pratiqueront, en public et en privé, les bienveillantes actions par la parole à l'égard de leurs co-religionnaires, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus pratiqueront, en public et en privé, les bienveillantes actions mentales à l'égard de leurs co-religionnaires, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus partageront sans partialité avec leurs co-religionnaires vertueux toutes les choses obtenues par les moyens justes, qu'elles soient même de petites choses reçues dans leurs bols à aumône, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus, étant ensemble avec leurs co-religionnaires vivront pourvus des nobles vertus qui n'ont pas été transgressées, qui n'ont pas été fracturées, qui n'ont pas été souillées, qui n'ont pas été barbouillées, ni en public ni en privé, et vivront étant pourvus de ces saintes vertus utiles pour atteindre la liberté, louées par les sages, conduisant à la concentration de la pensée, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps que les bhikkhus étant ensemble avec leurs co-religionnaires vivront pourvus du point de vue noble conduisant à la cessation complète de *dukkha*^{*} et aussi longtemps qu'ils vivront pourvus d'un tel point de vue, en public et en privé, les bhikkhus connaîtront le progrès et non la décadence.

« Aussi longtemps, ô bhikkhus, que ces six conditions de non-déchéance existeront chez les bhikkhus, aussi longtemps que ces

conditions de non-déchéance seront bien gardées par les bhikkhus, ils connaîtront le progrès et non la décadence. »

Pendant son séjour au mont Gijjha, près de Rājagaha, le Bienheureux prêcha aussi la Doctrine à une multitude de bhikkhus, de cette façon : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la haute sagesse. La concentration mentale devient un résultat important, un avantage important, lorsqu'elle est développée avec la maîtrise des sens. La haute sagesse devient un résultat important et un avantage important lorsqu'elle est développée avec la concentration mentale. La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques*, c'est-à-dire l'écoulement mental toxique dit "désir", l'écoulement mental toxique dit "devenir", l'écoulement mental toxique dit "opinions" et l'écoulement mental toxique dit "ignorance". »

Après avoir séjourné près de Rājagaha autant qu'il le voulait, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez, ô Ānanda, allons à Ambalaṭṭhikā. »

« Oui, Vénééré », répondit l'Āyasmanta Ānanda. Le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus, se dirigea vers Ambalaṭṭhikā.

Etant arrivé à Ambalaṭṭhikā, il séjourna dans le lieu appelé Rājāgāra, près d'Ambalaṭṭhikā. Pendant son séjour à Rājāgāra aussi, le Bienheureux prêcha la Doctrine à une multitude de bhikkhus, de cette façon : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la haute sagesse. La concentration mentale devient un résultat important, un avantage important, lorsqu'elle est développée avec la maîtrise des sens. La haute sagesse devient un résultat important et un avantage important lorsqu'elle est développée avec la concentration mentale. La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques, c'est-à-dire l'écoulement mental toxique dit "désir", l'écoulement mental toxique dit "devenir", l'écoulement mental toxique dit "opinions" et l'écoulement mental toxique dit "ignorance". »

Après avoir séjourné près d'Ambalaṭṭhikā autant qu'il le voulait, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez, ô Ānanda, allons à Nālandā¹³. »

13. Nālandā était une ville près de Rājagaha (Actuellement, 25 kilomètres au nord-est de Rajgir). Selon le *Kevaṭṭha-sutta* (D. I, 211), à l'époque du Bouddha, Nālandā était une ville

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus, se dirigea vers Nālandā. En y arrivant, il séjourna dans le bois de manguiers appelé Pāvārikā.

En ce temps-là, un jour, l'Āyasmanta Sāriputta¹⁴ s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, l'Āyasmanta Sāriputta dit : « Moi, je suis content du Bienheureux au point de dire qu'il n'y a nulle part un autre religieux ou brahmane qui ait atteint une plus grande sagesse que le parfait Éveil du Bienheureux ; et il n'y en a pas eu et il n'y en aura pas non plus¹⁵ ».

Le Bienheureux dit : « Ce que vous avez exprimé était vraiment la parole d'un taureau, ô Sāriputta. c'était vraiment un rugissement de lion, lorsque vous avez dit : "Moi, je suis content du Bienheureux au point de dire qu'il n'y a nulle part un autre religieux ou brahmane qui ait atteint une plus grande sagesse que le parfait Éveil du Bienheureux ; il n'y en a pas eu et il n'y en aura pas non plus." Ô Sāriputta, que savez-vous de tous les Éveillés parfaits, Arahants du passé, et est-ce que vous savez par votre propre expérience de la pensée les faits suivants : telles sont les vertus, tels sont les *dharmās*¹⁶, telle est la sagesse, telle est la libération qui existaient chez ces Éveillés parfaits ? »

– Non, Vénéré.

– Et alors, ô Sāriputta, que savez-vous de tous les Éveillés parfaits, Arahants du futur ? Savez-vous par votre propre expérience de la

prospère, fréquentée par beaucoup de gens. Le *Samyutta-nikāya* rapporte que, pendant un certain temps, cette ville fut victime d'une famine sévère (S. IV, 322). Plus tard, Nālandā devint un centre de rencontre des érudits. Au VII^e siècle, cette ville fut célèbre pour son université bouddhiste avec des maîtres renommés.

14. L'Āyasmanta Sāriputta était le disciple principal du Bouddha. D'origine brahmane, il était plus âgé que ce dernier. Le Commentaire du *Digha-nikāya* dit que juste après cette discussion, l'Āyasmanta Sāriputta est parti atteindre le *parinibbāna** dans son village natal (DA. II, 549-554). Le Bouddha déclara que la disparition de Sāriputta et celle de Moggallāna créait un grand vide (S. V, 164). Dans les textes canoniques la disparition de Sāriputta est ainsi qualifiée: il est disparu "de même qu'une maîtresse-branche peut tomber d'un arbre puissant" (S. V, 161-163). En outre, il fut comparé au fils aîné d'un roi universel. S. I, 191 ; cf. *infra* p. 101, note 169.

15. Cet éloge de Sāriputta se trouve également dans deux autres textes du Canon bouddhique : D. III, 99-100 ; S. V, 159-161.

16. Les *dharmās* des Éveillés parfaits signifient les coutumes, la manière d'expliquer les choses et les attitudes communes à tous les Bouddhas.

pensée les faits suivants : telles sont les vertus, tels sont les *dharmās* telle est la sagesse, telle est la libération qui existeront chez ces Éveillés parfaits ?

– Non, Vénéré.

– Et alors, ô Sāriputta, que savez-vous de moi en tant qu'Éveillé parfait, Arahant du présent ? Savez-vous par votre propre expérience de la pensée les faits suivants : telles sont les vertus, tels sont les *dharmās*, telle est la sagesse, telle est la libération qui existent chez cet Éveillé parfait ?

– Non, Vénéré.

– Vous voyez, ô Sāriputta, vous n'avez pas une connaissance des Éveillés parfaits du passé, du futur et du présent. Pourquoi donc avez vous exprimé une telle idée en disant : "Moi, je suis content du Bienheureux au point de dire qu'il n'y a nulle part un autre religieux ou brahmane qui ait atteint une plus grande sagesse que l'Éveil parfait du Bienheureux ; il n'y en a pas eu et il n'y en aura pas non plus" ?

Enfin, l'Āyasmanta Sāriputta dit : « C'est vrai, ô Vénéré, je n'ai pas une connaissance empirique des Éveillés parfaits du passé, du futur et du présent. Pourtant, je comprends les faits selon la logique de la Doctrine. C'est tout comme un roi qui a une ville frontalière bien protégée avec des fondations fortes et avec une grande muraille et des tours, mais une seule porte. Cette porte a un gardien très intelligent, savant et attentif, et il empêche d'entrer ceux qui n'ont pas une identité précise, mais il laisse entrer seulement ceux qui ont une identité établie. Quand il fait son tour de garde, il ne voit aucune fissure dans la muraille ni un trou assez grand pour que même un chat puisse y pénétrer. Toutefois, il ne tente pas de savoir combien de gens sont entrés dans cette ville ni combien en sont sortis. Mais il sait sûrement que tous les êtres qui sont entrés dans cette ville et qui en sont sorti l'ont fait par cette unique porte. De même, Bienheureux, je comprends les faits par la logique de la doctrine. C'est après avoir éliminé les cinq entraves* et les souillures secondaires qui affaiblissent la sagesse, après avoir bien fondé la pensée sur les quatre bases de l'attention*, après avoir développé selon la réalité les sept facteurs d'Éveil* que tous les Éveillés parfaits, Arahants, qui existaient dans le passé ont atteint cet état incomparable dit "l'Éveil parfait". Et aussi, c'est après avoir éliminé les cinq entraves, et les souillures secondaires qui affaiblissent la sagesse, et après voir bien

fondé la pensée sur les quatre bases de l'attention, et après avoir développé selon la réalité les sept facteurs d'Éveil que tous les Éveillés parfaits, Arahants, qui existeront dans le futur, atteindront cet état incomparable dit "l'Éveil parfait". Et aussi, c'est après avoir éliminé les cinq entraves, et les souillures secondaires qui affaiblissent la sagesse, et après avoir bien fondé la pensée sur les quatre bases de l'attention, et après avoir développé selon la réalité les sept facteurs d'Éveil que vous avez atteint cet état incomparable dit "l'Éveil parfait". »¹⁷

Aussi, pendant son séjour au bois de manguiers Pāvārikā¹⁸, près de Nālandā¹⁹, le Bienheureux prêcha la Doctrine à une multitude de bhikkhus, de cette façon : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la haute sagesse. La concentration mentale devient un résultat important, un avantage important, lorsqu'elle est développée avec la maîtrise des sens. La haute sagesse devient un résultat important et un avantage important lorsqu'elle est développée avec la concentration mentale. La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques*, c'est-à-dire, l'écoulement mental toxique dit "désir", l'écoulement mental toxique dit "devenir", l'écoulement mental toxique dit "opinions" et l'écoulement mental toxique dit "ignorance". »

Après avoir séjourné auprès de Nālandā autant qu'il le voulait, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez, ô Ānanda, allons à Pāṭali-gāma²⁰. »

« Oui, Vénééré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Le Bienheureux avec un groupe important de bhikkhus, se dirigea vers Pāṭali-gāma. Lorsqu'il y fut parvenu, les disciples laïcs de Pāṭali-gāma apprirent que le Bienheureux y était arrivé. Ils s'approchèrent du Bienheureux et ils lui rendirent hommage. Puis s'assirent à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté ils dirent : « Que le

17. Cette discussion entre le Bouddha et l'Āyasmanta Sāriputta est mentionnée également dans les autres textes canoniques (cf. D. III, 99-116 et S. V, 159).

18. Pāvārikā était un bois de manguiers situé près de Nālandā. Les sermons intitulés *Kevaṭṭha-sutta* (D. I, 211), *Sampasādaniya-sutta* (D. III, 99-116) et *Upāli-sutta* (M. I, 371-373) rapportent que le Bouddha y séjourna plusieurs fois.

19. Cf. *supra* note 13.

20. Plus tard, Pāṭali-gāma devint la capitale du pays des Magadhans. Elle était connue sous le nom de Pāṭaliputta. Chez les Grecs, cette ville était connue sous le nom de Palibothra, actuellement près de Patna, capitale du Bihar. Cf. *infra* p. 37, note. 25.

Vénéral Bienheureux accepte de séjourner dans l'auberge [du village]. »

Le Bienheureux accepta l'invitation par son silence.

En sachant que le Bienheureux avait accepté leur invitation, les disciples laïcs de Pāṭali-gāma se levèrent de leur siège et partirent en lui rendant hommage et en lui faisant la circumambulation*. Puis, ils arrivèrent à l'auberge et la nettochèrent complètement, préparèrent les sièges²¹, placèrent un pot à eau, et allumèrent une lampe à huile. Ensuite, ils s'approchèrent à nouveau du Bienheureux et lui rendirent hommage. Puis s'assirent à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté ils l'informèrent :

« L'auberge est complètement nettoyée. Des sièges sont préparés. Un pot d'eau est placé. Une lampe est allumée. O Vénéral, faites comme le temps vous le permet. »

Le Bienheureux s'étant habillé, prit son *cīvara*^{21bis} et le bol à aumône, s'approcha de l'auberge, avec le groupe de bhikkhus. Etant arrivé, s'étant lavé les pieds, il pénétra dans la salle et s'assit contre le pilier central face à l'est (tourné vers l'est). Les bhikkhus aussi, s'étant lavé les pieds, pénétrèrent dans la salle et s'assirent autour du Bienheureux, contre le mur occidental, tournés vers l'Est. Les disciples laïcs de Pāṭali-gāma s'étant aussi lavé les pieds, en entrant, s'assirent en face du Bienheureux, contre le mur de l'Est et face à l'Ouest.

Alors, le Bienheureux s'adressa aux disciples laïcs de Pāṭali-gāma : « Ô chefs de famille, il y a cinq désavantages d'une panne de la moralité chez celui qui est devenu immoral. Quels sont ces cinq désavantages ? Dans ce cas, ô chefs de familles, l'homme injuste dont la moralité est en panne, par son inattention tombe dans une grande pauvreté. C'est le premier désavantage d'une panne de la moralité chez celui qui est devenu immoral.

« Ensuite, ô chefs de famille, se propage une mauvaise réputation à propos de l'homme injuste dont la moralité est en panne. C'est le deuxième désavantage d'une panne de la moralité chez celui qui est devenu immoral.

21 . Les nattes et les tapis servent de sièges.

21bis . Le vêtement à doublure utilisable comme manteau.

« En outre, ô chefs de famille, lorsque l'homme injuste dont la moralité est en panne arrive dans une réunion importante comme par exemple, la réunion des notables, ou bien la réunion des brahmanes, ou bien la réunion des chefs des familles, ou bien la réunion des Samaṇas, il ne peut pas y arriver la tête haute. C'est le troisième désavantage d'une panne de la moralité chez celui qui est devenu injuste.

« En outre, ô chefs de famille, celui qui est injuste dont la moralité est en panne, meurt avec une perplexité. C'est le quatrième désavantage d'une panne de la moralité chez celui qui est devenu immoral.

« Enfin, ô chefs de famille, celui qui est injuste dont la moralité est en panne, après la destruction de son corps, après la mort, renaît dans les destinations malheureuses, dans les états inférieurs, dans les états infernaux. C'est le cinquième désavantage d'une panne de la moralité chez celui qui est devenu injuste.

« Ces sont, ô chefs de familles, les cinq désavantages d'une panne de la moralité chez celui qui est devenu injuste.

« Cependant, il y a cinq avantages d'une moralité réalisée chez celui qui est devenu juste. Quels sont ces cinq avantages ? Dans ce cas, ô chefs de famille, l'homme juste dont la moralité est en bon état, par sa bonne attention, réalise une grande richesse. C'est le premier avantage d'une moralité réalisée chez celui qui est devenu juste.

« Ensuite, ô chefs de famille, se propage une bonne réputation à propos de l'homme juste dont la moralité est en bon état. C'est le deuxième avantage d'une moralité réalisée chez celui qui est devenu juste.

« En outre, ô chefs de famille, lorsque l'homme juste dont la moralité est en bon état, arrive dans une réunion importante comme par exemple, la réunion des notables, ou bien la réunion des brahmanes, ou bien la réunion des chefs de famille, ou bien la réunion des samaṇas, il y arrive la tête haute. C'est le troisième avantage d'une moralité réalisée chez celui qui est devenu juste.

« Et puis, ô chefs de famille, celui qui est juste et dont la moralité est en bon état, il meurt sans perplexité. C'est le quatrième avantage d'une moralité réalisée chez celui qui est devenu juste.

« Enfin, ô chefs de famille, celui qui est juste et dont la moralité est en bon état, après la destruction de son corps, après la mort, il renaît

dans les destinations heureuses, dans les états célestes. C'est le cinquième avantage d'une moralité réalisée chez celui qui est devenu juste.

« Ces sont, ô chefs de famille, les cinq avantages d'une moralité réalisée chez celui qui est devenu juste. »

Ainsi, jusque très tard dans la nuit, le Bienheureux parla aux disciples laïcs de Pāṭali-gāma et, en parlant de la Doctrine il les instruisit, les encouragea, leur donna l'enthousiasme, leur rendit la joie, et enfin dit : « Maintenant, ô chefs de famille, il est déjà très tard dans la nuit. Faites comme le temps vous le permet. ²² »

« Oui, Bienheureux », répondirent les disciples laïcs de Pāṭali-gāma. Ensuite, ils se levèrent de leur siège, puis rendirent hommage au Bienheureux et, en lui faisant la circumambulation*, partirent. Peu après leur départ, le Bienheureux parvint à la solitude. ²³

En ce temps-là, deux grands ministres du pays des Magadhans, nommés Sunīdha et Vassakāra, étaient en train de construire une citadelle dans Pāṭali-gāma afin d'empêcher [une attaque éventuelle des] Vajjins. Dès lors, de nombreuses divinités prirent possession des lieux²⁴ de Pāṭali-gāma. Les grands ministres du roi inclinaient à faire établir des zones d'habitation pour les gens très puissants, dans la superficie de terrain où les divinités très puissantes avaient pris possession des lieux. Les grands ministres du roi inclinaient à faire établir des zones d'habitation pour les gens moyens, dans la superficie de terrain où les divinités moyennes avaient pris possession des lieux. Les grands ministres du roi inclinaient à faire établir des zones d'habitation pour les gens inférieurs, dans la superficie de terrain où les divinités inférieures avaient pris possession des lieux.

Le Bienheureux vit par son œil surhumain bien clair et qui permet de voir ce qui n'est pas visible avec des yeux humains [ordinaires], comment des milliers de divinités s'installaient dans les terrains de Pāṭali-gāma. Très tôt le matin, il s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda :

22. Cet épisode concernant le rencontre entre le Bouddha et les gens de Pāṭali-gāma est aussi rapportée dans le *Vinaya-piṭaka* (Vin. I, 226) et dans l'*Udāna* (Ud. p. 86).

23. Le texte dit que le Bouddha est entré dans la maison vide (*suññāgāraṃ pāvīsi*). Ici comme ailleurs « maison vide » ne signifie pas nécessairement un lieu ou un bâtiment, mais un état mental comme un *jhāna** (cf. D. II, 265 ; Vin III, 93) ou un recueillement* ou tout simplement le fait d'être seul.

24. Les pierres, les arbres, etc. Cette information montre une rapide propagation des cultes polythéistes dans cette zone « urbaine ».

« Qui sont ces constructeurs d'une citadelle à Pāṭali-gāma, ô Ānanda ? »

l'Āyasmanta Ānanda dit : « Ô Vénéré, ces sont Sunīdha et Vassakāra, deux grands ministres du pays des Magadhans. Ils construisent une citadelle à Pāṭali-gāma pour empêcher [une attaque éventuelle des] Vajjins. »

Le Bienheureux dit : « Ô Ānanda, ces Sunīdha et Vassakāra, deux grands ministres du pays des Magadhans, construisent une ville à Pāṭali-gāma pour empêcher [une attaque éventuelle des] Vajjins, comme s'ils avaient échangé déjà des idées pour cela avec les divinités de Tāvatisma ! Moi, j'ai vu par mon œil surhumain bien clair et qui permet de voir ce qui n'est pas visible avec des yeux humains [ordinaires], comment des milliers de divinités prennent possession des terrains de Pāṭali-gāma. Les grands ministres du roi inclinent à faire établir des zones d'habitation pour les gens très puissants, dans la superficie de terrain où les divinités très puissantes prennent possession des objets. Les grands ministres du roi inclinent à faire établir des zones d'habitation pour les gens moyens, dans la superficie de terrain où les divinités moyennes prennent possession des objets. Les grands ministres du roi inclinent à faire établir des zones d'habitation pour les gens inférieurs, dans la superficie de terrain où les divinités inférieures prennent possession des objets. Aussi longtemps, ô Ānanda, qu'elle demeurera une sphère des nobles, aussi longtemps qu'elle sera un lieu de commerce, cette grande ville de Pāṭaliputta²⁵ restera comme celle "qui brise les sacs de graines"²⁶. Pourtant, il y aura trois dangers pour Pāṭaliputta : celui qui vient du feu, celui qui vient de l'eau et celui qui vient de la trahison des amis. »

Ce matin-là, Sunīdha et Vassakāra, deux grands ministres du pays des Magadhans, s'approchèrent du Bienheureux. S'étant approchés, ils échangèrent avec lui les compliments de politesse et des paroles de courtoisie, et s'assirent à l'écart sur un côté²⁷. S'étant assis à l'écart

25. Il faut noter qu'une ville construite sur l'emplacement d'un village est appelée pendant encore un certain temps par son ancien nom de village. Pāṭali-gāma fut plus tard connu sous le nom de Pāṭaliputta (skt. Pāṭaliputra). Le *Mahā-Parinibbāna-sutta* mentionne le nom de Pāṭaliputta. Cela signifie que ce *sutta** fut définitivement rédigé à l'époque où Pāṭali-gāma est connu aussi par son nouveau nom : Pāṭaliputta. Cf. *supra* p. 33. note 20.

26. *Puṇabhedaṇaṃ* : une expression qui désigne la prospérité commerciale d'une ville.

27. Vraisemblablement, ni Sunīdha ni Vassakāra n'étaient bouddhistes. C'est pourquoi ils s'étaient contentés seulement d'échanger avec le Bouddha des compliments de politesse et des

sur un côté, Sunīdha et Vassakāra, deux grands ministres des Magadhans, dirent au Bienheureux : « Que l'honorable Gōtama accepte de nous son repas d'aujourd'hui pour lui et son groupe de bhikkhus. » Le Bienheureux accepta l'invitation par son silence.

En sachant que le Bienheureux avait accepté leur invitation, Sunīdha et Vassakāra, deux grands ministres du pays des Magadhans, retournèrent à leur résidence. Ensuite, dans leur résidence, ils firent préparer les choses les meilleures pour manger et pour boire, et firent ensuite informer le Bienheureux : « Il est temps, honorable Gōtama, le repas est prêt. »

Le Bienheureux, avant midi, s'étant habillé, prit son *cīvara* et son bol à aumône, s'approcha de la résidence des deux grands ministres du pays des Magadhans, avec le groupe de bhikkhus. S'étant approché, il s'assit sur le siège déjà préparé à son intention. Alors, Sunīdha et Vassakāra, deux grands ministres du pays des Magadhans, servirent de leurs propres mains au Bienheureux les choses les meilleures à manger et à boire. Lorsque le Bienheureux eut terminé son déjeuner et ôté sa main du bol à aumône, Sunīdha et Vassakāra, deux grands ministres du pays des Magadhans, s'assirent à l'écart sur un côté dans des sièges inférieurs. Lorsqu'ils furent assis, le Bienheureux leur fit plaisir en s'exprimant :

« Là où un homme intelligent demeure
 Il y fait nourrir les êtres vertueux
 qui sont dans la Conduite sublime.
 Qu'on fasse des offrandes là où il y a des divinités.
 Lorsque quelqu'un les révère, elles le révèrent aussi.
 Lorsque quelqu'un les honore, elles l'honorent également.
 Elles sont gracieuses envers lui
 tout comme une mère envers son unique enfant.
 Celui qui a l'aide des divinités obtient de bonnes choses²⁸ .»

paroles de courtoise, mais sans lui rendre hommage. cf. *supra* p. 22, note 7. Cette anecdote concernant Sunīdha et Vassakāra se trouve également dans l'*Udāna* (pp. 87-90).

28. Le contenu de ces vers fait allusion au culte des dieux admirés par Sunīdha et Vassakāra, notamment pendant la construction de la forteresse. Etant brahmanes, ils ne pouvaient négliger de tels cultes. Cf. *supra* note 27. En outre, ce récit montre, qu'à l'époque où le *Mahā-Parinibbāna-sutta* a été définitivement rédigé, quelle était l'attitude des bouddhistes à l'égard du culte des dieux.

Avec ces strophes qui faisaient plaisir à Sunīdha et Vassakāra, deux grands ministres du pays des Magadhans, le Bienheureux se leva de son siège et s'en alla. Alors, Sunīdha et Vassakāra suivirent le Bienheureux en allant constamment derrière lui, avec l'idée : « Aujourd'hui, si l'honorable Gōtama sort de la ville par une porte, nous la nommerons : "porte de Gōtama", et s'il traverse la rivière par un gué, nous le nommerons : "gué de Gōtama" ». Alors, la porte par laquelle le Bienheureux sortit de la ville, fut nommée "porte de Gōtama".²⁹

Le Bienheureux alla à la rivière Gaṅgā³⁰. En ce temps-là, la rivière Gaṅgā était pleine jusqu'au niveau des quais, de telle sorte que les corbeaux pouvaient y boire [tout en restant sur les branches d'arbres]. Pour traverser le fleuve, certains cherchaient des bateaux, d'autres des radeaux, d'autres encore préparaient des bacs. Tout comme un homme fort étend son bras plié ou plie son bras étendu, le Bienheureux, avec le groupe de bhikkhus, en disparaissant de cette rive de la Gaṅgā, se présenta sur l'autre rive.³¹ Alors, le Bienheureux vit certaines personnes qui cherchaient des bateaux, d'autres qui cherchaient des radeaux et d'autres encore qui préparaient des bacs afin d'aller sur l'autre rive. L'ayant vu, il s'exprima ainsi :

« Ceux qui traversent le [grand] courant de la "soif" *
 ayant bâti un pont [dit « noble voie],
 évitant des mares, arrivent au *nibbāna* *.
 Tandis que les gens fabriquent des radeaux
 pour traverser ce petit cours d'eau,
 les sages, qui avaient déjà traversé le grand courant de la soif
 ont traversé facilement ce petit fleuve³² . »

29. Bien entendu, il n'y avait pas encore de ville pour pouvoir parler de portes de la ville. Cependant, les ministres avaient déjà planifié la ville éventuelle. D'ailleurs, sur place il y avait toujours le village appelé Pātali-gāma. On peut donc penser que la porte du village par laquelle le Bouddha était sorti fut nommée la "porte de Gōtama".

30. La Gaṅgā est la rivière connue en français sous le nom de Gange.

31. Contrairement à ce que certains savants pensent, par ce miracle, les compilateurs du *Mahā-Parinibbāna-sutta* ne tentent pas de diviner le Bouddha, mais tout simplement de montrer la capacité qu'il avait de faire des miracles. De toute façon, les textes canoniques affirment que toute personne qui a développé sérieusement les quatre bases de puissance surnaturelle [dans le domaine de la concentration mentale, 1. l'intention (*chanda*), 2. la pensée (*citta*), 3. l'effort énergétique (*virīya*), 4. l'investigation (*vimāṅsā*)], est capable de faire des miracles. En tout cas le fait de traverser la rivière sans l'aide d'un bateau ou d'un radeau était très symbolique, comme le montre le verset mentionné après l'incident.

32. La même expression se trouve également dans : S. V, 43 ; A. II, 1 ; Sn. v. 21 ; Ud. 90 ; Vin. I, 230.

II

Le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez, ô Ānanda, allons à Kōṭi-gāma. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus, se dirigea vers Kōṭi-gāma. Y étant arrivé, et séjournant à Kōṭi-gāma, il s'adressa aux bhikkhus et dit : « C'est à cause de l'incompréhension et de l'inconnaissance des Quatre Nobles Vérités que, vous et moi, nous avons couru, nous avons marché sur le long chemin [du *sansāra**]. Quelles sont ces quatre [Nobles Vérités] ? C'est à cause de l'incompréhension et de la non-connaissance de la Noble Vérité de *dukkha** que, vous et moi, nous avons couru, nous avons marché sur le long chemin [du *sansāra*]. C'est à cause de l'incompréhension et de la non-connaissance de la Noble Vérité de l'origine de *dukkha* que, vous et moi, nous avons couru, nous avons marché sur le long chemin [du *sansāra*]. C'est à cause de l'incompréhension et de la non-connaissance de la Noble Vérité de la cessation de *dukkha* que, vous et moi, nous avons couru, nous avons marché sur le long chemin [du *sansāra*]. C'est à cause de l'incompréhension et de la non-connaissance de la Noble Vérité du chemin conduisant à la cessation de *dukkha* que, vous et moi, nous avons couru, nous avons marché sur le long chemin [du *sansāra*].³³ Cependant, ô bhikkhus, la Noble Vérité de *dukkha* a été comprise et elle a été connue ; la Noble Vérité de l'origine de *dukkha* a été comprise et elle a été connue ; la Noble Vérité de la cessation de *dukkha* a été comprise et elle a été connue ; la Noble Vérité du chemin conduisant à la cessation de *dukkha* a été comprise et elle a été connue ; la Noble Vérité du chemin conduisant à la cessation de *dukkha* a été comprise et elle a été connue. Alors, la "soif" de l'existence a été déracinée, le support de l'existence a été épuisé. Il n'y aura plus de redevenir. » Après avoir parlé ainsi, le Maître s'exprima :

33. C'est dans le *Dhammacakkappavattana-sutta* (S. V, 420-424) que le Bouddha a parlé pour la première fois, de ces Quatre Nobles Vérités*. Dès lors, ces quatre vérités devinrent la doctrine centrale de son message. Dans de nombreux sermons il a parlé de ces quatre thèmes. Dans certains sermons, il a précisé : « Je ne parle que de ces deux choses : *dukkha** et la cessation de *dukkha*. » Cf. M. I, 140 ; S. III, 119.

« Sans voir selon la réalité les Quatre Nobles Vérités,
On a cheminé sur cette longue route de naissance en naissance.
Désormais, elles sont vues,
Le support de l'existence est complètement détruit.
*Dukkha** est déraciné, et il n'y a plus de redevenir. »³⁴

Pendant son séjour à Kōṭi-gāma, le Bienheureux prêcha aussi la Doctrine à une grande foule de bhikkhus, de cette façon : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la sagesse. La concentration mentale devient un résultat important, un avantage important, lorsqu'elle est développée avec la maîtrise des sens. La sagesse devient un résultat important et un avantage important lorsqu'elle est développée avec la concentration mentale. La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques*, c'est-à-dire, l'écoulement mental toxique dit "désir", l'écoulement mental toxique dit "devenir", l'écoulement mental toxique dit "opinions" et l'écoulement mental toxique dit "ignorance". »

Après avoir séjourné à Kōṭi-gāma aussi longtemps qu'il le voulait, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez Ānanda, allons à Nādikā. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus, se dirigea vers Nādikā. Y étant arrivé, il y demeura dans l'auberge aux briques.³⁵ En ce temps là, l'Āyasmanta Ānanda s'approcha du Bienheureux. S'étant approché il lui rendit hommage, puis s'assit à

34 . Cf. S. V, 431 ; Vin. I, 231. Une exclamation semblable dans le *Dhammapada* :

« A travers d'innombrables naissances
J'ai couru dans le *sansāra**,
En cherchant en vain le bâtisseur de la maison.
La naissance répétée est pleine de souffrance.

O bâtisseur de la maison, vous êtes vus !
Vous ne pouvez plus construire la maison.
Toutes les poutres ont été cassées.
Le faite a été brisé.

La pensée a atteint l'état sans conditions*.
L'extinction de la soif a été atteinte. » - Dhap. vv. 153-154.

35 . Presque tous les autres bâtiments étaient en bois, cette salle construite en briques fut appelée *Gīṇjakāvasatha* (la maison aux briques). Selon le Commentaire, c'était un hôtel pour les voyageurs.

l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit : « Bienheureux, à Nādikā, un bhikkhu nommé Sālha est mort. Où est-il allé ? Quel est son avenir ? Une bhikkhunī nommée Nandā est morte. Où est-elle allée ? Quel est son avenir ? Un disciple laïc nommé Sudatta est mort. Où est-il arrivé ? Quel est son avenir ? Une disciple laïque nommée Sujātā est morte. Où est-elle allée ? Quel est son avenir ? Toujours à Nādikā, les disciples laïcs comme Kakudha, Kālinga, Nikata, Kaṭṭissabha, Tuṭṭha, Santuṭṭha, Bhadda et Subhadda, sont morts. Où sont-ils allés ? Quel est leur avenir ? »³⁶

Le Bienheureux répondit : « Le bhikkhu Sālha, ô Ānanda, avait déjà atteint la libération de la pensée et la libération par la haute sagesse, à la suite de la destruction de ses souillures mentales et au moyen de sa propre connaissance surhumaine, à tel point qu'il était déjà en mesure [avant sa disparition], d'entrer et de demeurer dans ces états mentaux dépourvus de souillures³⁷. La bhikkhunī Nandā, ô Ānanda, avait détruit les cinq liens inférieurs* et, par conséquent [après sa disparition], elle a eu une naissance spontanée, et elle atteindra le *parinibbāna**, là où elle est née, car elle n'est plus soumise à la nécessité de revenir en ce monde³⁸. Quant au disciple laïc Sudatta, ô Ānanda, il avait détruit trois liens inférieurs. Il a aussi réduit l'avidité, l'aversion et l'illusion, ainsi était Sakadāgāmin*, il reviendra seulement une fois ici-bas et, ensuite, atteindra la cessation de *dukkha**. La disciple laïque nommée la dame Sujātā, ô Ānanda, avait détruit trois liens, ainsi a-t-elle atteint l'étape Sōtāpatti*, et ne renaîtra plus dans une existence malheureuse, elle est destinée à atteindre l'Éveil parfait. Quant aux disciples laïcs Kakudha, Kālinga, Nikata, Katissabha, Tuṭṭha, Santuṭṭha, Bhadda et Subhadda, ô Ānanda, ils avaient détruit les cinq liens inférieurs* et, par conséquent, sont nés dans une existence spontanée d'où ils ne reviendront plus, mais là-

36. Le *Janavasabha-sutta* (D. II, 200-214) rapporte une autre discussion entre le Bouddha et Ānanda, concernant les morts.

37. Cette phrase est employée dans les Écritures canoniques pour désigner l'état d'Arahant*.

38. Cela signifie que la bhikkhunī Nandā était un *Anāgāmin**. A propos des bhikkhunis qui ont atteint l'état d'Arahant, le *Majjhima-nikāya* mentionne : « Il y a non seulement une centaine, deux, trois, quatre ou cinq cents, mais un très grand nombre de moniales ayant atteint la libération de la pensée et la libération par la haute sagesse, à la suite de la destruction de leurs souillures mentales et au moyen de leur propre connaissance surhumaine, à tel point qu'elles sont en mesure, dans cette vie même, d'entrer et de demeurer dans ces états mentaux dépourvus de souillures. (...) ». M. I, 490.

bas, ils atteindront le *parinibbāna**. Ô Ānanda, plus de quatre-vingt-dix disciples laïcs qui sont morts à Nādikā étaient des gens qui avaient détruit les trois liens inférieurs et ils avaient réduit en eux l'avidité, l'aversion et l'illusion. Par conséquent, ils étaient des Sakadāgāmins*, ne reviendront en ce monde qu'une fois et, ici-bas, ils atteindront la cessation de *dukkha*. Ô Ānanda, plus de cinq cents disciples laïcs qui sont morts à Nādikā étaient des gens ayant détruit complètement les trois liens et ainsi, étant des sōtapānnās* ils n'arriveront plus à une existence malheureuse. Ils sont destinés à atteindre la compréhension parfaite.

« Il n'y a rien de surprenant, ô Ānanda, à ce qu'un être humain soit mort. Mais lorsque tel ou tel être humain est mort, si quelqu'un vient ici et s'il interroge le Tathāgata* à propos de la destinée de chaque individu, cela sera une fatigue pour le Tathāgata. C'est pourquoi je vous expliquerai un moyen doctrinal pour le savoir et ce moyen est appelé le "miroir de la doctrine". Le disciple noble (*ariya-sāvaka*)³⁹ qui possède ce "miroir doctrinal" peut lui-même, s'il le veut, prédire son avenir, en disant : "Pour moi, il n'y aura plus d'état infernal, plus d'existence dans le royaume des animaux, plus d'existence dans le monde des revenants affamés, plus d'existence malheureuse, plus de destination malheureuse, plus d'existence inférieure. J'atteins l'étape Sōtāpatti, je ne suis donc plus destiné aux états inférieurs, mais à la compréhension parfaite."

« Quel est ô Ānanda, ce "miroir doctrinal", ce moyen doctrinal par lequel le disciple noble peut lui-même s'il le veut prédire son avenir, en disant : "Pour moi, il n'y aura plus d'existence malheureuse, plus d'existence dans le royaume des animaux, (...), plus d'existence inférieure. J'atteins l'étape sōtāpatti, je ne suis plus destiné aux états inférieurs, mais à l'Éveil parfait." ? Dans ce cas, ô Ānanda, le noble disciple est un être pourvu d'une confiance claire en Bouddha, et il se dit : « le Bienheureux est l'Arahant parfaitement et pleinement éveillé, parfait en sagesse et en conduite, le Sublime, le Connaisseur des

39. Certains savants traduisent l'expression *ariya-sāvaka* par disciple saint. A mon avis, c'est une traduction incorrecte. L'adjectif *ariya* ne désigne pas la sainteté au sens théiste, mais une irréprochabilité, honorabilité, respectabilité. De plus, dans le contexte de la spiritualité bouddhiste, cet adjectif désigne une certaine supériorité morale. Dans les textes pâlis, l'expression *ariya-sāvaka* est employée souvent pour désigner les disciples laïcs qui ont atteint au moins l'étape de sōtāpatti*.

mondes, l'Incomparable guide des êtres qui doivent être guidés, l'Instructeur des dieux et des humains, le Bouddha, le Bienheureux. »⁴⁰ Aussi, le disciple noble est-il un être pourvu d'une confiance claire en la Doctrine (*dhamma*)* et il se dit : « Bien exposée par le Bienheureux est la Doctrine, donnant des résultats ici même, immédiate, invitant à la comprendre, conduisant à la perfection, compréhensible par les sages empiriquement ». Aussi, le disciple noble est un être pourvu d'une confiance claire en la Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*)⁴¹, et il se dit : « La Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite droite, La Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite correcte, la Communauté des disciples du Bienheureux est de conduite bienséante ; ce sont en effet les quatre paires d'êtres, les huit êtres⁴². Telle est la Communauté des disciples du Bienheureux, digne des offrandes, digne de l'hospitalité, digne des dons et digne de respect : le plus grand champ de mérites pour le monde. » En outre, le disciple noble est pourvu d'une moralité aimée par les êtres nobles, une moralité qui est ferme, non transgressée, non violée, non affaiblie, sans taches, qui donne la liberté, qui est louée par les sages, sans une arrière-pensée [pour accumuler les mérites], et qui est destinée à la concentration de la pensée.

« Cela est, ô Ānanda le "miroir doctrinal", le moyen doctrinal par lequel le disciple noble peut lui-même prédire son avenir, s'il le veut, en disant : "pour moi, il n'y aura plus d'un état infernal, plus d'existence dans le royaume des animaux, plus d'existence dans le monde des esprits affamés, plus d'existence malheureuse, plus de destination malheureuse, plus d'existence inférieure. J'atteins l'étape

40. « *Iti pi sō bhagavā arahaṃ sammā-sambuddhō vijjācaraṇa sampannō sugatō lōkavidū anuttarō purisadhamma sārathī satthā devamanussānaṃ buddhō bhagavā'ti* ». C'est la formule la plus répandue pour désigner les neuf qualités du Bouddha. Elle se trouve dans d'innombrables endroits du Corpus canonique : D. I, 87, 110, 127-128, 235 ; M. I, 37, 290, 344, 401, 412, 502 ; II, 130, etc.

41. La Communauté des disciples (*sāvaka saṅgha*) est constituée par les quatre groupes de disciples : les bhikkhus, les bhikkhunīs, les disciples laïcs hommes et femmes (*upāsakā* et *upāsikā*) qui appartiennent aux quatre paires d'êtres. Cf. note 42.

42. Les quatre paires d'êtres (les huit êtres) : 1-2. celui (ou celle) qui est dans la voie d'étape de Sōtāpatti* et celui (ou celle) qui est arrivé au résultat de cette étape. 3-4. celui (ou celle) qui est dans la voie d'étape de Sakadāgāmi* et celui (ou celle) qui est arrivé au résultat de cette étape. 5-6. celui (ou celle) qui est dans la voie d'étape d'Anāgāmi* et celui (ou celle) qui est arrivé au résultat de cette étape. 7-8. celui (ou celle) qui est dans la voie d'état d'Arahant* et celui (ou celle) qui est arrivé à cet état.

sotāpatti, je ne suis plus destiné aux états inférieurs, mais à la compréhension parfaite.”»

Pendant son séjour à l'auberge aux briques, à Nādikā aussi, le Bienheureux prêcha la Doctrine à une grande foule de bhikkhus, de cette façon : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la sagesse. La concentration mentale devient un résultat important, un avantage important, lorsqu'elle est développée avec la maîtrise des sens. La sagesse devient un résultat important et un avantage important lorsqu'elle est développée avec la concentration mentale. La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques, c'est-à-dire, l'écoulement mental toxique dit “désir”, l'écoulement mental toxique dit “devenir”, l'écoulement mental toxique dit “opinions” et l'écoulement mental toxique dit “ignorance”. »

Après avoir séjourné à Nādikā aussi longtemps qu'il le voulait, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez ô Ānanda, allons à Vesāli. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda

Le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus, se dirigea vers Vesāli. Y étant arrivé, il y demeura au bois d'Ambapālī. Alors, il s'adressa aux bhikkhus : « Ô bhikkhus, qu'un bhikkhu soit pourvu d'attention, qu'il soit parfaitement conscient. Cela est notre conseil pour vous [tous]. Comment un bhikkhu est-il pourvu d'attention ? En ce qui concerne cela, ô bhikkhus, un bhikkhu est quelqu'un qui demeure en observant le corps selon le fonctionnement du corps. Cette introspection est présente à lui uniquement pour la connaissance, uniquement pour la réflexion, et il demeure dans le monde, attentif, discipliné, sans convoitise et sans aversion. De même, ô bhikkhus, le bhikkhu est quelqu'un qui demeure en observant les sensations selon le fonctionnement des sensations. Cette introspection est présente à lui, uniquement pour la connaissance, uniquement pour la réflexion, et il demeure dans le monde, attentif, discipliné, sans convoitise et sans aversion. De même, ô bhikkhus, dans ce cas, un bhikkhu est quelqu'un qui demeure en observant la pensée selon le fonctionnement de la pensée. Cette introspection est présente à lui, uniquement pour la connaissance, uniquement pour la réflexion, et il demeure dans le monde, attentif, discipliné, sans convoitise et sans aversion. De même, ô bhikkhus, le bhikkhu est quelqu'un qui

demeure en observant les objets mentaux selon le fonctionnement des objets mentaux. Cette introspection est présente à lui, uniquement pour la connaissance, uniquement pour la réflexion, et il demeure dans le monde, attentif, discipliné, sans convoitise et sans aversion. Comment, ô bhikkhus, un bhikkhu demeure-t-il parfaitement conscient ? En ce qui concerne cela, ô bhikkhus, allant ou revenant, il en est parfaitement conscient ; regardant devant ou autour de lui, il en est parfaitement conscient ; étendant ou repliant ses membres, il est parfaitement conscient ; portant son *saṅghāṭi cīvara*⁴³ * ou son bol à aumône, il en est parfaitement conscient ; mangeant, buvant, mastiquant, goûtant, il en est parfaitement conscient ; déféquant, urinant, il en est parfaitement conscient ; marchant, étant debout, s'asseyant, s'endormant, s'éveillant, parlant, se taisant, il en est parfaitement conscient⁴⁴. C'est de cette façon, ô bhikkhus, qu'un bhikkhu demeure parfaitement conscient. Qu'un bhikkhu soit pourvu d'attention. Qu'il soit pleinement conscient. C'est notre conseil pour vous [tous]. »⁴⁵

En ce temps-là, la courtisane Ambapālī⁴⁶ apprit que le Bienheureux était arrivé à Vesālī et demeurait désormais dans le bois des manguiers dont elle était propriétaire. Alors, elle ordonna d'atteler plusieurs chars et elle-même monta dans l'un des meilleurs. Puis, sortant de Vesālī, elle se dirigea vers son propre bois. Allant en char aussi loin que possible, elle marcha ensuite jusqu'à l'endroit où se trouvait le Bienheureux. S'étant approché de lui, elle lui rendit hom-

43. Le vêtement à doublure utilisable comme manteau.

44. Ainsi, le Bouddha aborde les quatre bases de l'attention (*cattārō satipaṭṭhānā*)* qui sont mentionnées dans plusieurs sermons (D. II, 83-100 ; 290 ; III, 101, 127, 221 ; M. I, 56, 339 ; II, 11 ; III, 248-252. A. II, 218 ; III, 12, 142, IV, 125, IV, 457-461, V, 175, S. III, 96, 153 ; IV, 360, 363 ; V, 9, 166), notamment dans le *Mahā-Satipaṭṭhāna-sutta* (D. II, 290-315). Cf. *infra* p. 52.

45. Cet épisode concernant l'arrivée du Bouddha à Vesālī est aussi rapporté dans le *Samyutta-nikāya* (S. IV, 211).

46. Ambapālī était la plus belle femme du pays des Vajjins. Quand elle était jeune fille, de nombreux princes du pays et même des autres pays tombèrent amoureux d'elle et des querelles violentes naquirent entre eux. Ces conflits se transformèrent en conflit politique et, afin de le résoudre, les dirigeants du pays des Vajjins nommèrent Ambapālī la courtisane principale du pays. Des aristocrates et des hommes d'affaires la fréquentaient. Rapidement, elle devint une femme riche et influente. Elle possédait une propriété importante (un bois des manguiers, par exemple) près de la ville de Vesālī (Vin. I, 231-233). Selon le *Therīgathā Aṭṭhakathā*, son fils unique, Vimala Koṇḍañña, s'était déjà converti au bouddhisme et était devenu un disciple religieux du Bouddha. Le Prix Nobel Hermann Hesse (1877-1962) semble avoir été inspiré par l'histoire d'Ambapālī pour broser l'image de la courtisane Kamalā dans son ouvrage intitulé *Siddhartha*.

mage, puis s'assit à l'écart sur un côté. Lorsqu'elle fut assise à l'écart sur un côté, le Bienheureux, en parlant de la Doctrine, l'instruisit, l'encouragea, lui donna l'enthousiasme et lui rendit la joie.

Alors, la courtisane Ambapālī étant instruite, étant encouragée, étant enthousiasmée, étant réjouie par la parole du Bienheureux, lui dit : « Que le Vénéré accepte de venir demain chez moi pour le repas, avec le groupe de bhikkhus. »

Le Bienheureux accepta l'invitation par son silence.

Sachant que le Bienheureux avait accepté son invitation, la courtisane Ambapālī se leva de son siège et lui rendit hommage, puis en lui faisant la circumambulation*, s'en alla.

En ce temps-là, les Licchavins⁴⁷ de Vesālī apprirent que le Bienheureux était arrivé à Vesālī et qu'il demeurerait à ce moment au bois de manguiers d'Ambapālī. Alors ils ordonnèrent d'atteler de beaux chars et eux-mêmes montèrent dans l'un de ces beaux chars et, sortirent de Vesālī.

Parmi ces Licchavins, certains étaient en bleu, habillés de vêtements bleus, et avec des maquillages bleus ; certains étaient en jaune, habillés de vêtements jaunes et avec des maquillages jaunes ; certains étaient en rouge, habillés de vêtements rouges et avec des maquillages rouges ; certains étaient en blanc, habillés de vêtements blancs, avec des maquillages blancs.

[Sur la route, la courtisane Ambapālī vit les chars des Licchavins de Vesālī]

La courtisane Ambapālī dirigea alors ses chars sur ceux des Licchavins, de façon à ce qu'ils se heurtent essieux contre essieux, roues contre roues, jougs contre jougs⁴⁸.

[Bien étonnés] les Licchavins dirent à la courtisane Ambapālī : « Aujourd'hui, toi, ô Ambapālī, comment diriges-tu tes chars sur les chars des Licchavins de façon à ce qu'ils se heurtent essieux contre essieux, roues contre roues, jougs contre jougs ? »

Elle répondit : « Ô fils de notables⁴⁹, je viens d'inviter le Bienheureux à venir avec les bhikkhus demain chez moi pour le repas. »

47 . Les princes républicains du pays des Vajjins.

48 . Ainsi, nous assistons à l'un des plus anciens accidents de voiture !

49 . Fils de notables (*ayya-puttā*), une appellation pour s'adresser aux gens de l'aristocratie ; dans la vie familiale, l'épouse emploie cette expression pour s'adresser à son époux.

Les Licchavins dirent : « Donne-nous, ô Ambapālī, la chance d'inviter le Bienheureux au déjeuner de demain. Nous t'offrons cent milles pièces. »

Ambapālī dit : « Ô fils des notables, même si vous me donniez la ville de Vesālī avec tout son territoire, je n'abandonnerais pas la chance d'offrir cet honorable repas. »

Alors, les Licchavins firent claquer leurs doigts en disant : « Vraiment, nous sommes vaincus par cette fille de mangues ! Vraiment, nous sommes vaincus par cette fille de mangues ! ».

[Après cet incident inattendu, les Licchavins se dirigèrent vers le bois des manguiers.] De loin, le Bienheureux vit les Licchavins venir vers lui. Il s'adressa aux bhikkhus et dit : « Ô Bhikkhus, parmi vous, ceux qui n'ont pas encore vu les divinités du Tāvātimsa doivent regarder ce groupe de Licchavins qui sont semblables aux divinités de Tāvātimsa. Regardez bien ce groupe de Licchavins et comparez-le aux divinités de Tāvātimsa. »

Les Licchavins, en allant avec leurs chars aussi loin que possible, arrivèrent à pied à l'endroit où se trouvait le Bienheureux. S'étant approché de lui, ils lui rendirent hommage, puis s'assirent à l'écart sur un côté. Lorsqu'ils furent assis à l'écart sur un côté, le Bienheureux en parlant de la doctrine les instruisit, les encouragea, leur donna enthousiasme et leur rendit la joie.

Alors, les Licchavins étant instruits, étant encouragés, étant enthousiasmés, étant réjouis par la parole du Bienheureux, lui dirent : « Que le Bienheureux accepte de venir demain chez nous pour le repas, avec le groupe de bhikkhus. »

Le Bienheureux répondit : « Ô Licchavins, pour demain, j'ai déjà accepté d'aller pour le repas chez la courtisane Ambapālī, avec le groupe de bhikkhus. »

Alors, les Licchavins firent claquer leurs doigts en disant : « Vraiment, nous sommes vaincus par cette femme ! Vraiment nous sommes vaincus par cette femme ! »

Puis, ayant accepté la parole du Bienheureux avec contentement, les Licchavins se levèrent de leurs sièges, lui rendirent hommage en lui faisant la circumambulation*, et s'en allèrent.

Pendant ce temps-là, la courtisane Ambapālī, à la fin de la nuit,⁵⁰ fit préparer les choses les meilleures pour manger et pour boire. Elle fit ensuite informer le Bienheureux : « Ô Vénéré, le temps est arrivé, le repas est préparé. » Alors, le Bienheureux, avant midi, étant habillé, prit son *cīvara* et son bol à aumône, se rendit avec le groupe de bhikkhus à la maison de la courtisane Ambapālī et s’assit sur le siège déjà préparé à son intention. La courtisane Ambapālī servit alors de ses propres mains les choses les meilleures pour manger et pour boire au Bienheureux et au groupe de bhikkhus.

Lorsque le Bienheureux eut fini de manger, lorsqu’il eut ôté sa main du bol à aumône, la courtisane Ambapālī s’assit sur un siège inférieur à l’écart sur un côté*. S’étant assise à l’écart sur un côté, elle dit : « Ô Vénéré, je donne mon bois de manguiers à la communauté de bhikkhus dont le Bienheureux est la tête. »

Le Bienheureux accepta le bois. Ensuite, en parlant de la Doctrine, le Bienheureux instruisit la courtisane Ambapālī, il l’encouragea, lui donna l’enthousiasme, lui rendit joie, puis se leva de son siège et s’en alla⁵¹.

Pendant son séjour au bois d’Ambapālī auprès de Vesāli, le Bienheureux prêcha aussi la Doctrine à une grande foule de bhikkhus, de cette façon : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la sagesse. La concentration mentale devient un résultat important, un avantage important, lorsqu’elle est développée avec la maîtrise des sens. La sagesse devient un résultat important et un avantage important lorsqu’elle est développée avec la concentration mentale. La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques*, c’est-à-dire, l’écoulement mental toxique dit “désir”, l’écoulement mental toxique dit “devenir”, l’écoulement mental toxique dit “opinions” et l’écoulement mental toxique dit “ignorance”. »

Après avoir séjourné auprès de Vesāli, dans le bois d’Ambapālī aussi longtemps qu’il le voulait, le Bienheureux s’adressa à l’Āyasmanta Ānanda : « Venez Ānanda, allons à Beḷuva-gāma. »

« Oui, Vénéré », répondit l’Āyasmanta Ānanda.

50. C’est-à-dire le lendemain matin.

51. Cet épisode concernant la rencontre entre le Bouddha et Ambapālī est aussi rapporté dans le *Vinaya-piṭaka* (Vin. I, 231-233).

Puis, avec un groupe important de bhikkhus, le Bienheureux se dirigea vers Beḷuva-gāma. Y étant arrivé, et demeurant à Beḷuva-gāma, il s'adressa aux bhikkhus : « Ô Bhikkhus, que chacun de vous s'installe autour de Vesāli, dans les lieux où se trouvent ses amis, ses connaissances, ses compagnons et commence sa retraite de saison des pluies. Quant à moi, je commence le séjour de la saison des pluies à Beḷuva-gāma⁵². »

« Oui, Vénéré », répondirent ces bhikkhus. Puis ils s'installèrent autour de Vesāli, dans les lieux où se trouvaient leurs amis, leurs connaissances, leurs compagnons, et ils commencèrent leur retraite de saison des pluies. Le Bienheureux commença son séjour de la saison des pluies à Beḷuva-gāma⁵³.

Lorsque le Bienheureux commença son séjour de saison des pluies, il fut gravement atteint par une maladie et les douleurs furent extrêmement fortes et mortelles⁵⁴. Pourtant, étant attentif et pleinement conscient, le Bienheureux supporta les douleurs avec sérénité. Il lui vint cette idée : il n'est pas convenable d'atteindre le *parinibbāna* (cessation complète)* sans prévenir ses proches assistants et sans parler à la communauté des bhikkhus. Alors, il faut que je réprime cette maladie par l'effort, et il faut que je demeure en ayant conforté les dispositions à vivre. Ensuite, le Bienheureux, ayant réprimé la maladie par l'effort, demeura, en ayant conforté les dispositions à vivre. La maladie du Bienheureux alors s'estompa.

Peu de temps après que le Bienheureux eut retrouvé la santé, un jour, étant sorti de sa cellule de malade, il était assis sur un siège⁵⁵ préparé dans la cour. L'Āyasmanta Ānanda alors s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage et s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit : « Je vois, Vénéré, que vous êtes à l'aise. Je vois que vous allez bien. Mais,

52. Cet ordre montre que quelque chose d'anormal s'était produit. Bien que le texte n'en dise rien, il y avait très probablement, à ce moment-là, un manque de nourriture ou une autre difficulté.

53. L'épisode qui commence ainsi est rapporté également dans le *Samyutta-nikāya* (S. V, 152-154 ; 164-165).

54. Les textes ne précisent pas quelle était la maladie du Bienheureux. Selon la tradition, à ce moment-là, il avait quatre-vingts ans.

55. Une siège (*āsana*) ne signifie pas toujours une chaise ou un fauteuil ou un banc, c'était parfois simplement une natte, ou une étoffe mise sur une pierre plate dans la cour ou au pied d'un arbre, qui étaient aussi considérées comme « siège préparé ».

quand j'ai vu que vous étiez tombé malade, mon corps devint faible comme une liane ; Pour moi les directions n'étaient pas claires et tout était obscur pour moi. Pourtant, je me consolais en me disant que le Bienheureux n'atteindrait pas le *parinibbāna* avant d'avoir donné quelques instructions à la communauté des bhikkhus. »

Le Bienheureux dit : « Qu'attendez-vous encore de moi, ô Ānanda, pour la communauté des bhikkhus ? J'ai enseigné la Doctrine sans faire aucune distinction entre l'ésotérique et l'exotérique⁵⁶. Dans les enseignements du Tathāgata*, ô Ānanda, il n'y a rien de semblable au poing fermé du maître⁵⁷. Si quelqu'un pense qu'il dirige la communauté des bhikkhus, ou bien si quelqu'un pense que la communauté des bhikkhus dépend de lui, alors c'est lui qui doit donner quelques instructions à la communauté. Pourtant, ô Ānanda, chez le Tathāgata ne vient pas cette idée "je dirige la communauté des bhikkhus" ou bien celle de "la communauté de bhikkhus dépend de moi". Alors pour quelle raison, ô Ānanda, le Tathāgata lui donnerait-il quelque instruction ? Moi, ô Ānanda, je suis usé, âgé, vieux et chargé d'années. Je suis arrivé à la fin de mes jours. Je suis âgé de quatre-vingts ans⁵⁸. Tout comme, ô Ānanda, un vieux char ne peut continuer à servir qu'à grand renfort de courroies, je perçois que le corps du Tathāgata ne peut marcher qu'à l'aide de soins. C'est seulement quand le Tathāgata, sans attention à aucune image mentale, demeure dans la "concentration mentale dépourvue de tout signe indicatif"⁵⁹ dans laquelle toute sensation a cessé d'exister, c'est seulement alors que le corps du Tathāgata est à l'aise. Demeurez donc, ô Ānanda, en faisant de vous-même votre île ; demeurez faisant de vous-même votre

56. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de doctrine ésotérique dans son enseignement.

57. Dans le système d'éducation brahmanique, il y avait toujours des points jalousement gardés par les maîtres. Parfois, ces points spéciaux furent révélés seulement aux élèves favoris, ou bien aux élèves qui avaient servi les maîtres pendant de longues années.

58. Dans le *Mahā-Sihanāda-sutta* (M. I, 82) aussi le Bouddha rappelle qu'il a atteint quatre-vingts ans.

59. *Animitta-cetō-samādhī* (la concentration mentale dépourvue de tout signe indicatif) : Dans cet état mental, la perception n'est pas nécessairement absente. (Cf. *infra* p. 86, note. 133). Cet *Animitta-cetō-samādhī* ne doit pas être confondu avec le recueillement dit *saññāvedayita-nirōdha-samāpatti* (le recueillement de cessation des sensations et des perceptions) mentionné dans divers passages canoniques (D. II, 112 ; M. III, 109 ; S. IV, 268). L' *Udāna* (p. 27 ; cf. S. I. 199) parle d'un recueillement nommé *Aneñja samādhī* dans lequel le Bouddha demeurait de temps en temps.

refuge, mais de personne d'autre⁶⁰. Demeurez en faisant de la Doctrine votre île ; demeurez en faisant de la Doctrine votre refuge, mais de rien d'autre. Comment, ô Ānanda, un bhikkhu peut-il être sa propre île ? Comment peut-il demeurer en faisant de lui-même son propre refuge, mais de personne d'autre ? Comment peut-il demeurer en faisant de la Doctrine son propre refuge, mais de rien d'autre ? En ce qui concerne cela, ô Ānanda, le bhikkhu demeure en observant les sensations selon le fonctionnement des sensations. Cette introspection est présente à lui, uniquement pour la connaissance, uniquement pour la réflexion, et il demeure dans le monde, attentif, discipliné, sans convoitise, sans aversion. Aussi, le bhikkhu demeure en observant la pensée selon le fonctionnement de la pensée. Cette introspection est présente à lui, uniquement pour la connaissance, uniquement pour la réflexion, et il demeure dans le monde, attentif, discipliné, sans convoitise, sans aversion. Egalement, le bhikkhu demeure en observant les objets mentaux selon le fonctionnement des objets mentaux. Cette introspection est présente à lui, uniquement pour la connaissance, uniquement pour la réflexion, et il demeure dans le monde, attentif, discipliné, sans convoitise, sans aversion. C'est de cette façon, ô Ānanda, qu'un bhikkhu peut demeurer faisant de lui-même sa propre île, faisant de lui-même son propre refuge, mais de personne d'autre. C'est ainsi qu'il peut demeurer faisant de la Doctrine son refuge, mais de rien d'autre. Ô Ānanda, ceux qui demeureront en faisant d'eux-mêmes leur propre île, en faisant d'eux-mêmes leur propre refuge, mais de personne d'autre, et en faisant de la Doctrine leur refuge, mais de rien d'autre, dès maintenant, ainsi que lorsque je ne serai plus, ces bhikkhus bien disciplinés seront les meilleurs »⁶¹.

60. Cf. Dhap. vv. 236-238.

61. Certains auteurs ont traduit cet énoncé : *atta dīpā viharatha* par « Soyez votre propre lampe » ou « demeurez en prenant le Soi comme lampe ». Ce sont des traductions complètement éronnées. Comme l'a montré Walpola Rahula, ici le terme *dīpa* ne signifie pas « lampe » ni « lumière », mais il désigne « île » (cf. *L'Enseignement du Bouddha*, Paris, 1966, pp. 86-87). En outre dans le context doctrinal du MPS, ce conseil « demeurez en faisant vous-mêmes votre propre île et votre propre refuge » (*atta-dīpā viharatha attasaraṇā*) est synonyme de : « demeurez en faisant de la Doctrine de votre île, de votre refuge » (*dhmma-dīpā viharatha, dhmmasaraṇā*). Finalement, le fait de demeurer en faisant de lui-même sa propre île et en faisant lui-même son propre refuge et aussi le fait de demeurer en faisant de la Doctrine son refuge n'est autre que le fait de pratiquer les quatre bases de l'attention*.

III

Le Bienheureux, s'étant habillé de bon matin prit son *cīvara*⁶² et son bol à aumône, entra dans la ville de Vesāli pour recevoir sa nourriture. Après avoir terminé sa tournée d'aumône, après avoir achevé son repas, dans l'après-midi, il s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Prenez, ô Ānanda, une natte⁶³. Allons à Cāpāla-cetiya⁶⁴ pour y passer l'après-midi. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda. Puis, ayant pris une natte, il suivit les pas du Bienheureux.

Le Bienheureux arriva à Cāpāla-cetiya. Y étant arrivé, il s'assit sur le siège⁶⁵ préparé à son intention. l'Āyasmanta Ānanda rendit hommage au Bienheureux et s'assit à l'écart sur un côté*. Lorsqu'il se fut assis à l'écart sur un côté, le Bienheureux s'adressa à lui et dit : « Ô Ānanda, Vesāli est une ville charmante. L'Udena-cetiya est un lieu charmant. Le Gōtamaka-cetiya est un lieu charmant. Le Sattamba-cetiya est un lieu charmant. Le Bahuputta-cetiya est un lieu charmant. Le Sārānada-cetiya est un lieu charmant. Le Cāpāla-cetiya est un lieu charmant. Ô Ānanda, si quelqu'un a développé les quatre bases de puissance surnaturelle*, s'il les a bien développées, s'il les a prises comme véhicule, s'il les a prises comme terrain, s'il les a bien pratiquées, s'il les a bien employées, s'il les a bien appliquées, alors il est capable de vivre pendant la durée complète de la vie (le *kappa*)⁶⁶ ou bien pendant une partie du *kappa*. Quant au Tathāgata, ô Ānanda, il a développé ces quatre bases de puissance surnaturelle, il les a bien développées, il les a prises comme véhicule, il les a prises comme terrain, il les a pratiquées, il les a bien employées et il les a bien appliquées. Alors, s'il veut, il est capable de vivre pendant le *kappa*, ou bien pendant une partie du *kappa*.⁶⁷ »

62. Cf. *supra* p. 34, note 21bis.

63. Une natte : c'était une pièce d'étoffe appelée *nisidana* et utilisée seulement pour s'asseoir.

64. Cāpāla-cetiya : un sanctuaire situé près de Vesāli.

65. Cf. *supra* p. 50, note. 55.

66. *Kappa* (skt. *kalpa*) = *āyu kappa* : une durée complète de vie, c'est-à-dire cent vingt ans. Cf. *infra* p. 197.

67. Il est possible qu'un lecteur occidental lisant cette explication du Bouddha, soit étonné et y voit la conduite capricieuse d'un enfant. Il est vrai que la parole attribuée ici au Bouddha est tout à fait contraire à son caractère. Cependant, le lecteur bouddhiste n'est pas surpris par cette

Bien que le Bienheureux ait donné des avertissements d'une façon évidente et bien qu'il ait donné des signaux concrets, l'Āyasmanta Ānanda n'a pas pu les comprendre, et il n'a donc pas prié le Bienheureux en demandant : « Restez, Vénéré Bienheureux, pendant le *Kappa*. Restez, ô Sugata⁶⁸, pendant le *kappa*, pour le bien-être de beaucoup de monde, pour le bonheur de beaucoup de monde, pour la compassion envers le monde, pour l'utilité, pour le bien-être et pour le bonheur des dieux et des humains. » Il n'a pas prié ainsi, comme si sa pensée était complètement possédée par Māra⁶⁹.

Une deuxième fois, le Bienheureux dit : « Ô Ānanda, Vesālī est un lieu charmant. L'Udena-cetiya est un lieu charmant. Le Gōtamaka-cetiya est un lieu charmant. (...) Ô Ānanda, si quelqu'un a développé les quatre bases de puissance surnaturelle, s'il les a bien développées, s'il les a prises comme véhicule, s'il les a prises comme terrain, s'il les a bien pratiquées, s'il les a bien employées, s'il les a bien

parole, car il sait bien comment les conteurs présentent les choses dans des circonstances semblables. Les conteurs veulent que le Bouddha prenne des décisions selon les invitations des autres. S'il a décidé de prêcher la doctrine, c'est en acceptant l'invitation faite par Brahmā Sahampati (M. I, 168 ; S. I, 137 ; Vin. I, 5). S'il a accepté d'établir une Communauté monastique pour les femmes, c'est après avoir accepté l'insistance faite par Ānanda (A. IV, 272-277 ; Vin. II, 253-254). Désormais, les conteurs veulent qu'Ānanda invite le Bouddha à rester pendant la durée complète de la vie. Si non, il va bientôt accepter l'invitation de Māra pour atteindre le *parinibbāna* !

68. Sugata (litt. Bien-venu ; bien arrivé à la destination où sont arrivés les autres Bouddhas) est un épithète tout comme Tathāgata*.

69. Māra = Vasavattī Māra : celui-ci joue dans le bouddhisme le rôle de Satan. (J.W. BOYD, *Satan and Mara, Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden, 1975 ; T.O. LING, *Buddhism and Mythology of Evil*, London, 1962). Sa vie est pleine de bonheur et il est d'ailleurs le chef du domaine de la concupiscence. (B. FRANK, « Amour, colère, couleur : variations sur Aizenmyōō » in *Bouddhisme et cultures locales*, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991 (Éds. F. FUKUI et G. FUSSMAN), EFEO, 1994, pp. 247-271). Tout comme un chef de la mafia qui vit au milieu des plaisirs sensuels et qui rend lui-même la justice, Vasavattī Māra est une sorte de « parrain » céleste, qui essaye constamment de détruire les forces spirituelles du monde. Il règne dans l'état céleste appelé Paranimmita Vasavattī et c'est pourquoi il est appelé Devaputta Māra (Māra-fils-des-dieux = Māra, le prince divin). Māra considère que ceux qui tentent de déraciner le désir, ou de faire de bonnes choses, lui lancent un véritable défi ; c'est pourquoi il place de nombreux obstacles devant le Bouddha et ses disciples (cf. S. I, 128-135). Voir : DPPN, II, 611-620. Il faut noter aussi que le terme Māra est employé dans les textes canoniques (S. III, 195, 198) pour désigner quelques autres phénomènes : les souillures mentales (*kilese māra*) ; la mort (*maccu māra*) ; les agrégats (*khandha māra*). Dans un texte du *Suttanipāta*, les dix bataillons du Māra (*dasa māra-senā*) sont énumérés ainsi : 1. le désir sensuel ; 2. l'attachement ; 3. la faim et la soif ; 4. l'avidité ; 5. la torpeur physique et mentale et la langueur ; 6. la peur ; 7. le doute ; 8. l'hypocrisie et l'orgueil ; 9. le profit matériel, l'éloge et la réputation indûment obtenue ; 10. l'habitude de se vanter et de dénigrer les autres (Sn. vv. 436-438 ; SnA. 528).

appliquées, alors il est capable de vivre pendant la durée complète de la vie (*kappa*) ou bien pendant une partie de la durée de la vie. Quant au Tathāgata, ô Ānanda, il a développé ces quatre bases de puissance surnaturelle, il les a bien développées, il les a prises comme véhicule, il les a prises comme terrain, il les a pratiquées, il les a bien employées et il les a bien appliquées. Alors, s'il veut, il est capable de vivre pendant le *kappa*, ou bien pendant une partie du *kappa*.»

Pour la troisième fois, le Bienheureux dit : « Ô Ānanda, Vesāli est un lieu charmant. L'Udenaka-cetiya est un lieu charmant. Le Gōtamaka-cetiya est un lieu charmant. (...) Ô Ānanda, si quelqu'un a développé les quatre bases de puissance surnaturelle, s'il les a bien développées, s'il les a prises comme véhicule, s'il les a prises comme terrain, s'il les a bien pratiquées, s'il les a bien employées, s'il les a bien appliquées, alors il est capable de vivre pendant le *kappa* ou bien pendant une partie du *kappa*. Quant au Tathāgata, ô Ānanda, il a développé ces quatre bases de puissance surnaturelle, il les a bien développées, il les a prises comme véhicule, il les a prises comme terrain, il les a pratiquées, il les a bien employées et il les a bien appliquées. Alors, s'il veut, il est capable de vivre pendant le *kappa*, ou bien pendant une partie du *kappa*. »

Bien que le Bienheureux ait donné des avertissements d'une façon évidente et bien qu'il ait donné des signaux concrets, l'Āyasmanta Ānanda était incapable de les comprendre, et il n'a donc pas prié le Bienheureux en demandant : « Restez, ô Vénéré Bienheureux pendant le *kappa*. Restez, Sugata, pendant le *kappa*, pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des humains. » Il n'a pas prié ainsi comme si sa pensée était possédée par Māra.

Enfin, le Bienheureux dit à l'Āyasmanta Ānanda : « Vous pouvez vous retirer, ô Ānanda. Faites ce que le temps vous permet. »

« Oui, Vénéré », dit l'Āyasmanta Ānanda. Il se leva de son siège, il lui rendit hommage, puis il lui fit la circumambulation* et s'éloigna. Ensuite, il s'assit au pied d'un arbre qui était situé non loin [de l'endroit où le Bienheureux était lui-même assis].

Peu après le départ de l'Āyasmanta Ānanda, Māra Pāpimā⁷⁰ s'approcha du Bienheureux et resta debout à l'écart sur un côté⁷¹. Se tenant debout à l'écart sur un côté*, il dit alors au Bienheureux : « Que le Vénéré Bienheureux atteigne maintenant le *parinibbāna** ! Que le Sugata atteigne le *parinibbāna* ! Vous, Bienheureux, jadis vous avez prononcé ces paroles : “Ô Pāpimā, je n'atteindrai pas le *parinibbāna*, tant que mes bhikkhus, mes bhikkhunīs, mes disciples laïcs hommes (*upāsakā*) et mes disciples laïques femmes (*upāsikā*) ne seront pas des auditeurs savants, bien disciplinés, intelligents, érudits, possédant bien la Doctrine, tant qu'ils n'auront pas commencé à vivre selon la doctrine, commencé à vivre en harmonie, en suivant la Doctrine et tant qu'ils n'expliqueront, prêcheront, informeront, établiront, clarifieront, analyseront et démontreront la Doctrine après l'avoir apprise chacun auprès de son propre précepteur, et ayant réfuté d'une façon juste les théories fausses soulevées par autrui, et prêcheront merveilleusement la Doctrine en dénonçant ce que l'on doit dénoncer”. Alors, désormais, vos bhikkhus, vos bhikkhunīs, vos disciples laïcs hommes et vos disciples laïques femmes sont des auditeurs savants, bien disciplinés, intelligents, érudits, possédant bien la doctrine, ayant commencé à vivre selon la Doctrine, commencé à vivre en harmonie, en suivant la Doctrine, et ils expliquent, prêchent, informent, établissent, clarifient, analysent et démontrent la Doctrine après l'avoir apprise chacun auprès de son propre précepteur, et ayant réfuté d'une façon juste, les théories fausses soulevées par autrui, et ils prêchent merveilleusement la doctrine en dénonçant ce que l'on doit dénoncer. Que le Vénéré Bienheureux, maintenant, atteigne le *parinibbāna*. Que le Sugata atteigne le *parinibbāna* ! Ô Vénéré, pour le Bienheureux, voici le bon moment pour atteindre le *parinibbāna*. Vous, jadis Bienheureux, vous avez prononcé ces paroles : “Ô Pāpimā, je n'atteindra pas le *parinibbāna*, tant que cette Conduite sublime⁷² ne sera pas prospère,

70. Māra-pāpimā (litt. Māra-le-Malin), une appellation de Vasavatti Māra. Les autres appellations sont Namuci, Kaṇha, Pamatta-bandhu et Pāpa-bandhu. Cf. note 69.

71. La coutume générale est : l'interlocuteur « s'assied à l'écart sur un côté »*. Cependant, lorsque l'interlocuteur est une divinité, celle-ci ne s'assied pas (car, elle ne peut pas s'asseoir), mais elle « reste debout à l'écart sur un côté. »

72. Conduite sublime (*brahma-cariyā*) expression employée ici pour désigner l'ensemble de l'Enseignement du Bouddha qui consiste en trois domaines : la maîtrise des sens (*sīla*), la concentration mentale (*samādhi*) et la haute sagesse (*paññā*). Voir : Glossaire.

opulente, largement répandue, partagée par beaucoup de gens, bien expliquée parmi les dieux et les humains”. Maintenant l’Enseignement du Bienheureux est devenu prospère, opulent, largement répandu, partagé par beaucoup de gens, bien expliqué parmi les dieux et les humains. Alors, que le Vénéré Bienheureux, atteigne le *parinibbāna*. Que le Sugata atteigne le *parinibbāna* ! Vénéré, pour le Bienheureux voici le bon moment pour atteindre le *parinibbāna* .»

Cela étant dit, le Bienheureux dit à Māra Pāpimā : « Ô Pāpimā, ne vous donnez pas cette peine. Sans tarder le *parinibbāna* du Tathāgata* aura lieu. D’ici trois mois, le Tathāgata atteindra le *parinibbāna* .»

Ensuite, à Cāpāla-cetiya, le Bienheureux tout en étant attentif et pleinement conscient, abandonna la composition vitale⁷³ .

Lorsque le Bienheureux abandonna la composition vitale, se produisit un grand tremblement de terre⁷⁴ ; c’était terrifiant et hérissant les poils⁷⁵ ; aussi les tambours des dieux⁷⁶ éclatèrent. A ce moment-là, en sachant le sens de tous ces phénomènes, le Bienheureux s’exprima ainsi :

« Ayant pesé le devenir et la cessation [du devenir]
Le sage a renoncé aux compositions du redevenir.
Etant calme et en introspection,
Il a détruit le redevenir

73 . La composition vitale (*āyu saṅkhāra*) : les facteurs assurant la durée de vie.

74 . Un tremblement de terre terrifiant, mais qui ne fit aucun dégât nulle part !

75 . Terrifiant, hérissant des poils (*bhimsanakō jāmahamsō*) : une expression pâlie pour montrer la situation effrayante, étonnante ou extraordinaire. Par exemple, le sermon intitulé *Mahā-Sihanāda-sutta* (M. I, 68-83) est surnommé une « explication hérissant les poils » (*Jōmahamsanapariyāya*).

76 . “Les tambours des dieux” (*deva-duṇḍubhi*) : Une expression poétique employée pour désigner le tonnerre. Le mot *deva* est employé dans les textes canoniques pour désigner un nuage, notamment dans un contexte concernant les pluies. Le Commentaire du *Dīgha-nikāya* explique clairement que le terme *deva* a cette signification (*devō ’ti meghō* - DA. I, 218). A titre d’exemple, nous pouvons citer les expressions : *devō vassante* (quand il pleut), *devō vassati* (il pleut), etc. (D. I, 74 ; S. I, 65, 154). Dans le langage poétique pâli, le nuage est souvent désigné par le terme *deva* (S. I, 104, 154 ; III, 141 ; IV, 289 ; V, 396, Sn. vv. 18-30, etc.). En outre, dans la croyance populaire, les pluies sont l’œuvre des dieux. Par conséquent, Pajjuna (skt. Parjanya), dieu de la fertilité, est parfois appelé Devarāja. Dans la littérature sanskrite également le nuage est désigné par le terme *deva* comme synonyme du terme *megha*. Le grand poète Kālidāsa termine son fameux poème sanskrit, le *Meghadūta*, en disant : *Mā bhū devaṃ kṣaṇamapica te vidhyutā viprayōgaih* ! : « [Je souhaite], ô nuage, que tu ne te sépares de l’éclair, même pour un petit instant . »

Comme quelqu'un qui détruit son armure
 Dans laquelle il a été enfermé. »

A ce moment-là, l'Āyasmanta Ānanda [qui était tout seul, non loin de l'endroit où se trouvait le Bienheureux] se dit : « Cela est vraiment surprenant, cela est vraiment étrange ! Un grand tremblement de terre ! Un gigantesque tremblement de terre terrifiant et hérissant les poils. Les tambours des dieux ont aussi éclaté. Quelle est la cause, quelle est la raison d'un tel grand tremblement de terre ? »

Ensuite, l'Āyasmanta Ānanda s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté il dit : « Vénéré, cela est vraiment surprenant, cela est vraiment étrange ! Un grand tremblement de terre ! Un gigantesque tremblement de terre terrifiant et hérissant les poils. Les tambours des dieux ont aussi éclaté. Vénéré, quelle est la cause, quelle est la raison d'un tel grand tremblement de terre ? »

Le Bienheureux répondit : « Ô Ānanda, il y a huit raisons pour qu'un grand tremblement de terre se produise. Quelles sont-elles ? La terre, ô Ānanda, est située sur l'eau. L'eau est situé sur l'air. L'air est situé sur l'espace. A un moment donné, une vibration de l'air peut se produire dans l'espace. Lorsqu'il y a une si grande vibration de l'air, alors se produit une vibration de l'eau. Lorsque l'eau vibre, la terre tremble, tremble davantage, se secoue et s'agite violemment. Cela est, ô Ānanda, la première raison de l'arrivée d'un grand tremblement de terre.

« Ensuite, ô Ānanda, supposons qu'il y ait un renonçant ou un brahmane, qui possède la maîtrise de la pensée permettant d'atteindre la capacité de puissance surnaturelle, ou bien une divinité ayant beaucoup de pouvoir. Lorsqu'un tel personnage développe la concentration mentale sur la perception de la terre limitée et sur la perception de l'eau illimitée, alors, à ce moment-là, la terre tremble, tremble davantage, se secoue et s'agite violemment.⁷⁷ Cela est, ô Ānanda, la deuxième raison de l'arrivée d'un grand tremblement de terre.

« En outre, ô Ānanda, lorsqu'un Bōdhisatta, étant sorti de l'état céleste dit Tusita, tout en étant attentif et pleinement conscient, entre

77. En prenant comme objet de réflexion une partie limitée de la terre et aussi une partie illimitée de l'eau. Un tel tremblement de terre prouve la capacité mentale sur la matière.

dans l'utérus de sa future mère, à ce moment-là, la terre tremble, elle tremble davantage, se secoue et s'agite violemment⁷⁸. Cela est, ô Ānanda, la troisième raison de l'arrivée d'un grand tremblement de terre.

« En outre, ô Ānanda, lorsqu'un jour un Bōdhisatta tout en étant attentif et pleinement conscient sort de l'utérus de sa mère, alors, ce jour-là, la terre tremble, tremble davantage, se secoue et s'agite violemment. Cela est, ô Ānanda, la quatrième raison de l'arrivée d'un grand tremblement de terre.

« En outre, ô Ānanda, lorsqu'un jour un Bōdhisatta atteint l'incomparable Éveil parfait, alors, ce jour-là, la terre tremble, tremble davantage, se secoue et s'agite violemment. Cela est, ô Ānanda, la cinquième raison de l'arrivée d'un grand tremblement de terre.

« En outre, ô Ānanda, lorsqu'un jour, un Tathāgata* tourne [pour la première fois] la roue de la Doctrine⁷⁹, alors ce jour-là, la terre tremble, tremble davantage, se secoue et s'agite violemment. Cela est, ô Ānanda, la sixième raison de l'arrivée d'un grand tremblement de terre.

« En outre, ô Ānanda, lorsqu'un jour, un Tathāgata, tout en étant attentif et pleinement conscient abandonne la composition vitale, alors ce jour-là, la terre tremble, tremble davantage, se secoue et s'agite violemment. Cela est, ô Ānanda, la septième raison de l'arrivée d'un grand tremblement de terre.

« En outre, ô Ānanda, lorsqu'un jour, un Tathāgata, tout en étant attentif et pleinement conscient, atteint le *parinibbāna*, alors ce jour-là, la terre tremble, tremble davantage, se secoue et s'agite violemment. Cela est, ô Ānanda, la huitième raison de l'arrivée d'un grand tremblement de terre.

« Telles sont, ô Ānanda, les huit raisons, les huit conditions pour qu'un grand tremblement de terre se produise⁸⁰.

78 . Cela veut dire que, juste avant sa dernière naissance, dans laquelle il devient Bouddha, un bōdhisatta réside dans l'état céleste nommé Tusita, jusqu'à ce que le moment opportune soit venu pour naître dans le monde humain.

79 . Le jour où le Bouddha prononce son premier sermon. Justement, ce sermon est appelé dans les Écritures canoniques par le nom : *Dhammacakkappavattana* (litt. faire tourner la Roue de la Doctrine).

80 . Cet épisode est également rapporté dans l'*Āṅguttara-nikāya* (A. IV, 308-313) ; certains éléments de cet épisode sont rapportés dans le *Samyutta-nikāya* (S. V, 259-263) et dans l'*Udāna* (Ud. pp. 62-64).

« [Je veux vous dire une autre chose]: O Ānanda, il y a huit sortes d'assemblées : les assemblées des khattiyas⁸¹, les assemblées des brahmanes, les assemblées des chefs de famille, les assemblées des renonçants, les assemblées des divinités de Cātummahārājika, les assemblées des divinités de Tāvatisa, les assemblées des Māras et les assemblées des Brahmās. Je sais bien, ô Ānanda, comment je me suis approché de plusieurs centaines d'assemblées de khattiyas, et comment j'étais là, m'étant assis, comment j'ai parlé avec eux et comment j'ai entamé la conversation avec eux. Entouré d'eux, ma couleur était leur couleur, ma voix était leur voix. En parlant de la Doctrine, je les ai instruits, encouragés, je leur ai donné l'enthousiasme, je leur ai rendu la joie. Quand j'ai parlé, ils ne m'ont pas reconnu. Quand j'ai parlé, ils ne savaient pas si c'était un être humain ou bien une divinité. En parlant de la Doctrine, après les avoir instruits, encouragés, leur avoir rendu l'enthousiasme et la joie, lorsque j'eus disparu, ils n'ont pas su si c'était un être humain ou une divinité⁸².

« Je sais bien, ô Ānanda, comment je me suis approché de plusieurs centaines d'assemblées des brahmanes, et comment j'étais là, m'étant assis, comment j'ai parlé avec eux et comment j'ai entamé la conversation avec eux. (...) En parlant de la Doctrine, après les avoir instruits, encouragés (...), lorsque j'eus disparu, ils n'ont pas su si c'était un être humain ou une divinité.

« Je sais bien, ô Ānanda, comment je me suis approché de plusieurs centaines d'assemblées des chefs de famille, et comment j'étais là, m'étant assis, comment j'ai parlé avec eux et comment j'ai entamé la conversation avec eux. (...) En parlant de la doctrine, après les avoir instruits, encouragés (...), lorsque j'eus disparu, ils n'ont pas su si c'était un être humain ou une divinité.

« Je sais bien, ô Ānanda, comment je me suis approché de plusieurs centaines d'assemblées de renonçants, et comment j'étais là m'étant assis, comment j'ai parlé avec eux et comment j'ai entamé la

81. Khattiya (skt. kṣatriya) : les notables, les aristocrates, les membres de la caste royale. Naturellement, les khattiyas étaient des guerriers. Lorsqu'il n'y avait pas de guerre, les khattiyas étaient cultivateurs, notamment dans la riziculture (cf. M. I, 245). Certains khattiyas s'engageaient dans le commerce. cf. *infra* p.84 note 128.

82. Cette explication concernant huit sortes de réunions est mentionnée dans le *Majjhima-nikāya* (M. I, 72-73) et dans l'*Aṅguttara-nikāya* (A. IV, 30, 307).

conversation avec eux. (...). En parlant de la doctrine, après les avoir instruits, encouragé (...), lorsque j'eus disparu, ils n'ont pas su si c'était un être humain ou une divinité.

« Je sais bien, ô Ānanda, comment je me suis approché de plusieurs centaines d'assemblées des divinités de Cātummahārājika, et comment j'étais là, m'étant assis, comment j'ai parlé avec eux et comment j'ai entamé la conversation avec elles. (...). En parlant de la doctrine, après les avoir instruits, encouragés (...), lorsque j'eus disparu, elles n'ont pas su si c'était un être humain ou une divinité.

« Je sais bien, ô Ānanda, comment je me suis approché de plusieurs centaines d'assemblées des divinités de Tāvātimsa, et comment j'étais là, m'étant assis, comment j'ai parlé avec eux et comment j'ai entamé la conversation avec elles. (...). En parlant de la doctrine, après les avoir instruits, encouragés (...), lorsque j'eus disparu, elles n'ont pas su si c'était un être humain ou une divinité.

« Je sais bien, ô Ānanda, comment je me suis approché de plusieurs centaines d'assemblées des Māras, et comment j'étais là m'étant assis, comment j'ai parlé avec eux et comment j'ai commencé la conversation avec eux. (...). En parlant de la Doctrine, après les avoir instruits, encouragés (...), lorsque j'eus disparu, ils n'ont pas su si c'était un être humain ou une divinité.

« Je sais bien, ô Ānanda, comment je me suis approché de plusieurs centaines d'assemblées des Brahmās, et comment j'étais là, m'étant assis, comment j'ai parlé avec eux et comment j'ai commencé la conversation avec eux. (...). En parlant de la Doctrine, après les avoir instruits, encouragés (...), lorsque j'eus disparu, ils n'ont pas su si c'était un être humain ou une divinité. Telles sont, ô Ānanda, les huit sortes d'assemblées [dans lesquelles je suis intervenu]⁸³.

83. Cette déclaration du Bouddha ne fait pas la moindre allusion à un « corps de création » du type de *nirmāṇa-kāya*, mais signale simplement qu'il n'a pas souvent été reconnu, bien qu'il ait parlé devant diverses assemblées. Sans doute de nombreuses personnes qui ne l'ont pas considéré comme un être intéressant, mais d'autres ne le reconnurent sans doute pas. Le *Dhātuvibhaṅga-sutta* (M. III, 237-247) rapporte un incident émouvant concernant un jeune renonçant qui a cherché partout le Bouddha, mais sans jamais le trouver. Un jour, par hasard, il rencontra dans un hangar appartenant au potier de la ville de Rājagaha, un renonçant arrivé là avant lui pour y passer la nuit. Il discuta longuement avec lui sur des sujets philosophiques, mais c'est seulement vers la fin de la nuit qu'il comprit qu'il venait de parler pendant des heures avec le grand homme qu'il cherchait depuis des années. Finalement, il lui demanda pardon pour ce malentendu. Pour une traduction intégrale du *Dhātuvibhaṅga-sutta*, voir M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, 1990, pp. 227-240.

« [Je veux vous dire une autre chose], ô Ānanda, il y a huit sortes de sphères de la maîtrise⁸⁴. Quelles sont ces huit sphères ? Ayant perception des formes intérieures [du domaine de la préparation (*parikamma*) du sujet de réflexion], on voit les formes extérieures limitées [du domaine du reflet]⁸⁵, qu'elles soient claires ou non claires, puis, les ayant dominées, on sait que l'on voit et on en est conscient. C'est la première sphère de la maîtrise.

« Ayant perception des formes intérieures [du domaine du sujet de réflexion], on voit les formes extérieures illimitées, qu'elles soient claires ou non claires ; puis, les ayant dominées, on sait que l'on voit et on en est conscient. C'est la deuxième sphère de la maîtrise.

« N'ayant pas perception des formes intérieures, on voit les formes extérieures limitées [du domaine de la préparation et du reflet]⁸⁶, qu'elles soient claires ou non claires ; puis, les ayant dominées, on sait que l'on voit et on en est conscient. C'est la troisième sphère de la maîtrise.

« N'ayant pas perception des formes intérieures, on voit les formes extérieures illimitées, qu'elles soient claires ou non claires ; puis, les ayant dominées, on sait que l'on voit et on en est conscient. C'est la quatrième sphère de la maîtrise.

« N'ayant pas perception des formes intérieures [du domaine de la préparation], on voit les formes bleues extérieures, qu'elles soient de couleur bleue, ou d'apparence bleue, ou de réflexion bleue - par exemple, comme une fleur de lin⁸⁷ est bleue, ou de couleur bleue, ou d'apparence bleue, ou d'éclat bleu ; ou encore, comme une mousseline de Bārāṇasī⁸⁸, lissée des deux côtés, est bleue, de couleur bleue, d'apparence bleue ou de réflexion bleue - de même, quelqu'un voit les formes bleues extérieures, puis, les ayant dominées, on sait que l'on voit et on en est conscient. C'est la cinquième sphère de la maîtrise.

« N'ayant pas perception des formes intérieures, on voit les formes jaunes extérieures, qu'elles soient de couleur jaune, ou d'apparence jaune, ou de réflexion jaune - par exemple comme une fleur

84 . Cf. D. III, 260, 287 ; M. II, 13 ; A. I, 140 ; IV, 305, 348, V, 61 ; S. IV, 77.

85 . *Parittārammaṇa paṭibhāga nimitta*.

86 . *Parikamma nimitta* et *paṭibhāga nimitta*.

87 . *Ummā puppham*.

88 . Bārāṇasī : fr. Bénarès.

*Kanikāra*⁸⁹ est jaune, ou de couleur jaune, ou d'apparence jaune, ou de réflexion jaune ; ou encore, comme une mousseline de *Bārāṇasī*, lissée des deux côtés, est jaune, ou de couleur jaune, ou d'apparence jaune ou de réflexion jaune - de même, on voit les formes jaunes extérieures, puis, les ayant dominées, on sait que l'on voit et on en est conscient. C'est la sixième sphère de la maîtrise.

« N'ayant pas perception des formes intérieures, on voit les formes rouges extérieures, qu'elles soient de couleur rouge, ou d'apparence rouge, ou de réflexion rouge - par exemple comme une fleur *Bandhujīvaka*⁹⁰ est rouge, ou de couleur rouge, ou d'apparence rouge, ou de réflexion rouge ; ou encore, comme une mousseline de *Bārāṇasī*, lissée des deux côtés, est rouge, ou de couleur rouge, ou d'apparence rouge ou de réflexion rouge - de même, on voit les formes rouges extérieures, puis, les ayant dominées, on sait que l'on voit et on en est conscient. C'est la septième sphère de la maîtrise.

« N'ayant pas perception des formes intérieures, on voit les formes blanches extérieures, qu'elles soient en couleur blanche, ou d'apparence blanche, ou de réflexion blanche - par exemple comme l'étoile dit *Ōsadhī* est blanche, ou de couleur blanche, ou d'apparence blanche, ou de réflexion blanche ; ou encore, comme une mousseline de *Bārāṇasī*, lissée des deux côtés, est blanche, ou de couleur blanche, ou d'apparence blanche ou de réflexion blanche - de même, on voit les formes blanches extérieures, puis, les ayant dominées, on sait que l'on voit et on en est conscient. C'est la huitième sphère de la maîtrise.

« Telles sont, ô Ānanda, les huit sphères de la maîtrise⁹¹.

« [Je veux vous dire une autre chose] : ô Ānanda, il y a huit types de dissociation [par rapport aux entraves*]. Quelles sont-elles ? Etant dans un état jhānique lié au monde des formes, on voit les formes [bleues, jaunes, etc.]. C'est la première dissociation.

« Etant dans un état jhānique lié au monde des non-formes intérieures, on voit les formes extérieures. Ô Ānanda, c'est la deuxième dissociation.

89 . *Kanikāra pupphaṃ* : bot. *Pterospermum acerifolium*.

90 . *Bandhujīvaka pupphaṃ* : bot. *Pentapetes phoenicea*

91 . Cette explication concernant les huit sphères de la maîtrise est également mentionnée dans le *Majjhima-nikāya* (M. II, 13, 14) et dans deux endroits différents de l'*Aṅgutara-nikāya* (A. IV, 305 et 348).

« En voyant [par les yeux jhāniques] les images mentales pures, on s'incline envers leur beauté. Ô Ānanda, c'est la troisième dissociation.

« Ayant complètement dépassé la notion de formes, par suite de la disparition des notions de réaction, par suite de l'absence d'attention prêtée aux notions relevant de la diversité, on arrive à l'idée : "l'espace est infini", et on demeure dans cette Sphère de l'espace infini⁹². Ô Ānanda, c'est la quatrième dissociation.

« Ayant complètement dépassé la Sphère de l'espace infini, on arrive à l'idée : "la conscience est infinie", et ayant atteint la Sphère dite "la conscience est infinie", on demeure dans cette Sphère de la conscience infinie⁹³. Ô Ānanda, c'est la cinquième dissociation.

« Ayant complètement dépassé la Sphère de la conscience infinie, on arrive à l'idée : "tout est vide", et ayant atteint la Sphère dite "tout est vide", on demeure dans cette Sphère de tout est vide⁹⁴. Ô Ānanda, c'est la sixième dissociation.

« Ayant complètement dépassé la Sphère de tout est vide, ayant atteint la Sphère sans perception ni absence de perception, on demeure dans cette Sphère sans perception ni absence de perception⁹⁵. Ô Ānanda c'est la septième dissociation.

« Ayant complètement dépassé la Sphère sans perception ni absence de perception, ayant atteint la cessation des sensations et des perceptions, on demeure dans la [haute] concentration mentale de la cessation des sensations et des perceptions⁹⁶. Ô Ānanda, c'est la huitième dissociation.

« Tels sont, ô Ānanda, les huit types de dissociations.⁹⁷

« Une fois, ô Ānanda, j'étais au pied de l'arbre Ajapāla-Nigrōdha, au bord de la rivière Nerañjarā. C'était le lendemain de l'Éveil. A un moment donné, ô Ānanda, Māra Pāpimā s'approcha de moi. S'étant approché, il resta debout à l'écart sur un côté. Se tenant debout à l'écart sur un côté, Māra Pāpimā me dit : "Que le Vénéré Bienheureux

92. Le recueillement* dit *ākāsānañcāyatana*.

93. Le recueillement dit *viññāṇañcāyatana*.

94. Le recueillement dit *ākincaññāyatana*.

95. Le recueillement dit *nevasaññānāsaññāyatana*.

96. Celle-ci est la concentration dite *Saññā-vedayita-nirōdha-samāpatti*. Cf. *supra* p. 51. note. 59.

97. Ces huit sortes de dissociations sont indiquées également dans le *Mahā-Nidāna-sutta* (D. II, 70-71), et dans deux passages de l'*Aṅguttara-nikāya* (A. IV, 306 et 349).

atteigne le *parinibbāna* ! Que le Sugata atteigne le *parinibbāna* ! Voici le bon moment pour vous d'atteindre le *parinibbāna* ". Cela étant dit, j'ai dit à Māra Pāpimā : "Ô Pāpimā, je n'atteindrai pas le *parinibbāna*, tant que mes bhikkhus, mes bhikkhunīs, mes disciples laïcs et mes disciples laïques ne seront pas des auditeurs savants, bien disciplinés, intelligents, érudits, possédant bien la Doctrine, tant qu'ils n'auront pas commencé à vivre selon la Doctrine, ayant commencé à vivre en harmonie, en suivant la Doctrine, et qu'ils n'expliqueront, prêcheront, informeront, établiront, clarifieront, analyseront et démontreront la Doctrine après l'avoir apprise chacun de son propre maître, et ayant réfuté, d'une façon juste, les théories fausses soulevées par autrui, et prêcheront merveilleusement la Doctrine en dénonçant ce que l'on doit dénoncer. Ô Pāpimā, je n'atteindrai pas le *parinibbāna*, tant que l'Enseignement ne sera pas prospère, opulent, largement répandu, partagé par beaucoup de gens, bien expliqué parmi les dieux et les humains".

« Aujourd'hui aussi, ô Ānanda, quand j'étais à Cāpala-cetiya, Māra Pāpimā s'approcha de moi. S'étant approché, il resta debout à l'écart sur un côté et dit : "Ô Vénéré Bienheureux, maintenant atteignez le *parinibbāna* ! Ô Sugata, atteignez le *parinibbāna* ! Voici le bon moment pour vous d'atteindre le *parinibbāna*. Vous, Bienheureux, jadis, vous avez exprimé ces paroles : ô Pāpimā, je n'atteindrai pas le *parinibbāna* tant que mes bhikkhus, mes bhikkhunīs, mes disciples laïcs et mes disciples laïques ne seront pas des auditeurs savants, bien disciplinés, intelligents, érudits, possédant bien la Doctrine, ayant commencé à vivre selon la Doctrine, commencé à vivre en harmonie, en suivant la Doctrine, et qu'ils n'expliqueront, prêcheront, informeront, établiront, clarifieront, analyseront et démontreront la Doctrine après l'avoir apprise chacun de son propre precepteur, et ayant réfuté d'une façon juste, les théories fausses soulevées par autrui, et prêcheront merveilleusement la Doctrine en dénonçant ce que l'on doit dénoncer". Alors, Vénéré Bienheureux, maintenant atteignez le *parinibbāna* ! Sugata, atteignez le *parinibbāna* ! Le temps est arrivé d'atteindre le *parinibbāna*. Vous, Bienheureux, jadis, vous avez exprimé ces paroles : ô Pāpimā, je n'atteindrai pas le *parinibbāna*, tant que l'Enseignement ne sera pas prospère, opulent, largement répandu, partagé par beaucoup de gens, bien expliqué parmi les dieux et les humains". Maintenant l'Enseignement du

Bienheureux devenu prospère, opulent, largement répandu, partagé par beaucoup de gens, bien expliqué parmi les dieux et les humains. Alors, Vénéré Bienheureux, maintenant atteignez le *parinibbāna* ! Ô Sugata, atteignez le *parinibbāna* ! Vénéré, pour le Bienheureux c'est le bon moment pour atteindre le *parinibbāna* !". Ceci étant dit, ô Ānanda, j'ai dit à Māra Pāpimā : "Ô Pāpimā, soyez heureux. Sans tarder, le *parinibbāna* du Tathāgata aura lieu. D'ici à trois mois, le Tathāgata atteindra le *parinibbāna*". Ensuite, ô Ānanda, aujourd'hui même à Cāpāla-cetiya, le Tathāgata, tout en étant attentif et pleinement conscient, a abandonné la composition vitale. »

Cela étant dit, l'Āyasmanta Ānanda dit : « Restez, ô Vénéré Bienheureux, pendant le *kappa*. Restez, Sugata, pendant le *kappa*⁹⁸, pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des humains ! »

Le Bienheureux dit : « Ce n'est pas la peine, ô Ānanda. Ne demandez pas cela au Tathāgata. Ô Ānanda, ce n'est plus, ô Ānanda, le moment de demander cela au Tathāgata. »

Pour la deuxième fois, l'Āyasmanta Ānanda dit : « Restez, ô Vénéré Bienheureux pendant le *kappa* ! Restez, Sugata, pendant le *kappa*, pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des humains ! »

Pour la deuxième fois, le Bienheureux répondit : « Ce n'est pas la peine, ô Ānanda. Ne demandez pas cela au Tathāgata. Ô Ānanda, ce n'est plus le moment de demander cela au Tathāgata ».

Pour la troisième fois, l'Āyasmanta Ānanda dit : « Restez, ô Vénéré Bienheureux pendant le *kappa* ! Restez, Sugata, pendant le *kappa*, pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des humains ! »

Le Bienheureux dit : « Est-ce que vous croyez, ô Ānanda, à l'Éveil du Tathāgata ? »

– Oui, Vénéré.

98. *Kappa* (skt. *kalpa*) = *āyu kappa* : une durée complète de vie, c'est-à-dire cent vingt ans. Cf. *infra* p. 197.

– Alors, ô Ānanda, pourquoi pressez-vous le Tathāgata en lui demandant la même chose pour la troisième fois ?

– Parce que, Vénéré, j'ai entendu de sa bouche le Bienheureux qui disait : « Ô Ānanda, si quelqu'un a développé les quatre bases de puissance surnaturelle*, s'il les a bien développées, s'il les a prises comme véhicule, s'il les a prises comme terrain, s'il les a bien pratiquées, s'il les a bien employées, s'il les a bien appliquées, alors, il est capable de vivre pendant le *kappa* ou bien pendant une partie du *kappa*. Quant au Tathāgata, ô Ānanda, il a développé ces quatre bases de puissance surnaturelle, il les a expérimentées, il les a faites progressées, il les a bien effectuées, il les a bien appliquées. Alors, s'il veut, il est capable de vivre pendant le *kappa*, ou bien pendant une partie du *kappa*. »

– Est-ce que vous le croyez, ô Ānanda ?

– Oui, Vénéré.

– Alors, ô Ānanda, c'est votre faute, c'est votre méfait. Bien que le Tathāgata ait donné des avertissements de façon évidente et bien qu'il ait donné des signaux concrets, vous n'avez pas demandé au Tathāgata de demeurer en disant : « Restez, Vénéré Bienheureux, pendant le *kappa* ! Restez, Sugata, pendant le *kappa*, pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des humains ! » Ô Ānanda, si vous l'aviez demandé, le Tathāgata l'aurait rejeté la première et la deuxième fois, mais, à la troisième fois il l'aurait accepté⁹⁹. [Pourtant vous ne le lui avez pas demandé]. Ainsi, ô Ānanda, c'est votre faute, c'est votre méfait.

« Une fois, ô Ānanda, j'étais au mont Gijjha, près de Rājagaha. En ce temps-là, un jour, je me suis adressé à vous et j'ai dit : « Ô Ānanda, Rājagaha est charmant. Le mont Gijjha est charmant. Ô Ānanda, si quelqu'un a développé les quatre bases de puissance surnaturelle, s'il les a bien développées(...), alors il est capable de vivre pendant le *kappa* ou bien pendant une partie du *kappa*. » Quant au Tathāgata, ô Ānanda, il a beaucoup développé ces quatre bases de puissance surnaturelle. Alors, s'il veut, il peut continuer à vivre pendant le *kappa*, ou bien pendant une partie du *kappa* ». Bien que le Tathāgata

99 . Cf. *supra* p. 53, note 67.

ait donné des avertissements d'une façon évidente et bien qu'il ait donné des signaux concrets, vous n'avez pas demandé au Tathāgata de demeurer en disant : "Restez, Vénéré Bienheureux, pendant le *kappa* ! Restez, Sugata, pendant le *kappa*, pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des humains !" Ô Ānanda, si vous l'aviez demandé, le Tathāgata l'aurait rejeté la première et la deuxième fois, mais, à la troisième fois, il l'aurait accepté. Ainsi, ô Ānanda, c'est votre faute, c'est votre méfait.

« Une autre fois, ô Ānanda, j'étais au parc de Nigrōdha, auprès de Rājagaha. Une autre fois, au précipice Cōra, près de Rājagaha. Une autre fois, à la grotte Sattapaṇṇi au flanc du mont Vebhāra, près de Rājagaha. Une autre fois, à la roche Kāla, au flanc du mont Isigili, près de Rājagaha. Une autre fois, dans le bois Sīta de la pente de Sappasōṇḍika, près de Rājagaha. Une autre fois, au parc Tapōdā, près de Rājagaha. Une autre fois, dans l'endroit dit Kalandaka-nivāpa au bois de bambous, près de Rājagaha. Une autre fois, au bois de manguiers de Jīvaka près de Rājagaha. Une autre fois, au bois des daims de Maddhakucchi près de Rājagaha. Je me suis adressé à vous et j'ai dit : "Ô Ānanda, Rājagaha est charmant ; le mont Gijjha est charmant ; le parc Nigrōdha est charmant ; le précipice Cōra est charmant ; la grotte Sattapaṇṇi au flanc du mont Vebhāra est charmante ; la roche Kāla au flanc du mont Isigili est charmante ; la pente de Sappasōṇḍika du bois Sīta est charmante ; le parc Tapōdā est charmant ; le Kalandaka-nivāpa du bois de bambous est charmant ; le bois de manguiers de Jīvaka est charmant ; le bois de daims de Maddakucchi est charmant. Ô Ānanda, si quelqu'un a développé les quatre bases de puissance surnaturelle, s'il les a bien développées (...), alors il est capable de vivre pendant le *kappa* ou bien pendant une partie du *kappa*. » Quant au Tathāgata, ô Ānanda, il a développé ces quatre bases de puissance surnaturelle(...) alors, s'il veut, il peut continuer à vivre pendant le *kappa*, ou bien pendant une partie du *kappa*". Bien que le Tathāgata ait donné des avertissements de façon évidente et bien qu'il ait donné des signaux concrets, vous n'avez pas demandé au Tathāgata de demeurer en disant : "Restez, Vénéré Bienheureux pendant le *kappa* ! Restez, Sugata, pendant le *kappa*, pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit,

pour le bonheur des dieux et des humains !”. Ô Ānanda, si vous l’aviez demandé, le Tathāgata l’aurait rejeté la première et la deuxième fois, mais, à la troisième fois, il l’aurait accepté. Ainsi, ô Ānanda, c’est votre faute, c’est votre méfait.

« Une autre fois, ô Ānanda, j’étais à Udena-cetiya, près de Vesāli. Je me suis adressé à vous et j’ai dit : “Vesāli est charmant, Udena-cetiya est charmant. si quelqu’un a développé les quatre bases de puissance surnaturelle, s’il a les bien développées, (...), alors il est capable de vivre pendant le *kappa* ou bien pendant une partie du *kappa*”. Quant au Tathāgata, ô Ānanda, il a développé ces quatre bases de puissance surnaturelle, (...), alors, s’il veut, il peut continuer à vivre pendant le *kappa* ou bien pendant une partie du *kappa*. » Bien que le Tathāgata ait donné des avertissements d’une façon évidente et bien qu’il ait donné des signaux concrets, vous n’avez pas demandé au Tathāgata en disant : “Restez, Vénéré Bienheureux, pendant le *kappa* ! Restez, Sugata, pendant le *kappa*, pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l’intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des humains !” Ô Ānanda, si vous l’aviez demandé, le Tathāgata l’aurait rejeté la première et la deuxième fois, mais, à la troisième fois, il l’aurait accepté. Ainsi, ô Ānanda, c’est votre faute, c’est votre méfait.

« Une autre fois, ô Ānanda, j’étais à Gōtamaka-cetiya, près de Vesāli. Une autre fois, à Sattamba-cetiya, près de Vesāli. Une autre fois, à Bahuputta-cetiya près de Vesāli. Une autre fois, à Sārandada-cetiya, près de Vesāli. (...). Aujourd’hui même, je me suis adressé à vous et ai dit : ô Ānanda, Vesāli est un lieu charmant, l’Udenaka-cetiya est charmant, le Gōtamaka-cetiya est charmant, le Sattamba-cetiya est charmant, le Bahuputta-cetiya est charmant, le Sārandada-cetiya est charmant, le Cāpāla-cetiya est charmant. Ô Ānanda, si quelqu’un a développé les quatre bases de puissance surnaturelle, s’il a les bien développées, (...), alors il est capable de vivre pendant le *kappa* ou bien pendant une partie du *kappa*. » Quant au Tathāgata, ô Ānanda, il a développé ces quatre bases de puissance surnaturelle, (...) alors, s’il veut, il peut continuer à vivre pendant le *kappa*, ou bien pendant une partie du *kappa*. » Bien que le Tathāgata ait donné des avertissements d’une façon évidente et bien qu’il ait donné des signaux concrets, vous n’avez pas demandé au Tathāgata en disant : “Restez, ô Vénéré Bienheureux pendant le *kappa* ! Restez, Sugata,

pendant le *kappa*, pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des humains !” Ô Ānanda, si vous l'aviez demandé, le Tathāgata l'aurait rejeté la première et la deuxième fois, mais, à la troisième fois, il l'aurait accepté. Ainsi, ô Ānanda, c'est votre faute, c'est votre méfait. »

[Ensuite, pour consoler l'Āyasmanta Ānanda, le Bienheureux dit] : « N'est ce pas, ô Ānanda, qu'à diverses occasions, j'ai dit que toutes les choses chères et agréables ont la nature de devenir différentes, elles ont la nature de se transformer, elles ont la nature de se défigurer ? Comment pourrait-il en être autrement, ô Ānanda ? Celle qui est née, arrivée à l'existence, conditionnée, a la nature de l'impermanence, alors, [à propos de celle-ci] il n'existe pas de situation pour laquelle on puisse souhaiter : “qu'elle reste telle quelle sans disparaître”. La composition vitale a été rejetée par le Tathāgata. Elle a été abandonnée, elle a été lâchée, elle a été délaissée, elle a été laissée tomber. Le Tathāgata donna une parole définitive : Sans tarder le *parinibbāna* du Tathāgata aura lieu. D'ici à trois mois, le Tathāgata atteindra le *parinibbāna*. “Pour un Tathāgata, reconsidérer sa parole afin de vivre” est un fait qui ne se produit jamais. »

Ensuite, le Bienheureux dit : « Venez, ô Ānanda, allons au bâtiment à toit pointu¹⁰⁰ du Mahāvana¹⁰¹. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Puis, avec l'Āyasmanta Ānanda, le Bienheureux s'approcha du bâtiment à toit pointu du Mahāvana. S'étant approché, il dit : « Allez, ô Ānanda, rassemblez dans la salle de réunion tous les bhikkhus* habitant Vesāli. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda. Puis il rassembla dans la salle de réunion tous les bhikkhus habitant Vesāli. Ensuite, il

100. Le bâtiment à toit pointu (*kūṭāgāra-sālā*). Ce bâtiment, situé à Mahāvana est mentionné dans plusieurs textes canoniques : D. I, 150-151 ; M. I, 227, 237 ; II, 252 ; S. I, 29, 112, 230 ; II, 267 ; III, 68 ; IV, 109 ; V, 320, 389 ; A. II, 190 ; III, 38, 49, 75, 167, 237, 339 ; IV, 79, 179, 208, 258, 308 ; V, 86 ; André BAREAU identifie *kūṭāgāra-sālā* à un belvédère. A. BAREAU, *Recherches sur la biographies du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens*, t. I, 1970, p. 11. Voir : W.B. BOLLEE, “Le Kūṭāgāra ou de la maison des hommes au manoir dans l'Inde Orientale et l'Asie du Sud-Est” in *Bulletin d'Etudes Indiennes*, n° 4, 1986, pp. 189-214.

101. Mahāvana (Grand Bois) : un bois situé près de Vesāli. Selon les Commentaires, une partie de ce bois est plantée et l'autre partie était naturelle.

s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis sur un côté il dit : « J'ai rassemblé la communauté des bhikkhus. Que le Bienheureux fasse comme le temps le lui permet. »

Le Bienheureux s'approcha de la salle de réunion. S'étant approché, il s'assit sur le siège déjà préparé à son intention. S'étant assis, il s'adressa aux bhikkhus : « Alors, ô bhikkhus, dès maintenant, les points doctrinaux que j'ai enseignés les sachant moi-même par connaissance spécifique, vous devez, les ayant appris, les pratiquer, les cultiver, les développer, de sorte que cet Enseignement soit durable, qu'il demeure longtemps pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des êtres humains. Quels sont, ô bhikkhus, les points doctrinaux que j'ai enseignés, les sachant moi-même par la connaissance spécifique, et que vous devriez, les ayant appris, pratiquer, cultiver, développer, de sorte que cette Conduite sublime¹⁰² soit durable, qu'elle puisse demeurer longtemps pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des êtres humains ? Ce sont, les quatre bases de l'attention¹⁰³, les quatre efforts corrects¹⁰⁴, les quatre bases de puissance surnaturelle¹⁰⁵, les cinq facultés¹⁰⁶, les cinq

102 . Ici, le terme Conduite sublime (*brahmacariyā*) est employé pour désigner l'ensemble de la Doctrine et de la Discipline (*dhamma-vinaya*). Ce terme est employé comme synonyme de l'Enseignement (*dhamma*), c'est-à-dire l'ensemble des aspects théoriques et pratiques de la doctrine. Par exemple : *sātham savyaājjanam kevalaparipunnam brahmacariyam* (Vin. I, 21).

103 . Les quatre bases de l'attention (*cattāro satipaṭṭhānā*) : 1. demeurer en observant le corps selon le fonctionnement du corps ; 2. demeurer en observant les sensations selon le fonctionnement des sensations. 3. demeurer en observant la pensée selon le fonctionnement de la pensée ; 4. demeurer en observant les objets mentaux selon le fonctionnement des objets mentaux. Cf. D. II, 83, 290 ; III, 101, 127, 221 ; M. I, 56, 339 ; II, 11 ; A. II, 218 ; III, 12 ; IV, 125 ; V, 175 ; S. III, 96, 153 ; V, 9, 166.

104 . Les quatre efforts corrects (*sammappadhāna*) : 1. *saṃvara* : l'effort d'éviter les états mauvais qui ne se sont pas encore produits ; 2. *paḥāna* : l'effort de maîtriser les états mauvais qui se sont déjà produits ; 3. *bhāvanā* : l'effort de développer les états mentaux bons que l'on a déjà acquis ; 4. *anurakkhanā* : l'effort de maintenir les états mentaux bons que l'on a déjà acquis. Cf. D. III, 225 ; S. III, 96 ; A. II, 16.

105 . Les quatre bases de pouvoirs surnaturels : cf. *supra* p.39, note. 31.

106 . Les cinq facultés (*pañca indriyā*) : *saddhā* (confiance sereine), *virīya* (effort), *sati* (vigilance), *samādhi* (concentration mentale) et *paññā* (haute sagesse). Cf. D. III, 239, 278 ; S. V, 193-203, 219-220.

forces¹⁰⁷ et les sept facteurs d'Éveil¹⁰⁸ et les huit membres de la Voie Noble¹⁰⁹. Tels sont, ô bhikkhus, les points doctrinaux que j'ai enseignés, les sachant moi-même par ma propre connaissance, et que vous devrez, les ayant appris, pratiquer, cultiver, développer, de sorte que cette Conduite sublime soit durable, qu'elle demeure longtemps pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des êtres humains. »

Ensuite, le Bienheureux dit : « Maintenant, je m'adresse à vous tous : Les éléments qui conditionnent et les choses conditionnées ont pour nature la déformation. Soyez attentifs et sans négligence [pour atteindre l'état non conditionné]. Sans tarder, le *parinibbāna** du Tathāgata* aura lieu. D'ici à trois mois, le Tathāgata atteindra le *parinibbāna* ». Après avoir dit ainsi, le Maître s'exprima :

- « Mon âge a beaucoup évolué
Ma vie est arrivée à sa fin
En vous laissant, je vais partir,
Mon propre refuge a été préparé [par moi-même]¹¹⁰.
« Soyez attentifs, vigilants, ô bhikkhus, soyez vertueux.
Ayant le mental bien concentré, maîtrisez votre pensée.
Celui qui travaille avec attention
dans cette doctrine et cette discipline,
ayant abandonné la naissance et le *sansāra** ,
mettra fin à *dukkha**. »¹¹¹

107. Les cinq forces (*pañca bala*) sont analogues aux cinq facultés (*pañca indriya*). Cf. D. II, 120 ; M. II, 12 ; III, 296 ; S. III, 96, 153 ; IV, 366 ; V, 219-220, 249, 251 ; A. III, 12.

108. Les sept facteurs d'Éveil (*satta bojjhaṅga*) : *sati* (vigilance), *dhamma-vicaya* (analyse des choses), *virīya* (effort), *pīti* (joie), *passaddhi* (sérénité), *samādhi* (concentration mentale), *upekkhā* (équanimité). Cf. D. II, 303 ; III, 101, 128, 284 ; M. I, 11, 61 ; II, 12 ; III, 85, 275 ; S. I, 54 ; III, 96 ; V, 82, 110 ; A. I, 14 ; IV, 23.

109. Les huit éléments de la Noble Voie octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*) : *sammā-diṭṭhi* (point de vue correct), *sammā saṅkappa* (pensée correcte), *sammā vācā* (parole correcte), *sammā kammanā* (action correcte), *sammā ājīva* (moyen d'existence correct), *sammā sati* (attention correcte), *sammā samādhi* (concentration correcte). Cf. D. II, 353 ; III, 102, 128, 284, 286 ; M. III, 72 ; S. III, 96, etc.

110. *Paripakkō vayō mayhaṃ - parittaṃ mama jīvitaṃ
pahāya vō gamissāmi - kataṃ me saraṇaṃ'attano*.

111. *Appamattā satimantō - susilā hōtha bhikkhavō
Susamāhita saṅkappā - sacittam'anurakkhatha.
Yō imasmim̄ dhammavinaye - appamattā vihessati
pahāya jāti sansāraṃ - dukkhass'antaṃ karissati.*

IV

Le Bienheureux, s'étant habillé de bon matin, prit son *cīvara* et son bol à aumône, puis entra dans la ville de Vesālī pour recevoir sa nourriture. Après avoir terminé sa tournée d'aumônes, après avoir fini le repas, dans l'après-midi, il porta un regard d'éléphant¹¹² sur la ville de Vesālī. Puis, il s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda et dit : « C'est, ô Ānanda, le dernier regard du Tathāgata sur la ville de Vesālī. Venez, ô Ānanda, allons à Bhaṇḍa-gāma. »

« Oui, Vénééré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Ensuite, le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus se dirigea, vers Bhaṇḍa-gāma. Etant arrivé, et séjournant à Bhaṇḍa-gāma, il s'adressa aux bhikkhus :

« C'est à cause de l'incompréhension et de la non connaissance de quatre choses que, vous et moi, nous avons couru, nous avons marché

112. Un regard d'éléphant : lorsque l'éléphant veut regarder quelque chose derrière lui, il ne tourne pas le cou, mais il tourne complètement son corps pour regarder. De même, le Bouddha qui était sur une colline, en sortant de la ville de Vesālī, se tourna complètement et porta son dernier regard sur la ville. Certains savants tentèrent d'utiliser quelques remarques du *Mahā-Parinibbāna-sutta* : le Bouddha est, par exemple, comparé à un éléphant pour prouver que les compilateurs de ces textes avaient bien voulu diviniser le Bouddha. Ces savants pensaient que si les compilateurs de *Mahā-Parinibbāna-sutta* ont comparé le Bouddha à un éléphant, c'est parce que l'éléphant est un animal sacré, probablement en référence à la divinité hindoue Ganeṣa alias Ganapati, qui a une tête d'éléphant. Il est vrai que dans certaines cultures asiatiques l'éléphant est lié à la mythologie des pluies, comme par exemple, l'éléphant blanc chez les rois de Birmanie. Mais, toute cette mythologie ne concerne pas du tout l'identification de Bouddha à un éléphant. Si dans de nombreux passages canoniques, tout comme dans le *Mahā-Parinibbāna-sutta*, le Bouddha est comparé à un éléphant, ce n'est pas pour diviniser son caractère, mais pour rendre compte de l'aspect noble et héroïque de cet animal. Le série des strophes se trouvant dans la section appelée *Nāga-vagga*, du *Dhammapada* (vv. 320-333), est un bon exemple. Un vers attribué au Bouddha dit : « Je suis comme un éléphant qui, sur le champ de bataille, résiste aux flèches de l'arc » (*ahaṃ nāgōva saṅgāme - cāpātō patitaṃ saraṃ*). Nous lisons dans le *Samyutta-nikāya* (I, 156-157) : « (...) *dhunātha maccuṇō senaṃ, naḷāgāraṃ'va kuñjarō* (...) » - (Détruisez le bataillon de la mort, tout comme un porteur de défenses détruit une maison fabriquée en roseau). En rapportant une discussion importante entre deux disciples : Sāriputta et Puṇṇa Mantāniputta, le *Rathavinīta-sutta* se termine (M. I, 151) enfin : *Itiha te ubhō mahānāgā aññamaññassā subhāsitaṃ sammā anumōdimsu* (De cette façon, ces deux grands éléphants se félicitèrent mutuellement pour leurs bonnes paroles [sur l'Enseignement]). Au passage, il faut noter que, dans les sermons, en général, l'individu ordinaire est comparé à un éléphant sauvage, mais l'être noble qui a maîtrisé ses sens et qui a atteint la haute sagesse est comparé à un éléphant domestique, c'est-à-dire, un éléphant bien dompté (*Dantabhūmi-sutta* (M. I, 128-137 cf. Therig. vv. 48-50). Voir aussi : *Cūḷa-Hatthipādōpama-sutta* (M. I, 175-184) et *Mahā-Hatthipādōpama-sutta* (M. I, 184-197) et *Nāga-sutta* (A. III, 344-347). Pour une traduction intégrale du *Dantabhūmi-sutta*, voir : Mōhan WUJAYARATNA (ci-après M.W.), *Sermons du Bouddha*, Paris, 1988, pp. 205-217.

sur le long chemin [du *sansāra*]. Quelles sont ces quatre choses ? C'est à cause de l'incompréhension et de l'inconnaissance de la noble maîtrise des sens¹¹³ que, vous et moi, nous avons couru, nous avons marché sur le long chemin [du *sansāra*]. C'est à cause de l'incompréhension et de l'inconnaissance de la noble concentration mentale¹¹⁴ que, vous et moi, nous avons couru, nous avons marché sur le long chemin [du *sansāra*]. C'est à cause de l'incompréhension et de l'inconnaissance de la noble sagesse¹¹⁵ que, vous et moi, nous avons couru, nous avons marché sur le long chemin [du *sansāra*]. C'est à cause de l'incompréhension et de l'inconnaissance de la noble délivrance¹¹⁶ que, vous et moi, nous avons couru, nous avons marché sur le long chemin [du *sansāra*]. Cependant, ô bhikkhus, la noble moralité a été comprise et elle a été connue ; la noble concentration de la pensée a été comprise et elle a été connue ; la noble sagesse a été comprise et elle a été connue ; la noble délivrance a été comprise et elle a été connue. Alors, la « soif » de l'existence a été déracinée ; le support de l'existence a été épuisé. Il n'y aura plus de redevenir. »

« La maîtrise des sens,
la concentration de la pensée,
La sagesse et l'incomparable délivrance,
Le sage Gōtama les avait bien comprises.
Ayant compris correctement,
Le Bouddha parla de la Doctrine aux bhikkhus.
Le maître, qui a l'œil [de la sagesse]
qui a mis fin à *dukkha**
est quelqu'un complètement éteint¹¹⁷. »

113. La noble maîtrise des sens (*ariya-sīla*) = les trois éléments de la Noble Voie octuple : l'action correcte (*sammā kammaṇa*), la parole correcte (*sammā vācā*) et le moyen de vie correct (*sammā ājīva*).

114. La noble concentration (*ariya-samādhi*) = les deux éléments de la Noble Voie octuple : l'attention correcte (*sammā sati*), la concentration correcte (*sammā samādhi*).

115. La noble sagesse (*ariya-paññā*) = les deux éléments de la Noble Voie octuple : le point de vue correct (*sammā dīṭhi*), la pensée correcte (*sammā saṅkappa*).

116. La noble délivrance (*ariya-vimutti*) : la cessation de *dukkha*. Aussi appelé par l'expression *sammā-vimutti*. Cf. M. III, 77 ; A. V, 248 ; S. V, 384. Voir M.W., *La philosophie du Bouddha*, Lyon, 1995, pp. 276-277.

117. Ces vers sont également mentionnés dans deux passages de l'*Āṅguttara-nikāya* (A. II, 123 ; A. IV, 105). Pour l'expression : « complètement éteint » voir le glossaire : *Parinibhāna*.

Pendant son séjour à Bhaṇḍa-gāma, le Bienheureux prêcha aussi la Doctrine à une grande foule de bhikkhus, de cette façon : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la sagesse. La concentration mentale devient un résultat important, un avantage important, lorsqu'elle est développée avec la maîtrise des sens. La sagesse devient un résultat important et un avantage important lorsqu'elle est développée avec la concentration mentale. La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques*, c'est-à-dire, l'écoulement mental toxique dit "désir", l'écoulement mental toxique dit "devenir", l'écoulement mental toxique dit "opinions" et l'écoulement mental toxique dit "ignorance". »

Après avoir séjourné à Bhaṇḍa-gāma autant qu'il le voulait, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez Ānanda, allons à Hatthi-gāma. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Ensuite, le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus, se dirigea vers Hatthi-gāma. Etant arrivé à Hatthi-gāma et pendant son séjour là-bas, le Bienheureux prêcha aussi la Doctrine à une grande foule de bhikkhus, de cette façon : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la sagesse. (...) La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques, c'est-à-dire, l'écoulement mental toxique dit "désir", l'écoulement mental toxique dit "devenir", l'écoulement mental toxique dit "opinions" et l'écoulement mental toxique dit "ignorance". »

Après avoir séjourné à Hatthi-gāma autant qu'il le voulait, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez, ô Ānanda, allons à Amba-gāma. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Ensuite, le Bienheureux, avec un grand groupe de bhikkhus se dirigea vers Amba-gāma. Etant arrivé, à Amba-gāma et pendant son séjour là-bas, le Bienheureux prêcha aussi la Doctrine à une grande foule de bhikkhus, de cette façon : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la sagesse. (...) La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques, c'est-à-dire, l'écoulement mental toxique dit "désir", l'écoulement mental toxique dit "devenir", l'écoulement mental toxique dit "opinions" et l'écoulement mental toxique dit "ignorance". »

Après avoir séjourné à Amba-gāma autant qu'il le voulait, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez, ô Ānanda, allons à Jambu-gāma. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Ensuite, le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus se dirigea vers Jambu-gāma. Etant arrivé à Jambu-gāma et pendant son séjour là-bas, le Bienheureux prêcha aussi de cette façon la Doctrine à une grande foule de bhikkhus : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la sagesse. (...) La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques, c'est-à-dire, l'écoulement mental toxique dit "désir", l'écoulement mental toxique dit "devenir", l'écoulement mental toxique dit "opinions" et l'écoulement mental toxique dit "ignorance". »

Après avoir séjourné à Jambu-gāma autant qu'il le voulait, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez, ô Ānanda, allons à Bhōga-nagara¹¹⁸. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Ensuite, le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus se dirigea vers Bhōga-nagara. Etant arrivé à Bhōga-nagara et pendant son séjour là-bas, il s'adressa aux bhikkhus et dit : « Je vous parlerai de quatre occasions pour accepter l'autorité [d'une parole]. O bhikkhus, écoutez cela, soyez attentifs, je vais parler. »

« Oui, Vénéré » répondirent ces bhikkhus. »

Le Bienheureux dit : « Supposons, ô bhikkhus, qu'un bhikkhu déclare : "C'est en face du Bienheureux, ô frère, que je l'ai entendu. C'est en face de lui que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'enseignement du Maître". Or, les paroles de ce bhikkhu ne doivent être ni accueillies, ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ces paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer à la Discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons et après les avoir comparées à la Discipline, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les Sermons, ni en accord avec la Discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Ce n'est sûrement pas l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement éveillé. Son enseignement a été sûrement mal compris

118 . Bhōga-nagara : un bourg du pays des Vajjins.

par ce bhikkhu". [En concluant ainsi,] vous devez rejeter les paroles de ce bhikkhu.

« [Cependant], ô bhikkhus, supposons, qu'un bhikkhu déclare : "C'est en face du Bienheureux, ô frère, que je l'ai entendu. C'est en face de lui que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'Enseignement du Maître". Or, les paroles de ce bhikkhu ne doivent être ni accueillies, ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ces paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer à la Discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons et après les avoir comparées à la Discipline, si elles s'avèrent être en conformité avec les Sermons, en accord avec la Discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "C'est sûrement l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement Éveillé. Son Enseignement a été sûrement bien compris par ce bhikkhu ". Ainsi, ô bhikkhus, gardez ce cas en mémoire comme la première occasion pour accepter l'autorité d'une parole.

« [Et encore], supposons, ô bhikkhus, qu'un bhikkhu déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouve un Ordre de bhikkhus avec un bhikkhu âgé qui en est le chef. C'est en face de cet Ordre de bhikkhus, ô frère, que je l'ai entendu. C'est en face de lui que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'Enseignement du Maître". Or, les paroles de ce bhikkhu ne doivent être ni accueillies, ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ces paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer à la Discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons et après les avoir comparées à la Discipline, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les Sermons, ni en accord avec la Discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Ce n'est sûrement pas l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement Éveillé. Son enseignement a été sûrement mal compris par ce bhikkhu". [En concluant ainsi,] vous devez rejeter les paroles de ce bhikkhu.

« [Cependant] supposons, ô bhikkhus, qu'un bhikkhu déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouve un Ordre de bhikkhus avec un bhikkhu âgé qui en est le chef. C'est en face de lui, ô frère, que je l'ai entendu. C'est en face de lui que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela

l'enseignement du Maître". Or, les paroles de ce bhikkhu ne doivent être ni accueillies, ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ces paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer à la Discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons et après les avoir comparées à la Discipline, si elles s'avèrent être en conformité avec les Sermons, en accord avec la Discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "C'est sûrement l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement Éveillé. Son enseignement a été sûrement bien compris par ce bhikkhu". Ainsi, ô bhikkhus, gardez ce cas en mémoire comme la deuxième occasion pour accepter l'autorité d'une parole.

« [Et encore], supposons, ô bhikkhus, qu'un bhikkhu déclare : Dans telle ou telle résidence monastique se trouvent de nombreux bhikkhus âgés, qui ont beaucoup appris, à qui la tradition a été transmise, qui sont bien versés dans la Doctrine, qui sont bien versés dans la Discipline, qui sont bien versés dans les Sommaires (*mātikā*). C'est en face de ces bhikkhus âgés, ô frère, que je l'ai entendu. C'est en face d'eux que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'enseignement du Maître". Or, les paroles de ce bhikkhu ne doivent être ni accueillies, ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ces paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer à la Discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons et après les avoir comparées à la Discipline, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les Sermons, ni en accord avec la Discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Ce n'est sûrement pas l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement Éveillé. Son Enseignement a été sûrement mal compris par ce bhikkhu". [En concluant ainsi,] vous devez rejeter les paroles de ce bhikkhu.

« [Cependant] ô bhikkhus, supposons qu'un bhikkhu déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouvent de nombreux bhikkhus âgés, qui ont beaucoup appris, à qui la tradition a été transmise, qui sont bien versés dans la Doctrine, qui sont bien versés dans la Discipline, qui sont bien versés dans les Sommaires (*mātikā*). C'est en face de ces bhikkhus âgés, ô frère, que je l'ai entendu. C'est en face d'eux que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'Enseignement du Maître". Or, les paroles de ce

bhikkhu ne doivent être ni accueillies, ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ces paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer à la Discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons et après les avoir comparées à la Discipline, si elles s'avèrent être en conformité avec les Sermons, en accord avec la Discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "C'est sûrement l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement Éveillé. Son Enseignement a été sûrement bien compris par ce bhikkhu". Ainsi, ô bhikkhus, gardez ce cas en mémoire comme la troisième occasion pour accepter l'autorité d'une parole.

« [Et encore], ô bhikkhus, supposons qu'un bhikkhu déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouve un bhikkhu solitaire qui a beaucoup appris, à qui la tradition a été transmise, qui est bien versé dans la Doctrine, qui est bien versé dans la Discipline, qui est bien versé dans les Sommaires. C'est en face de lui, ô frère, que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'Enseignement du Maître". Or, les paroles de ce bhikkhu ne doivent être ni accueillies, ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ces paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer à la Discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons et après les avoir comparées à la Discipline, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les Sermons, ni en accord avec la discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Ce n'est sûrement pas l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement Éveillé. Son enseignement a été sûrement mal compris par ce bhikkhu". [En concluant ainsi,] vous devez rejeter les paroles de ce bhikkhu.

« [Cependant] ô bhikkhus, supposons qu'un bhikkhu déclare : "Dans telle ou telle résidence monastique se trouve un bhikkhu solitaire qui a beaucoup appris, à qui la tradition a été transmise, qui est bien versé dans la Doctrine, qui est bien versé dans la Discipline, qui est bien versé dans les Sommaires. C'est en face de lui, ô frère, que je l'ai appris. C'est en face de lui, ô frère, que je l'ai entendu. C'est en face de lui que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'Enseignement du Maître". Or, les paroles de ce bhikkhu ne doivent être accueillies, ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les

mots de ces paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer à la Discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons et après les avoir comparées à la Discipline, si elles s'avèrent être en conformité avec les Sermons, en accord avec la Discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "C'est sûrement l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement Éveillé. Son enseignement a été sûrement bien compris par ce bhikkhu". Ainsi, ô bhikkhus, gardez ce cas en mémoire comme la quatrième occasion pour accepter l'autorité d'une parole.

« Ô bhikkhus, gardez en mémoire ces quatre occasions pour accepter l'autorité d'une parole.¹¹⁹ »

Pendant son séjour à Bhōga-nagara, le Bienheureux prêcha aussi la Doctrine à une grande foule de bhikkhus, de cette façon : « Voici la maîtrise des sens, voici la concentration mentale, voici la sagesse. La concentration mentale devient un résultat important, un avantage important, lorsqu'elle est développée avec la maîtrise des sens. La sagesse devient un résultat important et un avantage important lorsqu'elle est développée avec la concentration mentale. La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques, c'est-à-dire, l'écoulement mental toxique dit "désir", l'écoulement mental toxique dit "devenir", l'écoulement mental toxique dit "opinions" et l'écoulement mental toxique dit "ignorance".»

Après avoir séjourné à Bhōga-nagara autant qu'il le voulait, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Venez, ô Ānanda, allons à Pāvā¹²⁰. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

119. Ces quatre occasions sont aussi rapportées dans l'*Anguttara-nikāya* (A. II, 167-170).

120. Pāvā : Pāvā était la capitale des Mallans (cf. *infra* p. 122) de cette principauté. Ce jour-là, après déjeuner, le Bouddha est parti de Pāvā et à la fin de l'après-midi il arriva à Kusinārā. Ce qui signifie que, Pāvā n'était pas très loin de Kusinārā. Selon les textes bouddhiques (D. III, 210. M. II, 243-244), c'est à Pāvā que le grand chef religieux Nigaṇṭha Nāthaputta (Jina Mahāvīra) atteignit le Nirvāna, mais, les jains croient que cet événement eut lieu à Pawapuri, un village situé actuellement à 24 kilomètres de Nālandā, et à 450 kilomètres de Kusinārā. Nous devons donc conclure que Pāvā et Pawapuri sont deux lieux différents, que les textes bouddhiques désignent par le même nom. On localise Pāvā du MPS à l'emplacement de l'actuelle Padraona, à 65 kilomètres à nord-est de l'actuelle Gorakhpur.

Ensuite, le Bienheureux, avec un grand groupe de bhikkhus se dirigea vers Pāvā. Y étant arrivé, il séjourna au bois de manguiers dont le propriétaire était Cunda Kammāraputta¹²¹.

Cunda Kammāraputta apprit que le Bienheureux était arrivé à Pāvā et qu'il y demeurerait dans son bois de manguiers. Alors, Cunda Kammāraputta s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage et s'assit à l'écart sur un côté*. Lorsqu'il fut assis à l'écart sur un côté, le Bienheureux en parlant de la Doctrine, l'instruisit, l'encouragea, lui donna l'enthousiasme et lui rendit la joie.

Alors, Cunda Kammāraputta étant instruit, étant encouragé, étant enthousiasmé, étant réjoui par le Bienheureux, lui dit : « Que le Vénéré accepte de venir avec le groupe de bhikkhus, chez moi, demain pour le repas. »

Le Bienheureux accepta l'invitation par son silence.

Sachant que le Bienheureux avait accepté son invitation, Cunda Kammāraputta se leva de son siège, puis rendit hommage au Bienheureux et lui faisant la circumambulation*, s'en alla.

A la fin de la nuit, Cunda Kammāraputta fit préparer les choses les meilleures pour manger et pour boire et aussi un plat appelé *sukaramaddava*¹²². Ensuite, il fit informer le Bienheureux : « Vénéré, le temps est arrivé, le repas est préparé. »

Le Bienheureux, alors, avant midi, s'étant habillé, prit son *cīvara* et son bol à aumône, se rendit avec le groupe de bhikkhus à la maison de Cunda Kammāraputta et s'assit sur le siège déjà préparé. S'étant assis, le Bienheureux s'adressa à Cunda Kammāraputta : « Ô Cunda, le *sukaramaddava* que vous avez préparé, servez-le seulement à moi.

121. Comme son nom l'indique, Cunda Kammāraputta était soit orfèvre soit d'une famille d'artisans travaillant les métaux, comme forgeron, etc. Il était riche et possédait un bois de manguiers dans le bourg de Pāvā. Une discussion entre Cunda et le Bouddha est rapportée dans le *Cunda-sutta* (A. V, 263-268). Pour une traduction intégrale de ce texte, voir : M.W., *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, 1990, pp. 204-209.

122. *Sukaramaddava* : le véritable sens du mot est incertain. Selon la tradition pâlie, *sukara maddava* était un plat préparé avec de la viande de porc ou avec un champignon particulièrement apprécié des porcs. Selon une version chinoise du *Mahā-Parinibbāna-sutta*, c'était un plat préparé avec un champignon nommé « l'oreille d'arbre santal ». Voir : A. BAREAU, "La nourriture offerte au Buddha lors de son dernier repas", in *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968, pp. 61-71.

Quant aux autres choses mangeables et buvables, servez-les au groupe des bhikkhus .»

« Entendu, Bienheureux » répondit Cunda Kammāraputta. Puis, il servit le *sukaramaddava* au Bienheureux, et les autres choses mangeables et buvables furent servies au groupe des bhikkhus.

Le Bienheureux alors s'adressa à Cunda Kammāraputta et dit : « Ô Cunda, enterrez le reste de *sukaramaddava* dans un trou. Car je ne vois personne dans le monde, avec ses dieux, avec ses Māras, avec ses Brahmās, ses troupes de religieux et de brahmanes*, ses êtres divins et humains, qui puisse consommer le *sukaramaddava* et le digérer graduellement, si ce n'est le Tathāgata. »

« Entendu, Bienheureux », répondit Cunda Kammāraputta. Puis, ayant enterré les restes de *sukaramaddava*, il s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il s'assit à l'écart sur un côté. Lorsqu'il fut assis à l'écart sur un côté, le Bienheureux, en parlant de la Doctrine, l'instruisit, l'encouragea, lui donna l'enthousiasme et lui rendit la joie. Puis, le Bienheureux se leva de son siège et s'en alla¹²³.

Ainsi, ce jour-là, le Bienheureux avait pris son repas chez Cunda Kammāraputta. Il tomba gravement malade [l'après-midi] et eut une hémorragie. Les douleurs étaient mortelles. Le Bienheureux, étant attentif et en pleine conscience, supporta la maladie avec sérénité.

Le Bienheureux s'adressa alors à l'Āyasmanta Ānanda et dit : « Ô Ānanda, allons à Kusinārā. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

[Pendant le voyage vers Kusinārā], le Bienheureux, s'écartant de la route, s'approcha d'un arbre. S'étant approché, il dit à l'Āyasmanta Ānanda : « Pliez, ô Ānanda, ce *saṅghāṭi*¹²⁴ en quatre et déployez-le. Je suis fatigué, ô Ānanda. Je m'assiérai. »

« Oui, Vénéré », dit l'Āyasmanta Ānanda. Ensuite, il plia le *saṅghāṭi* en quatre et le déploya afin qu'il s'asseye. Le Bienheureux s'assit sur le siège préparé¹²⁵.

123. Cette anecdote concernant le dernier repas du Bouddha se trouve également dans l'*Udāna* (pp. 81-84).

124. *Saṅghāṭi* : c'est une pièce rectangulaire avec doublure préparée en cousant de nombreux morceaux de tissu ; cette pièce servait de manteau lorsqu'on en avait besoin, on pouvait aussi l'utiliser comme tapis pour s'asseoir et s'allonger.

125. Cf. *supra* p. 50, note 55.

S'étant assis, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda et dit : « Apportez de l'eau, ô Ānanda. J'ai soif, je boirai. »

L'Āyasmanta Ānanda dit : « Bienheureux, tout à l'heure, à peu près cinq cents charrettes ont traversé ce cours d'eau coulant avec très peu d'eau ; l'eau, agitée et troublée par les roues [des charrettes], est devenue impure. Pourtant, Vénéré, la rivière Kukutthā qui a de l'eau fraîche, agréable à boire, transparente, dont les rives sont bien situées, qui est pleine d'eau et charmante, n'est pas très loin d'ici. Là-bas, le Bienheureux pourra boire et se rafraîchir aussi le corps. »

Pour la deuxième fois, le Bienheureux dit : « Apportez de l'eau, ô Ānanda. J'ai soif, je boirai. »

Pour la deuxième fois également, l'Āyasmanta Ānanda dit : « Bienheureux, tout à l'heure, à peu près cinq cents charrettes ont traversé ce cours d'eau coulant avec très peu d'eau ; l'eau, agitée et troublée par les roues [des charrettes], est devenue impure. Pourtant, Vénéré, la rivière Kukutthā qui a de l'eau fraîche, agréable à boire, transparente, dont les rives sont bien situées, qui est pleine d'eau et charmante, n'est pas très loin d'ici. Là-bas, le Bienheureux pourra boire et se rafraîchir aussi le corps. »

Pour la troisième fois, le Bienheureux dit : « Apportez de l'eau, ô Ānanda. J'ai soif, je boirai. »

« Oui, ô Bienheureux », répondit l'Āyasmanta Ānanda. Puis, prenant le bol [à aumône]¹²⁶, il s'approcha du cours d'eau où il y avait très peu d'eau agitée et troublée par les roues [des charrettes] et devenue impure ; dès que l'Āyasmanta Ānanda s'en fut approché, il y eut beaucoup d'eau, claire, pure et transparente. L'Āyasmanta Ānanda se dit : « C'est vraiment merveilleux, c'est vraiment surprenant le pouvoir surnaturel et la majesté du Tathāgata. Ce cours d'eau coulait avec très peu d'eau et l'eau agitée, troublée par les roues [des charrettes], était impure. Pourtant, dès que je me suis approché de ce cours d'eau, l'eau est devenue abondante, claire, pure et transparente ! »

Ensuite, il prit l'eau dans le bol.

Tenant le bol d'eau, l'Āyasmanta Ānanda s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il dit :

« Vénéré, c'est vraiment merveilleux, c'est vraiment surprenant le pouvoir surnaturel et la majesté du Tathāgata. Ce cours d'eau coulait

126 . En l'occurrence, le bol à aumône sert à apporter de l'eau pour boire.

avec très peu d'eau et l'eau, agitée et troublée par les roues [des charrettes], était impure. Dès que je me suis approché, il y eut beaucoup d'eau, claire, pure et transparente ! Bienheureux, buvez l'eau. Sugata, buvez l'eau. »

Le Bienheureux but l'eau¹²⁷.

[Alors que le Bienheureux était assis au pied d'un arbre], à ce moment, Pukkusa Mallaputta¹²⁸, un disciple d'Ālāra Kālāma¹²⁹, marchait sur la route de Kusinārā, vers Pāvā. Pukkusa Mallaputta vit le Bienheureux qui était au pied de l'arbre. Il s'approcha alors du Bienheureux. S'étant approché, il lui rendit hommage, puis s'assit à l'écart sur un côté*. S'étant assis sur un côté, il dit : « C'est merveilleux, c'est surprenant, Vénéré, les renonçants passent leur temps dans un état mental si serein ! Une fois, ô Vénéré, Ālāra Kālāma était en voyage. A l'écart de la route, il était assis au pied d'un arbre. A ce moment-là, à peu près cinq cents charrettes passèrent tout près d'Ālāra Kālāma. Quelqu'un venu derrière ces cinq cents charrettes, s'approcha d'Ālāra Kālāma et lui demanda : "Ô Vénéré, avez-vous vu à peu près cinq cents charrettes passant ici ? ". Ālāra Kālāma répondit : "Ô ami, je ne les ai pas vues ". L'homme demanda alors : "Est-ce que vous avez entendu des bruits ? ". "Non ami, je n'ai pas entendu de bruits" fut la réponse. L'homme demanda à nouveau : "Ô vénéré, est-ce que vous étiez endormi ? ". Ālāra Kālāma dit : "Non ami, je n'étais pas endormi". L'homme demanda encore : "Ô vénéré, est-ce que vous étiez dans l'état de perception ? ". Ālāra Kālāma dit : "Oui ami, j'étais dans l'état perceptible". L'homme demanda : "Alors, ô Vénéré, lorsqu'à peu près cinq cents charrettes passèrent ici, vous n'avez rien vu, rien entendu, pourtant, vous n'étiez pas endormi et

127. Cet épisode est également rapporté dans l'*Udāna* (Ud. p.81).

128. Pukkusa Mallaputta : le Commentaire du *Dīgha-nikāya* dit que les Khattiyas de Kusinārā gouvernaient en groupe leur pays et chacun y participait pendant quelques mois. Pukkusa Mallaputta, étant un *khattiya*, participait au gouvernement et chaque fois, lorsque son tour était terminé, il s'engageait dans le commerce. - DA. II, 569.

129. Il est possible que Pukkusa ait été un jeune élève d'Ālāra Kālāma lorsque celui-ci était encore vivant. A l'époque où le Bouddha avait prononcé son premier sermon, Ālāra Kālāma était déjà mort (Vin. I, 109). Dans ce cas là, Pukkusa Mallaputta devait être quelqu'un très âgé. Mais il est possible aussi que, tout simplement Pukkusa Mallaputta ait été un des adeptes de la tradition religieuse fondée sur la doctrine d'Ālāra Kālāma. Celui-ci était célèbre pour ses enseignements concernant la concentration mentale. Pendant un certain temps, le Bōdhisatta Gōtama lui-même fut un de ses élèves (M. I, 163-165, 240 ; II, 94, 212). Il est possible aussi que Pukkusa Mallaputta ait été un élève d'un autre maître appelé Ālāra Kālāma.

vous étiez dans l'état de perception et [malgré tout] votre *saṅghāti* n'était-il pas envahi par des poussières [soulevés par les charrettes] ?". "Oui, ô ami", répondit Ālāra Kālāma. L'homme se dit : "C'est vraiment merveilleux ! c'est vraiment surprenant ! Les renonçants passent leur temps dans un état mental à tel point serein que lorsqu'à peu près cinq cents charrettes sont passées ici, vous n'avez rien vu, rien entendu, vous n'étiez pas endormi non plus, mais étiez dans l'état de perception." L'homme s'en alla en exprimant son contentement ».

Le Bienheureux dit : « Cependant, qu'en pensez-vous, ô Pukkusa ? Entre ces deux cas, quel est le plus difficile, et quel est le plus rare : d'une part, lorsqu'à peu près cinq cents charrettes passent, rester sans n'avoir rien vu, rien entendu, sans être pourtant endormi, mais tout en étant dans l'état de perception ; et d'autre part, lorsqu'il pleut continuellement, avec des éclairs, des orages, des bruits et des coups de tonnerre, rester sans voir, sans entendre les bruits, sans être endormi, mais dans l'état de perception ? »

Pukkusa Mallaputta répondit : « Vénééré, quelle comparaison peut-on faire avec cinq cents charrettes ou bien six cents charrettes, ou sept cents charrettes ou huit cents charrettes ou neuf cents charrettes ou bien mille charrettes ? Le plus difficile et le plus rare est de rester sans voir et sans entendre les bruits, sans être endormi, tout en étant dans l'état de perception pendant qu'il pleut continuellement, avec des éclairs, des orages, des bruits et des coups de tonnerre. »

Le Bienheureux dit : « Une fois, ô Pukkusa, moi, je me trouvais dans une cabane de menue paille¹³⁰, près d'Ātumā¹³¹. Quand il pleuvait, quand il y avait des éclairs, des orages, des bruits et des coups de tonnerre, deux frères fermiers et quatre bœufs furent tués. Alors, de nombreuses personnes, en sortant d'Ātumā, s'approchèrent de l'endroit où les deux frères fermiers et les quatre bœufs étaient morts. A ce moment-là, moi, j'étais sorti de la cabane de la menue paille, et je faisais les cent pas devant la cabane. Un homme, parmi ces nombreuses personnes, s'approcha de moi, et, s'étant approché, il me rendit hommage, puis resta debout à l'écart sur un côté. Alors

130. C'est le lieu où les riziculteurs séparent les grains de riz de la paille. Souvent ces lieux sont situés au bord des grandes rizières. Le Bouddha se trouvait dans une cabane de paille construite dans un de ces lieux.

131. Ātumā : un bourg situé entre Kusinārā et Sāvaththi.

qu'il restait debout à l'écart sur un côté, je lui demandai : « Pourquoi, ô ami, tant de personnes se sont-elles réunies ? »

L'homme me répondit : « Vénéré, quand il pleuvait, quand il y avait des éclairs, des orages, des bruits et des coups de tonnerre, deux frères fermiers et quatre bœufs ont été tués. C'est pourquoi cette grande multitude de gens s'est réunie. Vénéré, où étiez vous ? ».

– Moi, j'étais ici, ô ami.

– Vénéré, est-ce que vous n'avez rien vu ?

– Non, ô ami, je n'ai rien vu.

– Vénéré, n'avez-vous rien entendu ?

– Non, ô ami, je n'ai rien entendu.

– Alors Vénéré, vous étiez endormi ?

– Non, ô ami, je n'étais pas endormi.

– Vénéré, est-ce que vous étiez dans l'état de perception ¹³² ?

– Oui, ô ami.

« Enfin, cet homme m'a dit : “Alors, Vénéré, lorsqu'il y avait des éclairs, des orages, des bruits et des coups de tonnerre, vous n'avez rien vu, rien entendu, vous n'étiez pas endormi non plus, pourtant vous étiez dans l'état de perception ?”.

“Oui, ô ami.” ai-je répondu.

« Alors, ô Pukkusa, cet homme dit : “C'est vraiment merveilleux, c'est vraiment surprenant ! Les renonçants passent leur temps en si grande sérénité que lorsqu'il y a eu des éclairs, des orages, des bruits et des coups de tonnerre, vous n'avez rien vu, rien entendu, vous n'étiez pas endormi non plus, mais vous étiez dans l'état de perception”¹³³. Ensuite, il m'a fait un grand éloge, et il m'a rendu hommage, puis en me faisant la circumambulation* s'en alla. »

Cela étant dit, Pukkusa Mallaputta dit au Bienheureux : « Quant à la confiance que j'ai eue en Ālāra Kālāma, je la jette comme une chose emportée par le vent fort ou bien comme une chose emportée dans le courant d'eau rapide. C'est merveilleux, Bienheureux, c'est merveilleux. Comme si l'on redressait ce qui a été renversé, comme

132. *saññī* : ici le terme *saññā* est employé comme synonyme de *viññāṇa*.

133. Cela signifie que le Bouddha n'était pas dans l'état mental dit “le recueillement de cessation des sensations et perceptions” (*saññā-vedayita-nirōdha-samāpatti*), mais dans “la concentration sans images mentales” (*animitta cetō-samādhi*) dans lequel l'intéressé est toujours dans l'état de perception ou bien qu'il était dans le recueillement nommé *Āneñjā samādhi*. Cf. *supra* p. 51 note 59.

si l'on découvrirait ce qui a été caché, comme si l'on montrait le chemin à l'égaré ou comme si l'on apportait une lampe dans l'obscurité en pensant : "que ceux qui ont des yeux voient les formes", de même l'honorable Gôtama a rendu claire la Doctrine de nombreuses façons. Alors, moi, je prends refuge auprès de l'honorable Gôtama, auprès de l'Enseignement et auprès de la Communauté des disciples*. Que le Bienheureux veuille m'accepter comme disciple laïque de ce jour jusqu'à la fin de ma vie ».

Ensuite, Pukkusa Mallaputta s'adressa à un de ses hommes et dit : « Cher ami, apportez-moi deux étoffes de couleur d'or qui soient bien fabriquées et prêtes à être portées. »

« Entendu, seigneur », répondit l'homme à Pukkusa Mallaputta. Peu après, l'homme apporta deux étoffes (...) bien fabriquées et prêtes à être portées¹³⁴.

Pukkusa Mallaputta offrit au Bienheureux ces deux étoffes (...) prêtes à être portées, en disant : « Vénéré, je vous offre ces deux étoffes de couleur d'or bien fabriquées et prêtes à être portées. Bienheureux, acceptez-les par pitié pour moi. »

Le Bienheureux dit : « Alors, ô Pukkusa, mettez une étoffe sur moi et l'autre sur Ānanda. »

« Oui, Vénéré », répondit Pukkusa Mallaputta. Il mit alors une étoffe sur le Bienheureux et l'autre sur l'Āyasmanta Ānanda.

Puis le Bienheureux, en parlant de la Doctrine, l'instruisit, l'encouragea, lui donna l'enthousiasme et lui rendit la joie.

Pukkusa Mallaputta, étant instruit, encouragé, enthousiasmé et réjoui par la parole du Bienheureux, se leva de son siège, lui rendit hommage, puis, en faisant la circumambulation*, s'en alla.

Peu après le départ de Pukkusa Mallaputta, l'Āyasmanta Ānanda revêtit le Bienheureux avec les deux étoffes de couleur d'or bien fabriquées et prêtes à être portées. Lorsque le Bienheureux eut revêtu ces deux étoffes, son corps scintilla comme une flamme sans fumée.

L'Āyasmanta Ānanda dit au Bienheureux : « C'est vraiment merveilleux, Vénéré, c'est vraiment surprenant ! [Aujourd'hui] la couleur de peau du Bienheureux est très claire. Lorsque j'ai fait revêtir votre corps avec ces deux étoffes de couleur dorée bien

134 . Il est possible que ces étoffes aient fait partie des marchandises de Pukkusa Mallaputta.

fabriquées et prêtes à être portées, le corps du Bienheureux est devenu comme une flamme sans fumée ! »

Le Bienheureux dit : « C'est vrai, ô Ānanda. La couleur de peau du Tathāgata devient claire, très brillante en deux occasions [importantes]. Quelles sont ces deux occasions ? Dans la nuit où le Tathāgata atteignit l'incomparable Eveil parfait, et aussi dans la nuit où le Tathāgata atteint le *parinibbāna*^{*} dans le domaine de la cessation complète sans reste des substrats. Ce sont, ô Ānanda, les deux occasions où la couleur de peau du Tathāgata devint très claire, très brillante. Aujourd'hui, ô Ānanda, dans la dernière veille de la nuit, le *parinibbāna* du Tathāgata aura lieu à Kusinārā, dans le bois des Sālas¹³⁵ dit Upavattana des Mallans, entre deux grands arbres Sālas. Venez, ô Ānanda, allons à la rivière Kakutthā. »

« Oui, Vénééré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

(Les deux étoffes couleur d'or
que Pukkusa a fait apporter, ont revêtu
le corps du maître ainsi revêtu
brille en couleur d'or)¹³⁶

Ensuite, le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus, s'approcha de la rivière Kakutthā¹³⁷. S'étant approché, le Bienheureux descendit dans la rivière, se baigna et but de l'eau. Puis, sortant de la rivière, il alla sur l'autre rive et s'approcha du bois de manguiers. Il s'adressa alors à l'Āyasmanta Cundaka¹³⁸ et dit : « Faites, ô Cundaka, plier ce *saṅghātī* en quatre et déployez-le. Je suis fatigué, ô Cundaka. Je m'allongerai. »

« Oui, Vénééré », répondit l'Āyasmanta Cundaka. Puis il plia le *saṅghātī* et le déploya [pour que le Bienheureux s'allonge].

Le Bienheureux, alors, s'allongea dans la posture de lion¹³⁹ tout en étant attentif, conscient, et ayant bien réfléchi au moment où il

135. Sāla : l'arbre dont le nom botanique est *Shorea robusta*.

136. Selon le Commentaire du *Dīgha-nikāya*, c'est un des vers inséré par les participants du premier Concile, trois mois après le *parinibbāna* du Bouddha.

137. L'épisode, à partir d'ici jusqu'à la fin de ce chapitre, est mentionné dans l'*Udāna* (Ud. p. 84).

138. L'Āyasmanta Cundaka : G. P. Malalasekera identifie Cundaka au disciple célèbre Mahā-Cundaka (A. I, 25). Voir : DPPN, I, 879.

139. La posture de lion (*sīha seyyā*) : s'allonger sur le flanc droit en mettant une jambe sur l'autre. La particularité de cette posture doit être comprise par rapport aux autres postures :

devait se lever. L'Āyasmanta Cundaka s'assit devant le Bienheureux.

(Le Bouddha, Maître, Tathāgata auquel personne n'est comparable dans le monde arriva à la rivière Kukutthā où coule une eau agréable et limpide. il s'y est plongé, mais il était fatigué.

Après s'être baigné, avoir bu de l'eau, le Maître sortit [de la rivière].

Parmi le groupe de bhikkhus et au milieu d'eux, Le Bienheureux maître qui enseigne la doctrine arriva au bois des manguiers.

Il s'adressa à un bhikkhu appelé Cundaka :

« Pliez en quatre et déployez-le pour m'allonger. »

Aussitôt, Cundaka plia et déploya [le *saṅghāṭi* du Bienheureux].

Le Maître s'allongea, l'air fatigué,

Cundaka s'assit devant lui.)¹⁴⁰

Ensuite, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Il est possible, ô Ānanda, que quelqu'un puisse faire naître un regret chez Cunda Kammāraputta, en disant : « Ô ami Cunda, c'est mauvais pour vous ! Vous êtes malchanceux ! Dernièrement, c'est après avoir mangé votre repas, que le Tathāgata a reçu dans son bol à aumône,

s'allonger sur le flanc gauche est appelé « la posture des consommateurs de plaisirs sexuels » (*kāma-bhōgi-seyyā*) ; s'allonger sur le dos est appelé « la posture des esprits affamés » (*petā seyyā*). Si le *Mahā-Parinibbāna-sutta* dit que le Bouddha s'allongea en posture de lion, ce n'est pas pour diviniser le Bouddha, mais simplement pour dire que le Bouddha se couche en étant attentif et conscient, tout comme un lion qui dort avec vigilance. Le Bouddha s'allonge normalement dans cette posture (M. I, 354 ; S. I, 107 ; IV, 184 ; A. I, 114 ; II, 40, 244-245). C'est aussi la posture dans laquelle le disciple noble s'allonge (M. I, 272 ; III, 3, 135). En outre, le Bouddha est comparé dans certains textes à un lion, évidemment en considérant la qualité noble de cet animal. Un texte le précise : « (...) Quant au terme 'lion', c'est une appellation du Tathāgata, l'Éveillé parfait. Quand il prêche la doctrine à une assemblée, c'est en effet son rugissement de lion. (...) » - A. V, 32-33. Souvent, l'action de prêcher la doctrine par le Bouddha est comparée à un rugissement de lion (*sīha-nāda*). - D. I, 161 ; M. I, 71 ; S. II, 27, 55. Plus tard, dans certains textes, le Bouddha était appelé Śākya-singha (« le Lion des Śākya ») ou « le Lion venu du pays des Śākya ». Les termes *sīha* (lion), *nāga* (éléphant) et *āsabha* (taureau) sont employés dans les textes canoniques pour désigner un héros ou un chef héroïque. Cf. *supra* p. 73, note. 112.

140. Selon les Commentaires, ces versets ont été insérés par les participants du Premier Concile.

qu'il a atteint le *parinibbāna**". Si un tel regret survient chez Cunda Kammāraputta, il faut le dissiper, en lui disant : "Ô ami, c'est un avantage pour vous, c'est une chance pour vous. Dernièrement, le Tathāgata a mangé votre repas qu'il a reçu dans son bol à aumône ; c'était le dernier repas qu'il avait eu avant qu'il n'atteigne le *parinibbāna*. J'ai entendu de la bouche du Bienheureux que deux repas reçus dans le bol à aumône par le Bienheureux ont les mêmes bons résultats, ont la même bonne maturité [kammique], et dépassent les autres repas reçus dans le bol à aumône, et sont beaucoup plus avantageux, et beaucoup plus profitables que les autres dons. Quels sont ces deux repas ? La nourriture mangée par le Tathāgata au jour de son arrivée à l'incomparable Éveil parfait, et la nourriture mangée par le Tathāgata au jour de son *parinibbāna* dans le domaine de la cessation complète sans reste des substrats¹⁴¹. Ces deux repas qu'il a reçus dans le bol à aumône sont les dons qui donnent des résultats semblables, la même maturité [kammique]. Ils sont beaucoup plus avantageux, beaucoup plus profitables que tout autre repas. Ô ami Cunda, vous avez fait une action qui vous donne comme résultat la longue vie ; ô ami Cunda, vous avez fait une action qui vous donne comme résultat la belle couleur de peau ; ô ami Cunda, vous avez fait une action qui vous donne comme résultat le bonheur ; ô ami Cunda, vous avez fait une action qui vous donne comme résultat la réputation ; ô ami Cunda, vous avez fait une action qui vous donne comme résultat la naissance dans les cieux ; ô ami Cunda, vous avez fait une action qui vous donne comme résultat le pouvoir". De cette façon, ô Ānanda, vous devez dissiper un regret qui pourrait naître chez Cunda Kammāraputta. »¹⁴²

Ensuite, en réfléchissant à la situation du moment, le Bienheureux lança cette exclamation de joie :

Le mérite augmente chez celui qui pratique le don.
 Chez celui qui a maîtrisé les sens, la haine ne se produit pas.
 Celui qui est doué détruit tous les maux.
 C'est par le déracinement du désir*,
 de l'aversion*, de l'illusion*, qu'on est en paix. »

141 . Voir : Glossaire : *Parinibbāna*.

142 . Ces conseils concernant Cunda Kammāraputta sont également mentionnés dans l'*Udāna* (p. 85).

V

Le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda et dit : « Venez, ô Ānanda, allons au bois des *sālas*¹⁴³ dit Upavattana des Mallans, situé sur l'autre rive de la rivière Hiraññavatī, près de la ville de Kusinārā¹⁴⁴. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Alors le Bienheureux, avec un groupe important de bhikkhus se dirigea vers le bois des *sālas* dit Upavattana, situé sur l'autre rive de la rivière Hiraññavatī, près de la ville de Kusinārā, et dont les propriétaires étaient des Mallans de Kusinārā. Lorsqu'il y fut arrivé, il dit à l'Āyasmanta Ānanda : « Préparez-moi, ô Ānanda, entre les arbres jumeaux *sālas*, une couche dont la tête soit au nord¹⁴⁵. Je suis fatigué, ô Ānanda, je vais m'allonger. »

« Oui, ô Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda. Puis il prépara entre les arbres jumeaux *sālas* une couche dont la tête était au nord.

Le Bienheureux étant attentif et parfaitement conscient, s'y s'allongea sur le flanc droit, dans la posture de lion¹⁴⁶, une jambe sur l'autre.

En ce temps-là, les arbres jumeaux *sālas* étaient en pleine floraison, bien que ce fût hors saison¹⁴⁷. Les deux arbres versent, déversent, encore et encore, versent des fleurs de *sālas* sur le Tathāgata* pour l'honorer. Des fleurs divines dites *mandārava*¹⁴⁸ tombent aussi du ciel et elles se versent, déversent et, encore et encore, se versent sur le Tathāgata pour l'honorer. Des poudres de santal divines aussi tombent du ciel, et elles se versent, déversent et, encore et encore, se versent sur le Tathāgata pour l'honorer. Des musiques divines aussi jouent dans le ciel pour honorer le Tathāgata. Aussi, des hymnes divines retentissent dans le ciel pour honorer le Tathāgata.

Alors, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda et dit : « Les arbres jumeaux *sālas* étaient en pleine floraison, bien que ce soit hors

143. Les arbres Sālas : cf. *supra* 88 note. 135.

144. Kusinārā : la capitale des Mallans de Kusinārā. Actuellement le lieu est situé à 53 km à l'est de Gorakhpur en Uttar-pradesh.

145. Cf. *infra* p. 178.

146. Cf. *supra* p. 88, note. 139.

147. Ces événements se sont produits seulement trois mois après la saison des pluies.

148. Mandārava (bot. *Erythrina fulgens*) est considérée dans les légendes comme une fleur d'origine divine.

saison. Les deux arbres versent, déversent, encore et encore versent des fleurs de *sālas* sur le Tathāgata pour l'honorer. (...) Des musiques divines aussi résonnent dans le ciel pour honorer le Tathāgata. Aussi, des hymnes divins retentissent dans le ciel pour honorer le Tathāgata. Cependant, ô Ānanda, ce n'est pas de cette façon que le Tathāgata doit être respecté, vénéré, révééré. Ce n'est pas de cette façon qu'on doit lui rendre hommage, ni qu'on doive l'estimer. [Par contre] si un bhikkhu, ou une bhikhunī ou un *upāsaka* (disciple laïc homme) ou une *upāsikā* (disciple laïque femme), étant dans la voie de la Doctrine, étant dans la voie de l'harmonie [avec les autres], vit en suivant la Doctrine, c'est lui qui respecte le Tathāgata, c'est lui qui vénère le Tathāgata ; c'est lui qui révère le Tathāgata, c'est lui qui rend hommage au Tathāgata, par l'hommage le plus haut. Ainsi, ô Ānanda, il faut que vous [tous] vous entraîniez en disant : « Nous vivrons dans la voie de la doctrine, dans la voie de l'harmonie [avec les autres] en suivant la Doctrine. »

A ce moment-là, l'Āyasmanta Upavāṇa¹⁴⁹ était debout devant le Bienheureux en l'éventant. Alors, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Upavāṇa : « Ô bhikkhu, dégagez-vous, ne restez pas devant moi. »

[L'ayant entendu], l'Āyasmanta Ānanda se dit : « Cet Āyasmanta Upavāṇa a été pendant longtemps l'assistant du Bienheureux, il était très près de lui, il l'accompagnait. Maintenant, au dernier moment, le Bienheureux lui dit : "ô bhikkhu, dégagez-vous, ne restez pas devant moi." Quelle est la raison, quelle est la cause pour que le Bienheureux l'envoie ailleurs en disant : "ô bhikkhu, dégagez-vous, ne restez pas devant moi" ? »

Alors, l'Āyasmanta Ānanda dit au Bienheureux : « Vénéré, cet Āyasmanta Upavāṇa a été pendant longtemps l'assistant du Bienheureux, il était très près de lui, il l'accompagnait. Maintenant, au dernier moment, le Bienheureux lui dit : "Ô bhikkhu, dégagez-vous, ne restez pas devant moi". Quelle est la raison, quelle est la cause pour que le Bienheureux l'envoie ailleurs en disant : "Ô bhikkhu, dégagez-vous, ne restez pas devant moi" ? ».

149. L'Āyasmanta Upavāṇa fut pendant quelque temps le serviteur (*upaṭṭhāka* = *upaṭṭhāyaka*) du Bouddha. Lorsque le Bouddha fut blessé par une pierre jetée par Devadatta, c'est Upavāṇa qui s'occupa de le soigner. Cf. TherigA. I, 308 ; S. I, 174 ; Dhapa. IV, 232 ff. Le *Samyutta-nikāya* relate plusieurs discussions entre Upavāṇa et Sāriputta. Cf. S. II, 163 ; V, 76.

Le Bienheureux répondit : « Ô Ānanda, nombreuses sont les divinités venant de dix-mille systèmes planétaires¹⁵⁰ qui se sont réunies ici pour voir le Tathāgata. Ô Ānanda, sur douze lieues (*yōjana*) autour de ce bois de *sālas* dit Upavattana des Mallans de Kusinārā, il n'y a pas la moindre place, même la plus minuscule comme par exemple une pointe de cheveux, qui ne soit occupée par des divinités très puissantes. Ces divinités, ô Ānanda, manifestent leur irritation, en disant : "nous sommes venues ici de loin pour voir le Tathāgata. Il est rare qu'un Tathāgata qui est un Arahant, un Éveillé parfait, naisse dans le monde. A la dernière veille de cette nuit, le *parinibbāna* du Tathāgata aura lieu. Ce bhikkhu qui a beaucoup de puissance surnaturelle reste devant le Tathāgata. Par conséquent, au cours de ces derniers instants, nous ne trouvons pas l'occasion de voir le Tathāgata". De cette façon, ô Ānanda, les divinités manifestent leur irritation. »

L'Āyasmanta Ānanda demanda : « Bienheureux, sur quelle sorte de divinités fixiez-vous votre attention ? »

Le Bienheureux dit : « Il y a, ô Ānanda, des divinités habitant l'espace, mais qui ont la conscience de ce qui se passe sur la Terre ; elles se lamentent en laissant pendre leurs cheveux, certaines en tendant leurs bras, certaines en tombant comme si le bas de leur corps était tranché, en se tournant sur elles-mêmes, en roulant de çà de là, et s'exclament : "C'est trop tôt, le Bienheureux va atteindre le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, le Sugata va atteindre le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, l'Œil¹⁵¹ du monde va disparaître !"

« Il y a aussi, ô Ānanda, des divinités habitant la terre et qui ont la conscience de ce qui se passe sur la terre ; elles se lamentent en laissant pendre leurs cheveux, certaines se lamentent en tombant comme si le bas de leur corps était tranché, en se tournant sur elles-mêmes, en roulant de çà de là, elles s'exclament : "C'est trop tôt, le

150. Selon le concept bouddhique, le monde (*lōka*) ne se limite pas à la planète habitée par les êtres humains et aux astres conçus comme un système organisé. Au contraire, le monde est composé d'innombrables unités appelées *lōka-dhātu* dont chacune correspond à un système planétaire. Voir M. W., *La Philosophie du Bouddha*, Lyon, 1995, pp. 28-30.

151. L'Œil du monde : le terme œil (*cakkhu*) est employé dans les textes canoniques métaphoriquement pour désigner la sagesse, la vision réaliste. *Le Dhammacakkappavattana-sutta* mentionne : "(...) *cakkhuṃ udapādi, nāṇam udapādi, paññā udapādi* (...) " - S. V, 422. Cf. M. I, 23, 167. Selon le Commentaire du *Dīgha-nikāya*, le Bouddha avait l'épithète *cakkhumā* ("Celui qui a des yeux"). Cf. *infra* p. 123, note 211.

Bienheureux va atteindre le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, le Sugata va atteindre le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, l'Œil du monde va disparaître ! ». Pourtant, quant aux divinités qui ont supprimé les passions, attentives et pleinement conscientes, elles supportent [l'événement] en se disant : « les choses conditionnées sont impermanentes. Comment peut-il en être autrement ? ».

Cela étant dit, l'Āyasmanta Ānanda dit au Bienheureux : « Vénéré, autrefois, lorsque les bhikkhus avaient terminé leur retraite de la saison des pluies, ils venaient voir le Tathāgata. Ainsi, nous avons eu l'occasion de voir les bhikkhus qui ont obtenu le progrès mental, et nous avons eu l'occasion de les respecter de près. Lorsque le Bienheureux ne sera plus là, nous ne trouverons plus l'occasion de voir ces bhikkhus qui ont obtenu le progrès mental, ni l'occasion de les respecter de près. »

Le Bienheureux dit : « Il y a, ô Ānanda, quatre lieux pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine (*saddhā*)* puisse voir et puisse être ému. Quels sont ces quatre lieux ? La place où l'on dit : « ici le Tathāgata est né »¹⁵² est un lieu pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. La place où l'on dit « ici le Tathāgata a atteint l'incomparable Éveil parfait »¹⁵³ est un lieu pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. La place où l'on dit « ici le Tathāgata a mis en mouvement la Roue de la doctrine »¹⁵⁴ est un lieu pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. La place où l'on dit : « ici le Tathāgata a atteint le *parinibbāna* dans le domaine de la cessation complète sans reste des

152. Le bois de Sālas nommé Lumbinī entre deux villes : Kapilavatthu des Sākyans et Devadaha des Kōliyans. Aujourd'hui, Rummindei dans le terai népalais. Dans l'Inscription de l'Empereur Asōka (268-233 avant J.-C.), ce lieu est indiqué comme Lumminigāme (le village de Lumbini). Cf. J. BLOCH, *Les Inscriptions d'Asoka*, Paris, 1950, pp. 111-112.

153. Auprès du village Senāni, au bord de la rivière Neranjara (aujourd'hui, Phalgu), à Gayā-Sīsa. Aujourd'hui, Bodh-Gaya, douze kilomètres de Gaya, dans le Bihar (Cf. *infra* p. 181, note 141). Le lieu où le Bouddha avait atteint l'Éveil fut entre les mains de prêtres hindouistes jusqu'à la deuxième moitié du XX^e siècle. Le monde bouddhiste bien informé a une pensée reconnaissante envers Anagarika Dharmapāla (1864-1943), bouddhiste singhalais qui travailla ardemment pour libérer Bodh-Gaya.

154. Au Parc aux Daims à Isipatana près de Bārāṇasī. Aujourd'hui, Saranath, à Varanasi (fr. Bénarès) dans l'Uttar-pradesh.

substrats¹⁵⁵ est un lieu pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. Ce sont, ô Ānanda, les quatre lieux pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. Les bhikkhus, les bhikkhunis, les disciples laïcs hommes et femmes viendront en ces lieux, en se disant : "ici le Tathāgata est né", ou en se disant : "ici le Tathāgata a atteint l'incomparable Éveil parfait", ou en se disant : "ici le Tathāgata a mis en mouvement la Roue de la Doctrine", ou en se disant : "ici le Tathāgata a atteint le *parinibbāna* dans le domaine de la cessation complète sans reste des substrats". Tous ceux qui rendent visite à ces lieux peuvent mourir avec des pensées claires et sereines et, par conséquent, après la destruction du corps, après la mort, ils renaîtront dans les destinations heureuses, dans les mondes des dieux. »

[Cela étant dit, l'Āyasmanta Ānanda posa la question suivante] : « Comment, Vénéré, devons-nous nous conduire concernant les femmes ? »¹⁵⁶

– Ô Ānanda, il faut éviter de les voir¹⁵⁷.

155. *Anupādisesa parinibbāna-dhātu*. Certains auteurs occidentaux qui n'ont pas compris la doctrine bouddhique, ont traduit cette expression par : "Nirvāna avec restes d'appropriations". Vraisemblablement, ils ont confondu, d'une part, le phénomène *upādhi* (les substrats correspondant à la vie) avec celui d'*upādāna* (les appropriations) et, d'autre part, les agrégats (*khandhā*) avec les agrégats d'appropriation (*upādānakkhadhā*). Jusqu'au *parinibbāna*, un Bouddha, un Bouddha solitaire ou un Arahant a ses agrégats (*khandhā*), mais il est dépourvu d'agrégats d'appropriation (*upādānakkhadhā*). Voir le glossaire : *Parinibbāna*.

156. Cette question attribuée à l'Āyasmanta Ānanda est très emblématique. Selon le *Vinaya-piṭaka*, c'est Ānanda qui a favorisé largement l'établissement d'une communauté monastique pour les femmes bouddhistes (Vin. II, 253-254 ; A. IV, 272-277). Il était très populaire chez les moniales (S. II, 215). Certaines moniales tombèrent amoureuse de lui (A. II, 146). Il était prêt à aider matériellement même les membres féminins des autres communautés religieuses. (Vin. IV, 91). Lorsqu'un jour, un de ses confrères fut troublé en voyant un groupe de très belles femmes, Ānanda le conseilla sur la façon de maîtriser sa pensée (Theg. vv. 1223-1226).

157. On ne peut pas considérer ces conseils attribués au Bouddha comme une manifestation d'une tendance misogyne, car ils visent le comportement d'une communauté d'ascètes où les contacts étroits entre les hommes et les femmes sont déconseillés. Néanmoins, les réponses attribuées au Bouddha par les compilateurs du *Mahā-Parinibbāna-sutta*, montrent l'attitude prudente des bhikkhus* à l'égard des femmes (Cf. *infra* p. 153, note 70). Or, cela n'est pas la première occasion où le danger des femmes pour la vie ascétique est abordé. Plusieurs passages des textes canoniques (cf. A. I, 1 ; III, 65 ; IV, 196) montrent à quel point le monachisme bouddhique essaie de prendre des précautions pour éviter le désir et l'attachement qui peuvent survenir à cause du charme de la femme. De même, selon le *Vinaya* des moniales, celles-ci devaient se méfier des hommes. Car, selon le point de vue monastique, la compagnie des hommes est un obstacle pour la vie de renoncement de la bhikkhuni tout comme la compagnie des femmes est un obstacle pour la vie de renoncement du bhikkhu. Cf. M. W., *Les Moniales bouddhistes*, Paris, 1991, p. 129-141.

– S’il nous arrive de les voir, Bienheureux, comment devons-nous nous conduire ?

– Ô Ānanda, il faut éviter de parler avec elles.

– S’il nous arrive de parler avec elles, Bienheureux, comment devons-nous nous conduire ?

– Ô Ānanda, [en parlant] il faut être vigilant. »

[Cela étant dit, l’Āyasmanta Ānanda posa une autre question] : « De quelle façon, ô Vénéré, devons-nous nous conduire à propos du corps du Tathāgata ? »

Le Bienheureux dit : « Ne vous occupez pas de rendre un culte au corps du Tathāgata, ô Ānanda. Occupez-vous de votre propre tâche. Engagez-vous dans votre propre tâche. Demeurez attentifs, ardents, résolus, dans votre propre tâche. Il y a, ô Ānanda, des savants khattiyas¹⁵⁸, des savants brahmanes, des savants chefs de famille qui sont spécialement contents du Tathāgata¹⁵⁹ ; ceux-là rendront un culte au corps du Tathāgata. »

L’Āyasmanta Ānanda demanda : « Comment, Vénéré, devront-ils se conduire à propos du corps du Tathāgata ? »

– Tout comme les gens se conduisent à propos du corps d’un roi universel, de la même façon ils devront se conduire à propos du corps du Tathāgata.

– Comment, ô Vénéré, les gens se conduisent-ils à propos du corps d’un roi universel ?

– Ô Ānanda, ils enveloppent le corps d’un roi universel dans une étoffe toute nouvelle. Ensuite, ils l’enveloppent avec du coton battu. Ensuite, ils l’enveloppent dans des étoffes successives. De cette façon, le corps du roi universel est enveloppé dans cinq cents paires de tissus de deux sortes. Ensuite, ils mettent le corps dans une cuve de fer pleine d’huile. Ils la mettent dans une autre cuve de fer. Ils construisent un tas [de bois] de tous les parfums et y incinèrent le corps du roi universel. Ensuite [en déposant les cendres], ils construisent un *thūpa* (skt. *stūpa*)* dans un grand carrefour. C’est de cette façon, ô Ānanda, que les gens se conduisent à l’égard du corps du roi universel.

158 . Cf *supra* p. 60 note 81.

159 . Ces quatre types de gens sont également mentionnés dans le *Majjhima-nikāya* (I, 501).

« Ô Ānanda, tout comme les gens se conduisent à l'égard du corps du roi universel, de la même façon, on doit se conduire à l'égard du corps du Tathāgata. Ensuite, il faut construire le *thūpa* du Tathāgata à un grand carrefour. Pour tous ceux qui y offrent des guirlandes ou des parfums ou des pâtes de parfums colorées, et pour tous ceux qui lui rendent hommage, pour tous ceux qui sont contents de lui, ce *thūpa* restera pour leur bonheur et leur bien-être pendant longtemps [dans le *sansāra**].

« Il y a, ô Ānanda, quatre individus dignes d'un *thūpa**. Quels sont ces quatre individus ? Un Tathāgata qui est Arahant, l'Éveillé parfait, est digne d'un *thūpa* ; le Bouddha solitaire* est digne d'un *stūpa* ; [l'Arahant qui est] le disciple du Tathāgata est digne d'un *thūpa* ; le roi universel est digne d'un *thūpa*.

« Pour quelle utilité, pour quelle raison, ô Ānanda, le Tathāgata qui est un Arahant, l'Éveillé parfait, est-il digne d'un *thūpa* ? Beaucoup de gens purifient leur pensée en se disant : "Voici un *thūpa* élevé au nom d'un tel Bienheureux qui est un Arahant et l'Éveillé parfait". Ainsi, ayant purifié leur pensée, après la destruction de leur corps, après leur mort, ils renaîtront dans les destinations heureuses, dans les états célestes. Pour cette utilité, ô Ānanda, le Tathāgata qui est Arahant, l'Éveillé parfait, est digne d'un *thūpa*.

« Pour quelle utilité, pour quelle raison, ô Ānanda, le Bouddha solitaire, est-il digne d'un *thūpa* ? Beaucoup de gens purifient leur pensée en se disant : "Voici un *thūpa* élevé au nom d'un tel Bienheureux qui est un Bouddha solitaire* ". Ainsi, ayant purifié leur pensée, après la destruction de leur corps, après leur mort, ils renaîtront dans les destinations heureuses, dans les états célestes. Pour cette utilité, ô Ānanda, le Bouddha solitaire est digne d'un *thūpa*.

« Pour quelle utilité, pour quelle raison, ô Ānanda, [l'Arahant qui est] le disciple du Tathāgata, est-il digne d'un *thūpa* ? Beaucoup de gens purifient leur pensée en se disant : "Voici un *thūpa* élevé au nom de tel disciple de l'Éveillé parfait, Arahant". Ainsi, ayant purifié leur pensée, après la destruction de leur corps, après leur mort, ils renaîtront dans les destinations heureuses, dans les états célestes. Pour cette utilité, ô Ānanda, le disciple du Tathāgata est digne d'un *thūpa*.

« Pour quelle utilité, pour quelle raison, ô Ānanda, le roi universel, est-il digne d'un *thūpa* ? Beaucoup de gens purifient leur pensée en se

disant : “Voici un *thūpa* élevé au nom d’un tel roi juste¹⁶⁰ qui était juste”. Ainsi, ayant purifié leur pensée, après la destruction de leur corps, après leur mort, ils renaîtront dans les destinations heureuses, dans les états célestes. Pour cette utilité, ô Ānanda, le roi universel est digne d’un *thūpa*.

« Tels sont, ô Ānanda, les quatre personnages dignes d’un *thūpa*.¹⁶¹ »

Désormais, l’Āyasmanta Ānanda, entré dans le lieu de séjour,¹⁶² se tient debout, appuyé contre le linteau d’une porte, et pleure en disant : « Moi, je suis encore un étudiant (*sekha*)¹⁶³ qui a des choses à faire [pour atteindre le but final]. Mon Maître était compatissant à mon égard. Lui aussi va atteindre le *parinibbāna*. [Alors, pour moi il n’y a plus de maître.] »

Le Bienheureux s’adressa aux bhikkhus et demanda : « Ô bhikkhus, où est Ānanda ? »

Ils répondirent : « Vénéré, l’Āyasmanta Ānanda est entré dans le lieu de séjour, il se tient debout, appuyé contre le linteau d’une porte, et pleure en disant : « Moi, je suis encore un étudiant (*sekha*), qui a des choses à faire [pour atteindre le but final]. Mon maître était compatissant à mon égard. Lui aussi va atteindre le *parinibbāna*. [Alors, pour moi il n’y a plus de maître]. »

Le Bienheureux s’adressa à un bhikkhu et dit : « Venez, ô Bhikkhu, appelez Ānanda en mon nom et dites-lui : “frère Ānanda, le maître vous appelle” ».

« Oui, ô Vénéré », répondit ce bhikkhu. Ensuite, il s’approcha de l’Āyasmanta Ānanda et dit : « frère Ānanda, le maître vous appelle ».

« Oui, frère », répondit l’Āyasmanta Ānanda. Puis il s’approcha du Bienheureux. S’étant approché, il lui rendit hommage et s’assit à l’écart sur un côté*.

Lorsque l’Āyasmanta Ānanda se fut assis à l’écart sur un côté, le Bienheureux lui dit : « Ô Ānanda, l’inutile. Ô Ānanda, ne vous

160 Le roi juste (*dhamma-rāja*) est un épithète désignant le souverain universel.

161. Cette explication concernant ces quatre personnages dignes d’un *thūpa** sont également mentionnées dans l’*Āṅguttara-nikāya* (A. II, 245-246).

162. *Vihāra* (lieu de séjour) : en l’occurrence, probablement une cabane située au bois des Sālas.

163. Disciple « étudiant » (*sekha*) : disciple - laïc ou religieux - qui n’a pas encore atteint l’état d’Arahant*, mais qui a atteint l’étape de *sōtāpatti** ; antonyme du disciple « non étudiant » (*asekha*), terme qui désigne le disciple qui a atteint l’état d’Arahant*.

attristez pas, ne vous affligez pas. Ô Ānanda, dans diverses occasions n'ai-je pas expliqué que toutes les choses chères et agréables ont la nature de devenir différentes, elles ont la nature de se transformer, ont la nature de se défigurer ? Comment est-il alors possible autrement, ô Ānanda ? Celle qui est née, arrivée à l'existence, conditionnée, a la nature de l'impermanence, alors, [à propos de celle-ci] il n'existe pas de situation pour laquelle on puisse souhaiter : "qu'elle reste telle quelle sans disparaître". Vous, ô Ānanda, pendant longtemps, vous avez été préposé auprès du Tathāgata en souhaitant uniquement et infiniment son bien-être et son bonheur, par vos actions corporelles bienveillantes, par vos actions orales bienveillantes, par vos actions mentales bienveillantes à son égard. Vous, ô Ānanda, êtes quelqu'un qui a accumulé beaucoup de mérites. Soyez courageux. Vous serez rapidement libéré des écoulements mentaux toxiques*.»

Ensuite, le Bienheureux s'adressa aux bhikkhus, et dit : « Ô bhikkhus, pour les Tathāgatas qui étaient des Arahants et Éveillés parfaits du passé, il y eut des assistants, tout comme Ānanda fut pour moi. Pour les Tathāgatas qui seront des Arahants et Éveillés parfaits du futur, pour eux aussi, il y aura des assistants, tout comme Ānanda fut pour moi.

« Ô bhikkhus, Ānanda est quelqu'un d'habile. Lorsqu'on veut voir le Tathāgata*, Ānanda sait : ceci est le moment convenable pour les bhikkhus ; ceci est le moment convenable pour les bhikkhunīs ; ceci est le moment convenable pour les disciples laïcs hommes (*upāsaka*) ; ceci est le moment convenable pour les disciples laïcs femmes (*upāsikā*) ; ceci est le moment convenable pour les rois ; ceci pour les conseillers du roi ; ceci pour les maîtres des autres systèmes religieux et ceci pour les disciples des autres systèmes religieux¹⁶⁴.

« Il y a, ô bhikkhus, quatre choses extraordinaires et merveilleuses chez Ānanda. Quelles sont ces quatre choses [extraordinaires et merveilleuses] ? Supposons, ô bhikkhus, qu'un groupe de bhikkhus, ou un groupe de bhikkhunīs, ou un groupe de disciples laïcs hommes, ou un groupe de disciples laïcs femmes, arrive pour voir Ānanda. Ils sont contents dès qu'ils voient Ānanda. Ensuite, Ānanda leur prêche la Doctrine. Alors, ils sont satisfaits de son sermon. Lorsqu'ils sentent : "c'est suffisant", alors, Ānanda s'arrête et garde le silence.

164 . Cet éloge est mentionné à peu près de la même façon dans *Samyutta-nikāya* (S. V, 16).

Il y a, ô bhikkhus, quatre choses extraordinaires et merveilleuses chez le roi universel. Quelles sont ces quatre choses [extraordinaires et merveilleuses] ? Supposons, ô bhikkhus, qu'un groupe de khattiyas*, ou un groupe de brahmanes, ou un groupe de chefs de famille, ou un groupe de religieux, arrive voir le roi universel. Ils sont contents dès qu'ils voient le roi universel. Ensuite, le roi universel leur parle. Alors, ils sont satisfaits de la parole du roi universel. Lorsqu'ils sentent : "c'est suffisant", alors le roi universel s'arrête et garde le silence. De même, ô bhikkhus, il y a quatre choses extraordinaires et merveilleuses chez Ānanda. Quelles sont ces quatre choses [extraordinaires et merveilleuses] ? Supposons, ô bhikkhus, qu'un groupe de bhikkhus, ou un groupe de bhikkhunis, ou un groupe de disciples laïcs hommes, ou un groupe de disciples laïcs femmes, arrive pour voir Ānanda. Ils sont contents dès qu'ils voient Ānanda. Ensuite, Ānanda prêche à leur intention la Doctrine. Alors, ils sont satisfaits de son sermon. Lorsqu'ils sentent : "c'est suffisant", alors, Ānanda s'arrête et garde le silence. Ce sont, ô bhikkhus, les quatre choses extraordinaires et merveilleuses chez Ānanda¹⁶⁵. »

Cela étant dit, l'Āyasmanta Ānanda dit au Bienheureux : « Vénééré, n'atteignez pas le *parinibbāna* dans cette petite ville, dans cette ville au milieu des forêts, dans cette bourgade. Il y a, ô Vénééré, de grandes villes comme Campā¹⁶⁶, Rājagaha, Sāvatti, Sāketa, Kōsambi et Bārāṇasī. Que le Bienheureux atteigne le *parinibbāna* dans une de ces grandes villes¹⁶⁷. Là-bas, se trouvent des familles prospères de khattiyas*, des familles prospères de brahmanes, des familles prospères de chefs de famille qui sont profondément dévouées au Bienheureux. Elles rendront un culte au corps du Tathāgata. »

Le Bienheureux dit : « Ne dites pas ainsi, ô Ānanda. Ne dites pas que c'est une petite ville, ne dites pas que c'est une ville au milieu des forêts, ne dites pas que c'est une bourgade. Ô Ānanda, à une époque

165 . Cet éloge est mentionné également dans l'*Aṅguttara-nikāya* (A. II, 132).

166 . Campā est une ville située au pays des Magadhans. Elle a été donnée par le roi Bimbisāra au brahmane Sōnadaṇḍa comme un cadeau royal (D. I, 111). Les textes canoniques rapportent que l'Āyasmanta Sāriputta (A. IV, 59) et l'Āyasmanta Vangīsa (S. I, 195) ont passé un certain temps à Campā. G.P. Malalasekera identifie Campā à Campā-pura ou Champā-nagara, actuellement situé à 24 miles à l'est de Bhagalpur dans le Bihar. Voir. DPPN, I, 856.

167 . Par cette suggestion, Ānanda fait à l'évidence une tentative ultime pour faire reporter le *parinibbāna* du Bouddha.

lointaine, il y eut un roi nommé Mahā-Sudassana¹⁶⁸, un roi universel *cakkavatti*, qui a vaincu [par la justice] les quatre parties de la Terre, un être juste qui régna avec justice, qui fut le protecteur des grands peuplements et qui posséda les sept joyaux¹⁶⁹. La capitale du royaume de Mahā-Sudassana, sous le nom de Kusāvātī, était justement ici, à Kusinārā. Vers l'est et l'ouest, la capitale avait une longueur de douze lieues (*yōjanas*), et vers le nord et vers le sud, elle avait une largeur de sept lieues.

« La capitale Kusāvātī, ô Ānanda, était majestueuse, prospère, fréquentée par beaucoup de gens et pleine de nourriture. Tout comme c'était le cas du royaume des dieux dit Ālakamandā¹⁷⁰ qui est une ville majestueuse, prospère, fréquentée par les *yakkhas*¹⁷¹ et pleine de nourriture, de même, ô Ānanda, la capitale Kusāvātī, fut majestueuse, prospère, fréquentée par les gens et pleine de nourriture.

« La capitale Kusāvātī, ô Ānanda, était bruyante jour et nuit avec dix sortes de bruits : le bruit des éléphants, le bruit des chevaux, le bruit des chars, le bruit des tambours, le bruit des *mṛdanga*, le bruit des luths, le bruit des chansons, le bruit des cymbales et des gongs, et

168. L'histoire du roi Mahā-Sudassana est longuement expliquée dans le *Mahā-Sudassana-sutta* (D. II.160-199). Selon ce texte, le roi cakkavatti Mahā-Sudassana n'était autre que le Bouddha lui-même, dans une vie antérieure. Ce n'était pas par hasard que les compilateurs du *Digha-nikāya* rengaient ces deux textes, le *Mahā-Parinibbāna-sutta* et le *Mahā-Sudassana-sutta*, l'un après l'autre.

169. Les sept joyaux d'un souverain cakkavatti : la roue (*cakka-ratana*) symbolisant son pouvoir et sa légitimité ; l'éléphant (*hatthi-ratana*) qui a une puissance surnaturelle ; le cheval (*assa-ratana*) qui a une puissance surnaturelle ; la gemme lumineuse (*maṇi-ratana*) ; la femme (*itthi-ratana*) vertueuse et incomparablement belle ; le ministre qui est responsable de la maison royale (*gahapati-ratana*) qui a une puissance surnaturelle pour fournir tout ce qui nécessaire ; le fils aîné (*parināyaka-ratana*). - D. II, 160-199 ; cf. M. III, 174.

170. Ālakamandā : dans la mythologie et la poésie védiques, Ālakamandā est la résidence royale de Kuvera. Celui-ci est connu dans les textes bouddhiques sous le nom de Vessavaṇa, dieu de la richesse (D. III, 201 ; cf. D. II, 147, 207-208, 257 ; A. IV, 63 ; Sn. v. 379). Pour démontrer la prospérité d'une ville, les textes bouddhiques l'identifient à Ālakamandā. Selon les textes purāniques, Alakā (Ālakamandā), qui est la cité de Kuvera est situé sur le Mont Lankā de Ceylan. V. MANI, *Puranic Encyclopaedia*, Delhi, 1974, pp. 434-435 ; Le Mont Lankā est également mentionné dans le *Lankāvatāra-sūtra* (éd. B. Nanjio, Kyoto, 1913, p.1), un texte important du bouddhisme du Mahāyāna.

171. *Yakkhas* : dans les textes canoniques, le terme *yakkha* est employé comme synonyme de divinités (D. I, 95 ; II, 147, 205 ; S. I, 241) parfois dangereuses (D. II, 346 ; Udāna, 4). Concernant des *yakṣa* dans les textes du Mahāyāna, voir : S. LEVY, "Catalogue géographique des *yakṣa* dans le Mahāmāyūri" in *Journal asiatique*, t. 5, 1915, pp. 19-138.

enfin le bruit des invitations [des gens généreux] qui disent : “ Venez [chez nous], mangez, buvez ”. Ces sont les dix sortes de bruits¹⁷² ».

Ensuite, le Bienheureux dit : « Allez, ô Ānanda, à la ville de Kusinārā, et prévenez les Mallans de Kusinārā, en disant : “ Ô Vasetṭhas, aujourd’hui, à la dernière veille de la nuit, le *parinibbāna* du Tathāgata aura lieu. Dépêchez-vous, ô Vāsetṭhas ! Dépêchez-vous, ô Vāsetṭhas ! Plus tard, vous n’aurez pas à regretter, en disant : “ le *parinibbāna* du Tathāgata a eu lieu sur le territoire de nos villages et de nos champs, mais nous avons manqué l’occasion dernière de rencontrer le Tathāgata ”. »

« Oui, Vénéré », répondit l’Āyasmanta Ānanda. Puis, s’étant habillé, il prit son *cīvara* et son bol à aumône et, avec un autre bhikkhu, il entra dans la ville de Kusinārā. A ce moment-là, les Mallans de Kusinārā étaient réunis dans la salle de réunion, pour [discuter] d’une certaine affaire. Alors, l’Āyasmanta Ānanda s’approcha de la salle de réunion des Mallans de Kusinārā. S’étant approché, il les informa : « Ô Vāsetṭhas, aujourd’hui, à la dernière veille de la nuit, le *parinibbāna* du Tathāgata aura lieu. Dépêchez-vous, ô Vāsetṭhas ! Dépêchez-vous, ô Vāsetṭhas ! Plus tard, vous n’aurez pas à regretter, en disant : le *parinibbāna* du Tathāgata a eu lieu sur le territoire de nos villages, de nos champs, mais nous avons manqué l’occasion dernière de rencontrer le Tathāgata ”. »

Après avoir entendu ce que l’Āyasmanta Ānanda avait dit, les Mallans, les fils des Mallans, les filles des Mallans et les épouses des Mallans, furent chagrinés, le cœur triste, affligés. Certains parmi eux se lamentaient en laissant pendre leurs cheveux, certains en tendant leurs bras, certains en tombant comme si le bas de leur corps était tranché, en se tournant sur eux-mêmes, en roulant de çà de là, et s’exclamaient : « C’est trop tôt, le Bienheureux va atteindre le *parinibbāna* ! C’est trop tôt, le Sugata va atteindre le *parinibbāna* ! C’est trop tôt, l’Œil du monde va disparaître ! »

Ensuite, les Mallans, les fils des Mallans, les filles des Mallans et les épouses des Mallans qui étaient chagrinés, le cœur triste, affligés,

172. Le dernier bruit signifie la prospérité de ce royaume et aussi la générosité de ses habitants. La description concernant Kusāvati est mentionnée également dans le *Mahā-Sudassana-sutta* (D. II, 169-170).

s'approchèrent de l'Āyasmanta Ānanda qui était désormais au bois de Sālas dit Upavattana.

L'Āyasmanta Ānanda se dit : « Si je commence à faire rendre hommage au Bienheureux par ces Mallans de Kusinārā un par un, l'aube paraîtra avant qu'ils n'aient tous rendu hommage au Bienheureux. Il faut que je fasse rendre hommage au Bienheureux par des Mallans de Kusinārā famille par famille, en la présentant chacune : « Vénééré, le Mallan nommé Un tel avec ses enfants, son épouse, son groupe, ses conseillers, rend hommage en mettant sa tête aux pieds du Bienheureux » »

Alors, l'Āyasmanta Ānanda, en mettant les Mallans de Kusinārā en groupes selon leur famille, fit rendre hommage au Bienheureux, en présentant : « Vénééré, le Mallan nommé Un tel avec ses enfants, son épouse, son groupe, ses conseillers, rend hommage en mettant sa tête aux pieds du Bienheureux. » De cette façon, même pendant la première veille de la nuit, l'Āyasmanta Ānanda fit rendre hommage au Bienheureux par tous les Mallans de Kusinārā.

En ce temps là, un paribbājaka* nommé Subhadda demeurait près de Kusinārā. Quelqu'un dit au paribbājaka Subhadda : « Aujourd'hui, le *parinibbāna* du Samaṇa Gōtama aura lieu à la dernière veille de la nuit. »

Le paribbājaka Subhadda se dit : « J'ai entendu mes anciens paribbājakas âgés, qui étaient des maîtres et des maîtres de maîtres, dire ceci : « Il est très rare qu'un Tathāgata qui est un Arahant et Éveillé parfait, naisse dans le monde. » Alors, aujourd'hui, le *parinibbāna* du Samaṇa Gōtama aura lieu à la dernière veille de la nuit. J'ai certains doutes [sur un certain nombre de choses]. J'ai confiance en Samaṇa Gōtama à tel point que ce Samaṇa Gōtama est capable de prêcher une doctrine qui puisse dissiper mes doutes. »

Alors, le paribbājaka Subhadda s'approcha de l'Āyasmanta Ānanda, qui était au bois de *sālas* dit Upavattana, de Kusinārā. S'étant approché, il dit à l'Āyasmanta Ānanda : « Ô honorable Ānanda, j'ai entendu mes anciens paribbājakas âgés, qui étaient des maîtres et des maîtres de maîtres, dire ceci : « Il est très rare qu'un Tathāgata qui est un Arahant, un Éveillé parfait, naisse dans le monde. » Alors, aujourd'hui, le *parinibbāna* du Samaṇa Gōtama aura lieu à la dernière veille de la nuit. J'ai certains doutes [sur un certain nombre de

choses]. J'ai confiance en Samaṇa Gōtama à tel point que ce Samaṇa Gōtama est capable de prêcher une doctrine qui puisse dissiper mes doutes. »

Cela étant dit, l'Āyasmanta Ānanda répondit au paribbājaka : « Non, ô ami Subhadda. Ne dérangez pas le Tathāgata. Le Bienheureux est fatigué. »

Pour la deuxième fois, le paribbājaka Subhadda dit : « O honorable Ānanda, j'ai entendu mes anciens paribbājakas âgés, qui étaient des maîtres et des maîtres de maîtres, dire ceci : "Il est très rare qu'un Tathāgata qui est un Arahant, un Éveillé parfait, naisse dans le monde." Alors, aujourd'hui, le *parinibbāna* du Samaṇa Gōtama aura lieu à la dernière veille de la nuit. J'ai certains doutes [sur un certain nombre de choses]. J'ai confiance en Samaṇa Gōtama à tel point que ce Samaṇa Gōtama est capable de prêcher une doctrine qui puisse dissiper mes doutes. Alors, ô honorable Ānanda, je voudrais voir le Samaṇa Gōtama. »

Pour la deuxième fois, l'Āyasmanta Ānanda dit : « Assez, ô ami Subhadda. Ne dérangez pas le Tathāgata. Le Bienheureux est fatigué. »

Pour la troisième fois aussi, le Paribbājaka Subhadda dit : « Ô honorable Ānanda, j'ai entendu mes anciens paribbājakas âgés, qui était des maîtres et des maîtres de maîtres, dire ceci : "Il est très rare qu'un Tathāgata qui est un Arahant, un Éveillé parfait, naisse dans le monde." (...). Alors, ô honorable Ānanda, je voudrais voir le Samaṇa Gōtama ».

Pour la troisième fois également, l'Āyasmanta Ānanda dit : « Non, ô ami Subhadda. Ne dérangez pas le Tathāgata. Le Bienheureux est fatigué. »

Le Bienheureux entendit cette conversation entre l'Āyasmanta Ānanda et le paribbājaka Subhadda. Alors, il s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda et dit : « Non, ô Ānanda, n'évitez pas Subhadda. Laissez Subhadda voir le Tathāgata. Si Subhadda me pose quelques questions, il les posera avec une volonté de savoir, non avec l'intention de me déranger. Les explications par lesquelles je répondrai à ses questions, il les comprendra rapidement. »

Alors, l'Āyasmanta Ānanda dit au paribbājaka Subhadda : « Allez donc, ô ami Subhadda. Le Bienheureux vous permet de le voir. »

Ainsi, le paribbājaka Subhadda s'approcha du Bienheureux. S'étant approché, il échangea avec lui des compliments de politesse et des paroles de courtoisie, puis s'assit à l'écart sur un côté. S'étant assis à l'écart sur un côté, il dit au Bienheureux : « Honorable Gōtama, il y a des samaṇas et brahmanes qui ont des communautés, des groupes, qui sont des maîtres de groupes, dirigeants, réputés, passeurs [spirituels], reconnus comme des sages par beaucoup de monde, par exemple : Pūraṇa Kassapa, Makkhalī Gōsāla, Ajita Kesakambalī, Pakudha Kaccāyana, Sañjaya Bellatthiputta, Nigaṇṭha Nāthaputta. Tous prétendent arriver à une connaissance profonde. Est-ce que tous sont arrivés à une connaissance profonde ? Ou bien certains y sont-ils arrivés, tandis que certains n'y sont pas arrivés ? »

Le Bienheureux dit : « Non, ô Subhadda, laissez de côté la question de savoir si tous ceux qui prétendent arriver à une connaissance profonde sont arrivés à une connaissance profonde, ou bien si certains sont arrivés, tandis que certains n'y sont pas arrivés. Je vous enseignerai la Doctrine. Ecoutez ceci, et gardez-le en mémoire. Je vais parler.

« Oui, Vénéré », répondit le paribbājaka Subhadda.

Le Bienheureux dit : « Si, dans une doctrine et dans sa discipline ne se trouve pas la Noble Voie octuple*, alors là ne se trouve point le premier *samaṇa*, ni le deuxième, ni le troisième ni le quatrième¹⁷³. En revanche, si dans une doctrine et dans une discipline, se trouve la Noble Voie octuple, se trouvent également le premier *samaṇa*, le deuxième, le troisième et le quatrième. Dans cette doctrine et cette discipline se trouve la Noble Voie octuple. Alors, s'y trouvent également le premier *samaṇa*, le deuxième, le troisième et le quatrième. Les autres systèmes d'opinion sont vides des *samaṇas* qui ont atteint la connaissance. Ici, ô Subhadda, tant que les bhikkhus vivront correctement, le monde ne sera pas vide d'Arahants. »

« Ô Subhadda, c'est à l'âge de vingt-neuf ans
que je suis parti en suivant les choses efficaces¹⁷⁴. »

173 Cette explication sur quatre sortes de *samaṇas* correspond aux quatre étapes de la délivrance : (Sōtāpati*, Sakadāgāmi*, Anāgāmi* et Arahant*) mentionnée également dans le *Majjhima-nikāya* (I, 64) et dans l'*Aṅguttara-nikāya* (II, 86-90, 238). Selon cet énoncé, même un laïc (ou une laïque) qui atteint une des quatre étapes de libération* est considéré comme un *samaṇa*.

174. *Kiṃ-kusalānuēsi* ; cf. *kiṃ-kusalagavēsi*. - M. I, 166-167.

Il y a cinquante et un ans que je suis devenu renonçant.
 En dehors de la compréhension de la Doctrine
 Il n'y a nulle part un *samaṇa*¹⁷⁵. »

Cela étant dit, le paribbājaka Subhadda dit au Bienheureux : « C'est merveilleux, Vénéré, c'est merveilleux. Comme si l'on redressait ce qui a été renversé, comme si l'on découvrait ce qui a été caché, comme si l'on montrait le chemin à l'égaré ou comme si l'on apportait une lampe dans l'obscurité en pensant : "que ceux qui ont des yeux voient les formes", de même, le Bienheureux a rendu claire la Doctrine de nombreuses façons. Alors moi, je prends refuge auprès du Bienheureux, auprès de l'Enseignement et auprès de la communauté des bhikkhus. Puissé-je obtenir l'ordination mineure et l'ordination majeure auprès du Bienheureux. »

Le Bienheureux dit : « Ô Subhadda, si quelqu'un qui était d'abord un adepte d'une autre communauté [ascétique] veut obtenir l'ordination mineure et l'ordination majeure, ici dans cette Doctrine et dans cette Discipline, il lui faut passer une période de probation de quatre mois¹⁷⁶. Lorsqu'il a passé cette période de probation, à la fin des quatre mois les bhikkhus satisfaits de lui, lui donneront délibérément l'ordination mineure et l'ordination majeure afin de le faire bhikkhu. Néanmoins, je constate une différence entre les individus. »

Le paribbājaka Subhadda dit : « Bienheureux, si quelqu'un qui était d'abord un adepte d'une autre communauté ascétique veut obtenir l'ordination mineure et l'ordination majeure, ici, dans cette Doctrine et dans cette Discipline, s'il faut passer une période de probation de quatre mois, et si, lorsqu'il a passé cette période de probation, à la fin des quatre mois, les bhikkhus satisfaits de lui, lui donnent délibérément l'ordination mineure et l'ordination majeure afin de le faire bhikkhu, alors moi, je suis prêt à passer une période de probation, même de quatre ans. Après avoir passé ainsi une période de

175. Ce verset, incéré dans le texte par les compilateurs, insiste sur la compréhension vécue. Pour autant, par ces mots, le bouddhisme ne monopolise pas la vérité ou la capacité d'accès à la vérité. On peut arriver à la compréhension de la Doctrine même sans être un « bouddhiste ». Par exemple, Lorsque Bāhiya Dārucīriya (cf. Ud. pp. 6-9) atteint l'état d'Arahant, il n'était ni un bhikkhu bouddhiste ni un laïc qui a pris trois refuges* (M.W., *Au delà de la mort*, Paris, 1996, pp.157-161). Voir dans le glossaire : Éveillé solitaire.

176. Sur ce sujet, voir notre étude : *Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravāda*, Cerf, Paris, 1983, p.133.

probation, à la fin des quatre ans, que les bhikkhus contents de moi me donnent délibérément l'ordination mineure et l'ordination majeure. »

Le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda et dit : « Alors, ô Ānanda, conférez l'ordination mineure à Subhadda. »

« Oui, Vénéré », répondit l'Āyasmanta Ānanda.

Le paribbājaka Subhadda dit à l'Āyasmanta Ānanda : « Vous avez de la chance, ô frère Ānanda, vous avez de la chance, d'être consacré l'assistant d'un tel maître, et cela en sa présence. »

Ainsi, le paribbājaka Subhadda obtint auprès du Bienheureux l'ordination mineure et l'ordination majeure. Peu de temps après l'ordination majeure, l'Āyasmanta Subhadda, demeurant seul, retiré, vigilant, ardent, résolu, parvint rapidement à ce but pour la réalisation duquel les fils de noble famille quittent leur foyer pour la vie ascétique ; cet incomparable but de la Conduite pure, il le réalisa dans cette vie même, avec la compréhension : « Toute naissance nouvelle est anéantie. La Conduite sublime est vécue. Ce qui doit être achevé est achevé, plus rien ne demeure à accomplir. »¹⁷⁷

Ainsi, l'Āyasmanta Subhadda parvint au nombre des Arahants*. Il fut le dernier qui devint disciple en présence du Bienheureux.

VI

Le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda et dit : « Il est possible, ô Ānanda, que cette idée vous vienne : “La parole du maître est une chose du passé. Nous n'avons plus de maître”. Ô Ānanda, cela ne doit pas être vu ainsi. Il y a une doctrine enseignée et une discipline établie. Après mon départ, cette doctrine et cette discipline deviennent votre maître.

« Jusqu'à maintenant, vous vous adressez entre vous par l'expression “frère”, mais, après mon départ, cela ne doit plus continuer ainsi. Un bhikkhu aîné doit appeler un bhikkhu cadet par

177 . « *Khiṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ, n'āparaṃ itthathāyā'ti* ». Cette phrase stéréotypée se trouve dans d'innombrables passages des textes canoniques, et désigne l'arrivée à l'état d'Arahant.

l'expression "frère" [ou ami]¹⁷⁸, mais, un bhikkhu cadet doit appeler un bhikkhu aîné par l'expression "Révérend" ou par "Āyasmanta".

« Après mon départ, ô Ānanda, si la Communauté des bhikkhus le veut, qu'elle abolisse les règles mineures et insignifiantes¹⁷⁹. »

« Après mon départ, ô Ānanda, il faut que les bhikkhus confèrent la punition ultime¹⁸⁰ au bhikkhu Channa¹⁸¹. »

L'Āyasmanta Ānanda demanda alors : « Comment, Vénéré, doit-on appliquer la punition ultime ? »

Le Bienheureux dit : « Si le bhikkhu Channa veut dire quelque chose il peut le dire. Mais, les bhikkhus ne doivent rien lui dire, ni l'exhorter, ni lui donner de conseils.¹⁸² »

Ensuite, le Bienheureux s'adressa aux bhikkhus : « Il est possible, ô bhikkhus, qu'il y ait au moins, chez un seul bhikkhu, un doute ou une perplexité en ce qui concerne le Bouddha, ou la Doctrine (*dhamma*) ou la Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*)* ou la Voie (*maggā*) ou la Méthode (*paṭipadā*). Ô bhikkhus, posez vos questions. Plus tard, n'ayez pas de regret en disant : "Le maître était en face de nous. Pourtant, nous n'avons pas pu interroger le Bienheureux face à face"¹⁸³. »

Cela étant dit, ces bhikkhus gardèrent le silence.

Pour la deuxième fois, le Bienheureux dit : « Il est possible, ô bhikkhus, qu'il y ait au moins chez un seul bhikkhu, un doute ou une

178. *Āvusō* : la signification du terme varie selon le cas, tout comme le tutoiement, en français. parmi les membres de la même fraternité, le terme *āvusō* signifie « frère ».

179. Plus tard, pendant le premier Concile, trois mois après le *parinibbāna*, les participants essayèrent de définir ces règles mineures et insignifiantes (*khuddānukhuddaka-sikkhā*). Le *Vinaya* rapporte qu'ils n'ont pas réussi. Ainsi, pour les compilateurs du *Vinaya-piṭaka*, le Bouddha fut le législateur unique du monachisme bouddhique !

180. La punition ultime (*brahma-danda*) est appliquée aux bhikkhus* orgueilleux : aucun membre de la communauté ne parle plus avec le bhikkhu en question et ne lui donne de conseil, jusqu'à ce qu'il demande pardon. Voir, M.W., *Le moine bouddhiste*, Paris, 1983, pp. 163-164.

181. Channa fut le cocher du prince Gōtama lorsque celui-ci était encore à Kapilavatthu. C'est avec lui que le prince s'est évadé de son foyer. En arrivant avec lui jusqu'au royaume des Kōsalans, Gōtama l'envoya pour informer sa famille (à Kapilavatthu) du but de son évasion. Plus tard, Channa entra dans la Communauté des bhikkhus. Mais il était très orgueilleux, se vantant d'être très proche du Bouddha depuis la jeunesse de ce dernier (Vin. II, 23, 290-292). Voir DPPN, I, 923-924.

182. Plus tard, la Communauté des bhikkhus infligea cette punition à l'Āyasmanta Channa, par conséquent celui-ci devint humble et demanda le pardon de la Communauté.

183. Cette invitation à poser des questions et la réaction « silencieuse » des bhikkhus sont également rapportées dans l'*Āṅguttara-nikāya* (A. II, 79-80).

perplexité en ce qui concerne le Bouddha, ou la Doctrine (*dhamma*) ou la Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*)* ou la Voie (*magga*) ou la Méthode (*paṭipadā*). Ô bhikkhus, posez vos questions. Plus tard, n'ayez pas de regret en disant : "notre maître était en face de nous. Pourtant, nous n'avons pas pu interroger le Bienheureux face à face"».

Pour la deuxième fois, ces bhikkhus gardèrent le silence.

Pour la troisième fois, le Bienheureux dit : « Il est possible, ô bhikkhus, qu'il y ait au moins chez un seul bhikkhu, un doute ou une perplexité en ce qui concerne le Bouddha, ou la Doctrine (*dhamma*) ou la Communauté des disciples (*sāvaka saṅgha*) ou la Voie (*magga*) ou la Méthode (*paṭipadā*). Ô bhikkhus, posez vos questions. Plus tard, n'ayez pas de regret en disant : "Notre maître était en face de nous. Pourtant, nous n'avons pas pu interroger le Bienheureux face à face". »

Pour la troisième fois également, ces bhikkhus gardèrent le silence.

Alors le Bienheureux s'adressa aux bhikkhus et dit : « Il est possible que vous ne posiez pas vos questions par respect envers le maître. Dans ce cas-là, demandez à un compagnon de poser votre question. »

Cela étant dit, les bhikkhus gardèrent toujours le silence.

Alors, l'Āyasmanta Ānanda dit au Bienheureux : « C'est extraordinaire, ô Vénéré, c'est merveilleux, ô Vénéré ! Je suis très content de cette communauté de bhikkhus car, pas même chez un seul bhikkhu, il n'y a le moindre doute ni le moindre perplexité en ce qui concerne le Bouddha, ou la Doctrine ou la Communauté des disciples* ou la Voie ou la Méthode.»

Le Bienheureux dit : « Ô Ānanda, vous parlez ainsi par crédulité. Pourtant, le Tathāgata a la compréhension que, dans cette Communauté de bhikkhus, pas même chez un seul bhikkhu, il n'y a le moindre doute ni la moindre perplexité en ce qui concerne le Bouddha, ou la Doctrine ou la Communauté des disciples ou la Voie ou la Méthode. Parmi ces cinq cents bhikkhus, même le dernier a atteint l'étape de sōtāpatti*, et n'est plus soumis à la nature de la déchéance, mais destiné à atteindre la compréhension parfaite.¹⁸⁴ »

184. Le Commentaire dit que ce "dernier" était l'Āyasmanta Ānanda qui avait atteint seulement l'étape de sōtāpatti*. Ānanda atteint l'état d'Arahant quelques mois après le *parinibbāna* du Bouddha. Cf. *infra*, p. 209.

Ensuite, le Bienheureux s'adressa aux bhikkhus : « Maintenant, ô bhikkhus, je m'adresse à vous tous : Les éléments qui conditionnent et les choses conditionnées ont pour nature la déformation. Soyez attentifs et sans négligence [pour atteindre l'état non conditionné]¹⁸⁵. »

Telles furent les dernières paroles du Bienheureux.

* * *

Ensuite, le Bienheureux entra dans le premier *jhāna*^{*}. Puis, en sortant du premier *jhāna*, il entra dans le deuxième *jhāna*. Puis, en sortant du deuxième *jhāna*, il entra dans le troisième *jhāna*. Puis, en sortant du troisième *jhāna* il entra dans le quatrième *jhāna*. Puis, en sortant du quatrième *jhāna* il entra dans le recueillement dit "Sphère de l'espace infini"¹⁸⁶.

Puis, en sortant du recueillement^{*} dit "Sphère de l'espace infini", il entra dans le recueillement dit "Sphère de la conscience infinie"¹⁸⁷. Puis, en sortant du recueillement dit "Sphère de la conscience infinie" il entra dans le recueillement dit "Sphère du néant"¹⁸⁸. Puis, en sortant du recueillement dit "Sphère du néant", il entra dans le recueillement dit "Sphère sans perception ni non-perception"¹⁸⁹. Puis, en sortant du recueillement dit "Sphère sans perception ni non-perception", il entra dans la [haute] concentration^{*} où il y a la cessation des sensations et des notions¹⁹⁰.

A ce moment-là, l'Āyasmanta Ānanda dit à l'Āyasmanta Anuruddha¹⁹¹ : « Ô Révérend, le Bienheureux a atteint le *parinibbāna*^{*}. »

185. Cette dernière parole du Bouddha et les détails suivants jusqu'à la déclaration de l'Āyasmanta Anuruddha, sont également rapportés dans le *Samyutta-nikāya* (I, 157-159).

186. *Ākāśānañcāyatana*.

187. *Vīññāṇañcāyatana*.

188. *Ākiñcaññāyatana*.

189. *Nevasaññānāsaññāyatana*.

190. *Saññā vedayita nirōdha samāpatti*.

191. Tout comme l'Āyasmanta Ānanda, l'Āyasmanta Anuruddha était un des cousins germains du Bouddha. Venu de Kapilavatthu, il rejoignit le Bouddha tout au début de la carrière de celui-ci. Il avait presque le même âge que le Bouddha.

L'Āyasmanta Anuruddha dit : « Non, frère, le Bienheureux n'a pas encore atteint le *parinibbāna*. Il est dans la [haute] concentration où il y a la cessation des sensations et des notions.¹⁹² »

Pendant ce temps-là, le Bienheureux, en sortant de la [haute] concentration où il y a la cessation des sensations et des notions, entra dans le recueillement* dit "Sphère sans perception ni non-perception". Puis, en sortant du recueillement dit "Sphère sans perception ni non-perception", il entra dans le recueillement dit "Sphère du néant". Puis, en sortant du recueillement dit "Sphère du néant", il entra dans le recueillement dit "Sphère de la conscience infinie". Puis en sortant du recueillement dit Sphère de la conscience infinie", il entra dans le recueillement dit "Sphère de l'espace infini". Puis, en sortant du recueillement dit "Sphère de l'espace infini", il entra au quatrième *jhāna**. Puis, en sortant du quatrième *jhāna*, il entra dans le troisième *jhāna*. Puis en sortant du troisième *jhāna*, il entra dans le deuxième *jhāna*. Puis, en sortant du deuxième *jhāna*, il entra dans le premier *jhāna*. Ensuite, en sortant du premier *jhāna*, il entra dans le deuxième *jhāna*. Puis en sortant du deuxième *jhāna*, il entra dans le troisième *jhāna*. Puis en sortant du troisième *jhāna*, il entra dans le quatrième *jhāna*. Le Bienheureux sortit du quatrième *jhāna* et, tout de suite, atteignit le *parinibbāna*.¹⁹³

* * *

Dès que le Bienheureux eut atteint le *parinibbāna*, au moment de cette cessation complète, se produisit un grand et terrifiant tremblement de terre faisant se hérissier les poils¹⁹⁴. Les tambours des dieux¹⁹⁵ éclatèrent également.

192. La remarque désolante d'Ānanda et la réponse d'Anuruddha doivent être comprises ainsi selon les informations canoniques : Ānanda n'avait pas la capacité de savoir ce qui se passait dans la pensée de quelqu'un d'autre dite *paracitta-vijñāna-nāna*, tandis qu'Anuruddha l'avait. D'ailleurs, celui-ci était le plus grand disciple parmi ceux qui avaient cette capacité. - A. I, 25 ; cf. M. III, 147-152.

193. Ce dernier moment de la vie du Bouddha est également rapporté dans l'*Aṅguttara-nikāya* (A. IV, 410).

194. Cf. *supra* p. 57, note. 75.

195. Cf. *supra* p. 57, note. 76.

Lorsque le Bienheureux atteignit le *parinibbāna*, au moment de cette cessation complète, Brahmā Sahampati¹⁹⁶ s'exprima par ces vers :

« Tous les êtres vivants en ce monde
rejettent [provisoirement] leur accumulation.
Pourtant, le Tathāgata, le Puissant, l'Éveillé parfait
est complètement éteint.
Un tel Maître n'a, dans le monde,
personne comme rival »

Lorsque le Bienheureux atteignit le *parinibbāna*, au moment de cette cessation complète, Sakka¹⁹⁷, chef des dieux, s'exprima par ces vers :

« Impermanentes, vraiment, sont les compositions,
elles ont pour nature l'apparition et la disparition.
S'étant produites, elles se dispersent.
Leur apaisement est le bonheur. »¹⁹⁸

196. Sahampati est un des Mahā-Brahmā. Dans les textes canoniques, Brahmā Sahampati vint voir le Bouddha dans des occasions très décisives : quelques semaines après l'Éveil, ce fut Sahampati qui supplia le Bouddha de prêcher la Doctrine pour le bien-être du monde (Vin. I, 5 ; M. I, 168 ; S. I, 137). On remarque qu'il vint voir le Bouddha non pas en qualité de conseiller, mais en tant que fidèle extrêmement humble : « ayant dépouillé de son manteau une de ses épaules, ayant mis son genou droit en terre, et saluant le Bouddha avec les mains jointes » (Vin. I, 5 ; M. I, 458 ; S. III, 92). D'après les récits, Brahmā Sahampati rendit visite au Bouddha onze fois (S. I, 151, 153, 233 ; III, 92 M. I, 458).

197. Sakka (skt. Śakra) est souvent désigné dans les textes canoniques avec son nom ancien Indra (pāli. Inda) : « Sakka, chef des dieux » (*sakkō devānamindō*). Tout au début, Sakka fait parler de lui, en qualité de fidèle serviteur du Bouddha, dans plusieurs passages canoniques : seulement quelques semaines après l'Éveil, lorsque le Bouddha fit séjour dans l'ermitage des frères jaṭilas Kassapa, Sakka s'y trouvait pour lui rendre service (Vin. I, 28-29). Puis, lorsque le Bouddha arriva avec ses disciples dans la ville de Rājagaha sur l'invitation du roi Seniya Bimbisāra, Sakka, ayant pris l'apparence d'un jeune homme, précéda la procession tout en jouant de la flûte et en chantant la gloire du Bouddha (Vin. I, 38). Les textes mentionnent neuf occasions dans lesquelles Sakka rendit visite au Bouddha (D. II, 265 ; M. I, 95, 231 ; 251-256, etc.). Si Sakka était très heureux de rencontrer souvent le Bouddha, cela n'était pas toujours facile. Un jour qu'il voulait lui rendre visite, le Bouddha se trouvait dans un recueillement*. Sakka dit alors tristement à son musicien : « Ô Pañcasikha, il est difficile pour quelqu'un comme moi d'approcher le Tathāgata qui demeure dans la solitude » (D. II, 265). L'important est que, par ces mots attribués à Sakka, les compilateurs des textes nous révèlent non seulement l'infériorité du roi des dieux vis à vis de la haute spiritualité du Bouddha, mais encore le respect profond de ce grand dieu à l'égard de ce dernier. Dans le *Samyutta-nikāya*, Sakka fait l'éloge du Bouddha dans plusieurs passages (S. I, 216-240). C'est de cette façon que les compilateurs des textes canoniques ont réussi à donner une identification bouddhiste à cette divinité védique.

198. Dans le *Mahā-Sudassana-sutta* (D. II, 169-199), cette expression est attribuée au Bouddha. Celui-ci, après avoir parlé longuement de la gloire du roi cakkavatti Mahā-Sudassana et de son royaume, termine en disant « toutes les choses conditionnées sont impermanentes »

Lorsque le Bienheureux atteignit le *parinibbāna*, au moment de cette cessation complète, l'Āyasmanta Anuruddha s'exprima par ces vers :

« Il n'est plus d'inspiration ni d'expiration
pour celui qui avait une pensée si stable.
Le sage a terminé son temps, pour atteindre la tranquillité.
Pourvu d'une pensée résolue, il supportait les sensations.
Tout comme l'extinction d'une lampe
fut la délivrance de sa pensée. »

Lorsque le Bienheureux atteignit le *parinibbāna*, au moment de cette cessation complète, l'Āyasmanta Ānanda s'exprima par ces vers :

« A ce moment-là, la terre a tremblé.
A ce moment-là, les poils du corps se sont hérissés
Toutes les choses furent défigurées
lorsque l'Éveillé parfait s'éteignit. »¹⁹⁹

Quand le Bienheureux atteignit le *parinibbāna*, les bhikkhus qui n'avaient pas encore déraciné les passions se lamentaient en tendant les bras, certains se lamentaient en tombant comme si le bas de leur corps était tranché, en se tournant sur eux-mêmes, en roulant de çà de là, et s'exclamaient : « C'est trop tôt, le Bienheureux a atteint le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, le Sugata a atteint le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, l'Œil du monde a disparu ! »

Cependant, les bhikkhus qui avaient déraciné les passions, étant attentifs et parfaitement conscients, supportaient en se disant : « Les

(Cf. *infra* p. 147, note 58). Rappelons une fois de plus que, dans le *Dīgha-nikāya*, le *Mahā-Sudassana-sutta* se trouve juste après le *Mahā-parinibbāna-sutta*.

199 . Le *Theragāthā* attribuée à l'Āyasmanta Ānanda les vers suivants :

« (...) Depuis vingt-quatre ans, serviteur du Bienheureux,
je l'entourai de soins affectueux
et je le suivis comme son ombre. (...)
Lorsque le Bouddha voyageait,
Allant et revenant,
Je le suivai toujours pas à pas.
Et quand la Doctrine m'a été enseignée,
la science et la vérité furent mon partage.
Mais j'ai encore beaucoup à faire,
moi, disciple dont la pensée n'est encore mûre.
Et maintenant, le Maître est disparu,
qui me témoignait toujours une douce bienveillance.
Parti est le Noble Ami que nous aimons,
et sombre la Terre et le ciel. (...) » - *Theragāthā*, vv. 1039-1044.

compositions sont impermanentes. Comment pourrait-il en être autrement ! »²⁰⁰

L'Āyasmanta Anuruddha s'adressa alors aux bhikkhus [qui pleuraient]: « Ô frères, c'est inutile. Ô frères, ne vous attristez pas, ne vous affligez pas. Ô frères, dans diverses occasions n'est-ce pas le Bienheureux qui disait que toutes les choses chères et agréables ont la nature de devenir différentes, ont la nature de se transformer, ont la nature de se défigurer ? Comment est-il alors possible qu'il en soit autrement, ô frères ? Celle qui est née, arrivée à l'existence, conditionnée, a la nature de l'impermanence, alors, [à propos de celle-ci] il n'existe pas de situation pour laquelle on puisse souhaiter : "qu'elle reste telle quelle sans disparaître". Même les divinités, ô frères, nous reprocheront [de pleurer] ».

L'Āyasmanta Ānanda demanda : « Ô Révérend, sur quelle sorte de divinités fixez-vous votre attention ? »

L'Āyasmanta Anuruddha dit : « Il y a, ô frère Ānanda, des divinités dans l'espace, mais qui ont la conscience de ce qui se passe sur la Terre, qui se lamentent en dénouant leurs cheveux, certaines en tendant leurs bras, certaines en tombant comme si le bas de leur corps était tranché, certaines se lamentent en tombant, en roulant de çï de là, en disant : "C'est trop tôt, le Bienheureux a atteint le *parinibbāna* ! C'est top tôt, le Sugata a atteint le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, l'Œil du monde a disparu !" Quant aux divinités qui ont supprimé les passions, elles supportent avec sérénité et étant attentives et conscientes, en disant : "les choses conditionnées sont impermanentes. Comment cela pourrait-il en être autrement ?" Il y a aussi, ô frère Ānanda, des divinités sur la Terre qui ont la conscience de ce qui se passe sur la terre, qui se lamentent en dénouant leurs cheveux, certaines en tendant leurs bras, certaines en tombant comme si le bas de leur corps était tranché, certaines se lamentent en tombant, en roulant de çï de là, en disant : "C'est trop tôt, le Bienheureux a atteint le *parinibbāna* ! C'est top tôt, le Sugata a atteint le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, l'Œil du monde a disparu !" Cependant, quant aux divinités qui ont supprimé les passions, étant attentives et pleinement

200. Ces réactions des bhikkhus et les expressions des personnages : Brahmā, Sakka, Anuruddha et Ānanda, sont également rapportées dans le *Samyutta-nikāya* (S. I, 158-159), dans l'*Aṅguttara-nikāya* (A. I, 236) et certaines expressions le sont dans le *Theragāthā* (I, vv. 905, 1046).

conscientes, elles supportent en se disant : « Les compositions sont impermanentes. Comment cela pourrait-il en être autrement ! »²⁰¹

Ensuite, l'Āyasmanta Anuruddha et l'Āyasmanta Ānanda, passèrent le reste de la nuit en parlant de la Doctrine.

[Dans la matinée] l'Āyasmanta Anuruddha s'adressa à l'Āyasmanta Ānanda : « Allez, ô frère Ānanda, à la ville de Kusinārā, et informez les Mallans de Kusinārā de ceci : « Ô Vāsetṭhas, le Bienheureux a atteint le *parinibbāna*. Maintenant, faites ce que vous pensez juste. »

« Oui, ô Révérend », répondit l'Āyasmanta Ānanda à l'Āyasmanta Anuruddha. Ensuite, s'étant habillé très tôt le matin, il prit son *cīvara* et son bol à aumône et, avec un autre bhikkhu il entra dans la ville de Kusinārā.

A ce moment-là, les Mallans de Kusinārā étaient réunis dans la salle de réunion, pour justement discuter du Bienheureux. L'Āyasmanta Ānanda s'approcha de la salle de réunion où se trouvaient des Mallans de Kusinārā. S'étant approché, il dit aux Mallans de Kusinārā : « Ô Vāsetṭhas, le Bienheureux a atteint le *parinibbāna*. Maintenant, faites ce que vous pensez juste. »

Ayant entendu ce que l'Āyasmanta Ānanda avait dit, les Mallans, les fils des Mallans, les filles des Mallans et les épouses des Mallans, chagrinés avaient le cœur triste, plein de douleur. Certains, parmi eux, se lamentaient en laissant pendre leurs cheveux, certains en tendant leurs bras, certains en tombant comme si le bas de leur corps était tranché, en roulant de çà de là, et s'exclamaient : « C'est trop tôt, le Bienheureux a atteint le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, le Sugata a atteint le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, l'Œil du monde a disparu ! »

Alors, les Mallans de Kusinārā s'adressèrent aux hommes : « Eh bien, chers amis, collectez des parfums, des guirlandes et toutes les musiques, réunissez -les à Kusinārā. »

Ensuite, les Mallans de Kusinārā, en apportant des parfums, des guirlandes, toutes sortes de musiques et cinq cents paires d'étoffes, s'approchèrent du bois de Sālas dit Upavattana où se trouvait le corps du Bienheureux. S'étant approchés, ils passèrent cette journée en révérent, en vénérant, en respectant, en honorant le corps du Bienheureux avec des danses, des hymnes, des musiques, des

201 . L'Āyasmanta Anuruddha était bien placé pour interpréter le comportement des divinité. Cf. *supra* p. 111, note. 192.

guirlandes et avec des parfums et en fabriquant des dais, des baldaquins, et des couronnes.

Les Mallans de Kusinārā se dirent : « Aujourd'hui, il est trop tard pour incinérer le corps du Bienheureux. Nous incinérerons le corps du Bienheureux demain. » Alors, ils laissèrent passer aussi le deuxième jour, en révéant, en vénérant, en respectant, en honorant le corps du Bienheureux avec des danses, avec des hymnes, avec des musiques, avec des guirlandes et avec des parfums et en fabriquant des dais, des baldaquins, et des couronnes ; ils laissèrent passer aussi le troisième jour, aussi le quatrième jour, aussi le cinquième jour et aussi le sixième jour en révéant, en vénérant, en respectant, en honorant le corps du Bienheureux avec des danses, avec des hymnes, avec des musiques, avec des guirlandes et avec des parfums et en fabriquant des dais, des baldaquins, et des couronnes.

Au septième jour, les Mallans de Kusinārā se dirent : « Nous, en révéant, en vénérant, en honorant, en respectant avec des danses, avec des hymnes, avec des musiques, avec des fleurs et des parfums, le corps du Bienheureux, nous l'amènerons vers le sud par la voie extérieure au site de la banlieue sud. Là, nous ferons alors l'incinération. »

Puis, les huit doyens parmi les chefs des Mallans, ayant pris leur bain, s'étant habillés de vêtements neufs, tentèrent, en se disant : « Levons le corps du Bienheureux ». Mais ils étaient incapables de le soulever.

Les Mallans de Kusinārā demandèrent à l'Āyasmanta Anuruddha : « Ô Révéant Anuruddha, les huit chefs des Mallans ayant pris leur bain, s'étant habillés de vêtements neufs tentèrent, en se disant "Levons le corps du Bienheureux". Mais pour quelle raison, pour quelle cause, étaient-ils incapables de le soulever ? »

L'Āyasmanta Anuruddha expliqua : « Ô Vāsetṭhas, votre souhait est une chose, mais le souhait des divinités en est une autre. »²⁰²

Ils demandèrent : « Alors, ô Révéant, quel est le souhait des divinités ? »

L'Āyasmanta Anuruddha dit : « Ô Vāsetṭhas, voici votre souhait : "nous, avec des danses, avec des hymnes, avec des musiques, avec des fleurs et des parfums, en révéant, en vénérant, respectant le corps

202 . Cf. *supra* p. 111, note 192.

du Bienheureux, nous l'amènerons vers le sud par la voie extérieure au site de la banlieue sud, alors là, nous ferons l'incinération". Or, voici le souhait des divinités : "nous, avec des danses divines, des hymnes divines, des musiques divines, des fleurs divines et des parfums divins, en révéant, en vénérant, en honorant le corps du Bienheureux, nous l'amènerons à la ville par la porte du nord et, arrivant au milieu de la ville, puis en sortant par la porte de l'est, en arrivant au sanctuaire des Mallans dit Makuṭa-bandhana situé à l'est, alors là, nous ferons l'incinération"».

Les Mallans de Kusinārā dirent : « Que le souhait des divinités soit réalisé ».

A ce moment-là, la ville de Kusinārā était remplie par un torrent de fleurs Mandārava²⁰³ jusqu'à hauteur des genoux. Elles étaient si abondantes que les rues, des détritits et mêmes des dépotoirs étaient recouverts de fleurs. Les divinités et les Mallans de Kusinārā, avec des danses divines et humaines, avec des chants divins et humains, avec des musiques divines et humaines, avec des fleurs divines et humaines et avec des parfums divins et humains, en révéant, en vénérant, en honorant le corps du Bienheureux, l'emmenèrent à la ville par la porte du nord, et, arrivant au milieu de la ville, puis en sortant par la porte de l'est, arrivèrent au sanctuaire des Mallans dit Makuṭa-bandhana situé à l'est. Là, ils déposèrent le corps du Bienheureux.

Désormais, les Mallans de Kusinārā demandèrent à l'Āyasmanta Ānanda : « Comment, ô Révérend Ānanda, devons-nous nous conduire à l'égard du corps du Tathāgata ? »

L'Āyasmanta Ānanda dit : « Ô Vāsetṭhas, tout comme les gens se conduisent à propos du corps d'un roi universel, de la même façon, vous devez vous conduire à propos du corps du Tathāgata. »

– Comment, ô Révérend Ānanda, les gens se conduisent-ils à propos du corps d'un roi universel ?

– Ils enveloppent le corps d'un roi universel avec une étoffe toute neuve. Ensuite, ils l'enveloppent avec le coton battu. Ensuite, ils l'enveloppent dans des étoffes successives. De cette façon, le corps du roi universel est enveloppé avec cinq cents paires de tissus de deux sortes. Ensuite, ils mettent le corps dans une cuve de fer pleine

203 . Cf. *supra* p. 91, note 148.

d'huile. Ils la mettent dans une autre cuve de fer. Ils construisent un tas [de bois] de tous les parfums et y incinèrent le corps du roi universel. Ensuite, [en déposant les cendres] ils construisent un *thūpa** dans un grand carrefour. C'est de cette façon, ô Vāsetṭhas, que les gens se conduisent à l'égard du corps d'un roi universel. Ô Vāsetṭhas, tout comme les gens se conduisent à l'égard du corps d'un roi universel, de la même façon on doit se conduire à l'égard du corps du Tathāgata. Ensuite, il faut construire le *thūpa* du Tathāgata à un grand carrefour. Pour tous ceux qui y offrent des guirlandes ou des parfums ou des pâtes de parfums colorés, et pour tous ceux qui lui rendent hommage, pour tous ceux qui sont contents de lui, cela restera pour le bonheur et le bien-être pendant longtemps [dans le *sansāra*].

Les Mallans de Kusinara alors s'adressèrent aux hommes : « Eh bien, chers amis, collectez tous les cotons battus du pays des Mallans. »

Ensuite, les Mallans de Kusinārā enveloppèrent le corps du Bienheureux dans une étoffe toute neuve, puis, ils l'enveloppèrent avec le coton battu. Ensuite, ils l'enveloppèrent dans les étoffes successives. De cette façon, le corps du Bienheureux fut enveloppé dans cinq cents paires de tissus de deux sortes. Ensuite, ils placèrent le corps dans une cuve de fer pleine d'huile. Puis, ils la mirent dans une autre cuve de fer. Ils construisirent un tas [de bois] de tous les parfums et y déposèrent le corps du Bienheureux.

Pendant ce temps-là, l'Āyasmanta Mahā-Kassapa²⁰⁴, avec un groupe de bhikkhus, à peu près cinq cents, était parvenu à la longue route qui relie Pāvā à Kusinārā.²⁰⁵ A un moment donné, l'Āyasmanta Mahā-Kassapa, s'étant écarté de la grande route, était assis au pied d'un arbre. A ce moment-là, un certain ājīvaka*, ayant pris une fleur Mandārava depuis la ville de Kusinārā, se trouvait sur la même longue route pour aller à Pāvā. L'Āyasmanta Mahā-Kassapa vit de loin l'arrivée de l'ājīvaka. L'ayant vu, il lui dit : « Ô ami, connaissez-vous notre maître ? »

204 . Mahā-Kassapa : Cf. *infra* p. 160, note 91.

205 . Pendant de nombreuses années, l'Āyasmanta Mahā-Kassapa vivait dans une région lointaine. Ainsi, il n'avait pas vu le Bouddha depuis un certain temps.

L'āṅṅvaka répondit : « Oui, ô ami, je le sais. Il y a sept jours que le Samaṇa Gôtama a atteint le *parinibbāna*. J'ai ramassé cette fleur Mandārava à cette occasion [à Kusinārā]²⁰⁶. »

L'ayant appris, les bhikkhus qui n'avaient pas encore déraciné les passions se lamentaient. Certains en tendant leurs bras, certains en tombant sur le sol, certains se lamentaient en tombant, en roulant de çà de là, en disant : « C'est trop tôt, le Bienheureux a atteint le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, le Sugata a atteint le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, l'Œil du monde a disparu ! »

Cependant, les bhikkhus qui avaient déraciné les passions, étant attentifs et en pleine conscience, supportaient en disant : « Les choses conditionnées [et les conditions] sont impermanentes. Comment cela pourrait-il en être autrement ! »

A ce moment-là, un vieux nommé Subhadda, qui était devenu bhikkhu dans sa vieillesse, s'était assis parmi le groupe des bhikkhus. Alors, le vieux Subhadda dit aux autres : « C'est inutile, ô amis, ne vous attristez pas, ne vous affligez pas. Nous sommes bien libres de ce grand Samaṇa. Jadis, nous étions ennuyés en pensant « ceci est convenable, ceci n'est pas convenable » etc. Maintenant, nous faisons ce que nous voulons. Nous ne faisons pas ce que nous ne voulons pas. »

Cependant, l'Āyasmanta Mahā-Kassapa s'adressa aux bhikkhus [qui pleuraient] et dit : « Ô frères, ne vous attristez pas, ne vous affligez pas. Ô frères, dans diverses occasions n'est-ce pas le Bienheureux qui disait que toutes les choses chères et agréables ont la nature de devenir différentes, ont la nature de se transformer, ont la nature de se défigurer ? Comment est-il alors possible qu'il en soit autrement, ô frères ? Celle qui est née, arrivée à l'existence, conditionnée, a la nature de l'impermanence, alors, [à propos de celle-ci] il n'existe pas de situation pour laquelle on puisse souhaiter : "qu'elle reste telle quelle sans disparaître" »²⁰⁷.

206. Rappelons que la ville de Kusinārā était remplie par un torrents de fleurs Mandārava (Cf. *supra* p. 91). Il est donc normal que cet Āṅṅvaka ramasse l'une d'elles (comme un souvenir, peut-être) !

207. Cet épisode concernant l'āyasmanta Mahā-Kassapa est mentionnée dans le *Vinaya-piṭaka* (Vin. II, 284-285), mais la seule différence est que dans l'épisode du *Vinaya-piṭaka*, le narrateur n'est autre que l'Āyasmanta Mahā-Kassapa qui s'exprime à la première personne.

Pendant ce temps-là, [à Kusinārā], quatre chefs des Mallans, s'étant lavé des pieds à la tête, étant habillés de vêtements neufs, allèrent en disant : "Allumons le bûcher funéraire du Bienheureux". Mais ils ne réussirent pas.

Alors, les Mallans de Kusinārā demandèrent à l'Āyasmanta Anuruddha : « Ô Révérend, quatre chefs des Mallans, s'étant lavé des pieds à la tête, s'étant habillés de vêtements neufs, allèrent en disant : "Allumons le bûcher funéraire du Bienheureux". Mais ils n'ont pas réussi. Quelle est la cause, quelle est la raison ? »

L'Āyasmanta Anuruddha répondit : « Ô Vāsetṭhas, le souhait des divinités est autre. »

Les Mallans demandèrent à nouveau : « Quel est alors le souhait des divinités ? »

L'Āyasmanta Anuruddha répondit : « Voici, ô Vāsetṭhas, le souhait des divinités : "l'Āyasmanta Mahā-Kassapa avec un groupe important de bhikkhus, à peu près cinq cents, est [actuellement] sur la longue route qui relie Pāvā à Kusinārā. Que le feu ne s'allume pas, tant que l'Āyasmanta Mahā-Kassapa n'a pas rendu hommage aux pieds du Bienheureux !" »

Les Mallans de Kusinārā dirent : « Que le souhait des divinités soit réalisé. »

* * *

Alors, l'Āyasmanta Mahā-Kassapa, s'approcha du Makuṭa-bandhana, sanctuaire des Mallans où se trouvait le bûcher funéraire du Bienheureux. S'étant approché, ayant arrangé son vêtement sur une seule épaule, placé ses mains jointes sur le front, fait la circumambulation* trois fois autour du bûcher funéraire, et ayant découvert les pieds du Bienheureux, il rendit avec sa tête hommage aux pieds du Bienheureux.

Les cinq cents bhikkhus venus avec l'Āyasmanta Mahā-Kassapa, ayant arrangé leurs vêtements sur une seule épaule, placé leurs mains jointes sur le front, fait la circumambulation trois fois autour du bûcher funéraire, rendirent eux aussi avec leur tête hommage aux pieds du Bienheureux.

Dès que l'Āyasmanta Mahā-Kassapa et ces cinq cents bhikkhus eurent rendu hommage, le bûcher funéraire du Bienheureux s'alluma tout seul.

Lorsque le corps du Bienheureux fut lui-même brûlé, il n'y eut plus rien de visible de ce qui était l'épiderme, le derme, la chair, les tendons, la synovie, de même qu'il ne resta ni cendre ni noir de fumée. Tout comme lorsqu'une lampe à huile ou au beurre clarifié s'allume, ne se trouve ni cendre, ni suie, de même il n'y eut plus rien de visible de ce qui était l'épiderme, le derme, la chair, les tendons, la synovie, de même qu'il ne reste ni cendre, ni noir de fumée. Seuls les os étaient visibles. Les cinq cents paires d'étoffes [dans lesquelles était enveloppé le corps du Bienheureux], depuis l'étoffe la plus extérieure jusqu'à la plus intérieure, toutes furent brûlées.

Lorsque le corps du Bienheureux fut brûlé, des torrents d'eau tombés du ciel éteignirent le bûcher funéraire du Bienheureux ; des torrents d'eau venus de la terre aussi éteignirent le bûcher funéraire du Bienheureux. Les Mallans de Kusinārā éteignirent aussi le bûcher funéraire du Bienheureux en y versant de l'eau parfumée.

Ensuite, les Mallans de Kusinārā construisirent une cage avec des lances dans leur salle de réunion et, y ayant déposé les reliques corporelles, ils les entourèrent d'un rempart armé d'arcs. Puis, avec des danses, des chants, des musiques, des fleurs et des parfums, ils révérent, vénèrent, honorèrent, respectèrent les reliques corporelles du Bienheureux.

En ce temps-là, Vedehiputta Ajātasattu, roi des Magadhans, apprit que le Bienheureux avait atteint le *parinibbāna* à Kusinārā. Alors, Vedehiputta Ajātasattu, roi des Magadhans envoya un messenger, en disant : « Le Bienheureux est un khattiya²⁰⁸ et moi aussi. Ainsi donc j'ai mérité une part des reliques. Pour ces reliques je construirai un *thūpa*, et je célébrerai une grande fête. »

Les Licchavis de Vesālī apprirent que le Bienheureux avait atteint le *parinibbāna* à Kusinārā. Alors, les Licchavins de Vesālī envoyèrent un messenger, en disant : « Le Bienheureux est un khattiya et nous aussi. Ainsi donc, nous méritons une part des reliques. Pour ces reliques, nous construirons un *thūpa*, et nous célébrerons une grande fête. »

208 . Cf. *supra* p. 60, note 81.

Les Sākyans de Kapilavatthu apprirent que le Bienheureux avait atteint le *parinibbāna* à Kusinārā. Alors, les Sākyans de Kapilavatthu envoyèrent un messenger, en disant : « Le Bienheureux est un khattiya et nous aussi. Ainsi donc, nous méritons une part des reliques. Pour ces reliques, nous construirons un *thūpa*, et nous célébrerons une grande fête. »

Les Bulins d'Allakappa apprirent que le Bienheureux avait atteint le *parinibbāna* à Kusinārā. Alors, les Bulins d'Allakappa envoyèrent un messenger, en disant : « Le Bienheureux est un khattiya et nous aussi. Ainsi donc, nous méritons une part des reliques. Pour ces reliques, nous construirons un *thūpa*, et nous célébrerons une grande fête. »

Les Kōliyans de Rāma-gāma apprirent que le Bienheureux avait atteint le *parinibbāna* à Kusinārā. Alors, les Kōliyans de Rāma-gāma envoyèrent un messenger, en disant : « Le Bienheureux est un khattiya et nous aussi. Ainsi donc, nous méritons une part de reliques. Pour ces reliques, nous construirons un *thūpa*, et nous célébrerons une grande fête.»

Le brahmane de Veṭhadīpa apprit que le Bienheureux avait atteint le *parinibbāna* à Kusinārā. Alors, le brahmane de Veṭhadīpa envoya un messenger aux Mallans, en disant : « Le Bienheureux est un khattiya et moi, je suis un brahmane²⁰⁹. Ainsi donc, j'ai mérité une part des reliques. Pour ces reliques, je construirai un *thūpa*, et je célébrerai une grande fête. »

Les Mallans de Pāvā apprirent que le Bienheureux avait atteint le *parinibbāna* à Kusinārā. Alors, les Mallans de Pāvā envoyèrent un messenger, en disant : « Le Bienheureux est un khattiya et nous aussi. Ainsi donc, nous méritons une part des reliques. Pour ces reliques, nous construirons un *thūpa*, et nous célébrerons une grande fête. »

Cela étant dit, les Mallans de Kusinārā dirent à ces groupes réunis : « Le Bienheureux a atteint le *parinibbāna* sur le territoire de nos villages et de nos champs. Nous ne donnerons à personne une part des reliques corporelles du Bienheureux. »

209. Ce brahmane, très probablement le dirigeant politique de Veṭha-dīpa et, alors pense qu'il est égal des khattiyas. Dans les textes bouddhiques (canoniques et post canoniques), la primauté est toujours donnée à la caste des khattiyas, les brahmanes s'y trouvant à la deuxième place.

Lorsqu'ils se furent exprimés ainsi, le brahmane Dōṇa²¹⁰, qui était parmi ces groupes, dit :

« Ecoutez, ô honorables amis,
 Une seule phrase de moi :
 Notre Éveillé était partisan de la patience.
 En partageant les reliques de cet homme sublime,
 Il n'est pas convenable
 De laisser se produire une querelle.
 Nous tous, ô honorables amis, étant unis
 En bonne entente, faisons huit parts.
 Qu'un *thūpa* soit construit dans chaque région.
 Ainsi, beaucoup de gens
 Seront contents de Celui qui avait des yeux²¹¹. »

Cela étant dit, ils dirent : « Eh bien alors, ô brahmane, partagez vous-même les reliques corporelles du bienheureux en huit parts égales. »

« Oui, ô honorables amis » répondit le brahmane Dōṇa.

Puis, le brahmane Dōṇa partagea lui-même les reliques du Bienheureux en huit parts égales, et dit : « Ô honorables amis, donnez-moi cette urne [avec laquelle les reliques furent mesurées], je construirai un *thūpa* et je célébrerai une grande fête. »

Ils donnèrent l'urne au brahmane Dōṇa.

A ce moment-là, les Mōriyans²¹² de Pippalivana apprirent que le Bienheureux avait atteint le *parinibbāna* à Kusinārā. Alors, les Mōriyans de Pippalivana envoyèrent un messager aux Mallans, en disant : « Le Bienheureux est un khattiya, et nous aussi. Ainsi donc, nous méritons une part des reliques. Pour ces reliques, nous construirons un *thūpa** et nous célébrerons une grande fête.»

210. L'*Aṅguttara-nikāya* (II, 37) rapporte que le brahmane Dōṇa avait déjà rencontré le Bouddha et qu'il y avait eu une discussion entre eux.

211. *Cakkhumā* (litt. « Celui qui a des yeux ») : selon les Commentaires, c'est un épithète s'appliquant au Bouddha qui a cinq sortes de yeux : 1. *manussa cakkhu* : l'œil humain ; 2. *dibba cakkhu* : l'œil surhumain ; 3. *paññā cakkhu* : l'œil de la sagesse ; 4. *buddha cakkhu* : l'œil de l'Éveil ; 5. *samanta cakkhu* : l'œil qui englobe tout et tous. - DA. II, 608.

212. Probablement, ces Mōriyans étaient les ancêtres de Chandragupta Maurya qui fut appelé chez les Grecs par le nom de Sandrakottos, grand-père de l'Empereur Asōka (268-233 avant J. C.).

[Pour eux, la réponse fut celle-ci] : « Aucune relique corporelle du Bienheureux ne vous a été attribuée. Voici donc pour vous les braises. »

Les Mōriyans de Pippalivana emportèrent les braises²¹³.

Alors, Vedehiputta Ajātasattu construisit à Rājagaha un *thūpa* pour les reliques du Bienheureux et il célébra une grande fête.

Les Licchavins de Vesālī aussi construisirent à Vesālī un *thūpa* pour les reliques du Bienheureux et ils célébrèrent une grande fête.

Les Sākyans de Kapilavatthu aussi construisirent à Kapilavatthu un *thūpa* pour les reliques du Bienheureux et ils célébrèrent une grande fête.

Les Bulīns de Allakappa aussi construisirent à Allakappa un *thūpa* pour les reliques du Bienheureux et ils célébrèrent une grande fête.

Les Kōliyans de Rāma-gāma aussi construisirent à Rāma-gāma un *thūpa* pour les reliques du Bienheureux et ils célébrèrent une grande fête.

Le brahmane de Vethadīpa aussi construisit à Vethadīpa un *thūpa* pour les reliques du Bienheureux et ils célébrèrent une grande fête.

Les Mallans de Pāvā aussi construisirent à Pāvā un *thūpa* pour les reliques du Bienheureux et ils célébrèrent une grande fête.

Les Mallans de Kusinārā aussi construisirent à Kusinārā un *thūpa* pour les reliques du Bienheureux et ils célébrèrent une grande fête.

Le brahmane Dōṇa aussi construisit un *thūpa* pour l'urne [avec laquelle les reliques corporelles du Bienheureux avaient été mesurées] et il célébra une grande fête.

Les Mōriyans de Pippalivana aussi construisirent à Pippalivana un *thūpa* pour les braises du bûcher funéraire du Bienheureux et ils célébrèrent une grande fête²¹⁴.

213. Ainsi, les compilateurs du *Mahā-Parinibbāna-sutta* pāli voulaient-ils donner une place au moins modeste aux anciens de la dynastie Maurya dans l'affaire du culte des reliques.

214. L'Empereur Asōka aurait été content d'apprendre, à travers le *Mahā-Parinibbāna-sutta* que ses ancêtres avaient déjà construit un *thūpa* pour les braises du bûcher funéraire du Bouddha. Selon les textes, l'Empereur Asōka lui-même fit construire de nombreux *thūpas*. Cf. *infra* p. 189.

Ainsi, il y eut huit *thūpas* où se trouvaient les reliques corporelles, un neuvième pour l'urne, un dixième pour les braises. Jadis, c'était comme cela.

* * *

Parmi les huit parts de reliques de Celui qui avait des yeux²¹⁵,
Sept parts sont honorées en Jambu-dīpa.
Une part de reliques du meilleur des hommes
Est honorée par les rois-nāgas de Rāma-gāma
Une dent est honorée par les dieux,
Une autre est honorée à Gandhāra,
Une autre au royaume des Kalingas,
Une autre est honorée par les rois-nāgas.

A cause de la gloire de ces reliques corporelles
Cette terre brille avec des offrandes.

Ainsi, les reliques de Celui qui avait des yeux
sont honorées par ceux qui sont honorables.

Elles sont honorées par le roi des dieux,
par le roi des nāgas, et également
par les nobles parmi les humains.

Alors, rendez hommage,
Avec les mains jointes sur le front,
Car, un Bouddha est vraiment rare.
Il n'y en a pas même un seul pour des millions d'années.

Ici se termine la traduction intégrale du
Mahā-Parinibbāna-sutta.

215 . Celui qui avait des yeux (*cakkhumā*) : cf. *supra* p. 123, note 211.

ÉPILOGUE

Le texte dont nous venons de lire la traduction, intitulé *Mahā-Parinibbāna-sutta* (ci-après MPS) fut l'objet de l'attention de plusieurs savants. Déjà, à la fin du XIX^e siècle, T. W. Rhys Davids a traduit la version pâlie en anglais et l'a publiée en 1881 dans une anthologie où il a groupé quelques autres *suttas** importants¹. A peine quelques années plus tard, le texte pâli du MPS (*Mahā-Parinibbāna-sutta*) a été édité en caractères romains par T. W. Rhys-Davids et J. E. Carpenter, ce texte a été publié en 1903 par la Pali Text Society de Londres². Ensuite, en 1910, T. W. Rhys Davids et son épouse (Caroline A. F. Rhys-Davids) ont publié une traduction anglaise du MPS encore plus complète³. Quelques années plus tard, c'est-à-dire dès 1918, Jean Przyluski a publié plusieurs articles sur les derniers jours du Bouddha⁴. En 1944, Ernst Waldschmidt a entamé, en allemand, une étude comparée sur les diverses versions du MPS⁵. Plus tard, à Paris, Alfred Foucher a présenté quelques opinions sur certains éléments du

1. T.W. RHYS DAVIDS, *Buddhist Suttas*, Clarendon Press, Oxford, 1881.

2. La Pali Text Society (PTS) de Londres a été fondée en 1881 par T.W. Rhys-Davids (1843-1922). Actuellement, le siège social de la PTS se trouve à Oxford et elle est administrée par plusieurs savants de l'Université d'Oxford et de Cambridge.

3. T.W. and C.A.F. RHYS DAVIDS, *Dialogue of Buddha*, II, London, 1910.

4. J. PRZYLUSKI, "Le Parinirvana et les funérailles du Bouddha", in *Journal asiatique*, 1918-20 ; "Le partage des reliques du Bouddha" in *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. IV, Bruges, 1936.

5. E. WADTSCHMIDT, *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha*, Göttingen, 1944-48 ; *Das Mahāparinirvanasutra*, Belin, 1950-51;

texte⁶. Enfin, l'éminent bouddhologue André Bareau⁷ s'occupait d'une étude comparée encore plus vaste en utilisant sept versions du MPS : la version pâlie, une version sanskrite, et cinq traductions chinoises. Dans son étude comparée, il a parfois utilisé aussi quelques autres textes en chinois : passages des *Vinaya-piṭaka* et des *Āgama* appartenant à diverses écoles de Chine. Cinq ans après, en 1975, il a apporté de nouvelles précisions sur le sujet⁸.

Bien qu'André Bareau n'ait traduit intégralement aucune version du MPS, il les a comparées afin de savoir comment les derniers jours du Bouddha étaient rapportés dans telle ou telle version. Il l'a fait en juxtaposant des épisodes, des passages, des phrases et des expressions et même des mots employés dans ces diverses versions. La tâche d'André Bareau n'était pas facile. Selon ses propres mots, la comparaison « l'a conduit à s'aventurer, parfois imprudemment, dans la jungle des hypothèses. » Pourtant, il était utile, dit-il, d'attirer l'attention sur des problèmes jusqu'alors ignorés ou posés en d'autres termes, et d'émettre des idées dont la critique permettra d'atteindre de nouvelles certitudes⁹. Parfois, à la fin d'un raisonnement, il écrit : « Ce n'est là, avouons-le, que pure hypothèse, pure conjecture, mais aucune autre solution ne se présente à notre esprit pour le moment. » Ou il affirme : « Rappelons-le, tout cela n'est qu'hypothèses qui doivent être regardées avec d'autant plus de méfiance qu'elles sont passablement audacieuses. »

André Bareau savait bien que les diverses versions du MPS ne pouvaient pas être comparées aussi facilement que l'on compare les quatre Évangiles. En effet, les différentes versions du MPS n'étaient que des traductions appartenant non seulement à diverses époques, mais encore à diverses écoles bouddhiques. Par exemple, la version

6. A. FOUCHER, *Vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, 1949.

7. A. BAREAU, *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapitaka et dans les Vinayapitaka anciens : Les derniers mois, le Parinirvāna et les funérailles*, tome I et II, EFEO, Paris, 1970.

8. A. BAREAU, "Les récits canoniques des funérailles du Buddha et leurs anomalies : nouvel essai d'interprétation", in *Bulletin d'EFEO*, LVII, Paris, 1975, pp. 151-189.

9. A. BAREAU, *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapitaka et dans les Vinayapitaka anciens : Les derniers mois, le Parinirvana et les funérailles*, tome I, Paris, EFEO, 1970, pp. 2-3.

pālie appartient, au plus tard, au III^e siècle avant J.-C.¹⁰ et était la seule version en cette langue soigneusement protégée par les Theravādins (skt. Sthaviravādin)¹¹ qui n'ont jamais cessé d'exister jusqu'à nos jours¹². La version sanskrite appartenait à une autre école dite Mūla-Sarvāstivāda, disparue depuis déjà longtemps¹³. Une des quatre traductions chinoises datant de 412-413, était le texte des Dharmaguptakas. Elle s'appelait : *You-hing-king*. L'autre version chinoise (*Fo-pan-ni-yuan-king*) était une traduction faite entre 209-306 par Po Fa-tsou. La quatrième (*Pan-ni-yuan-king*) était la traduction chinoise faite entre 317-402 par un inconnu. La cinquième version chinoise (*Ta-pan-nie-p'an-king*) était la traduction faite en

10. La Chronique de Ceylan dit clairement que tout le Canon pāli est demeuré dans la tradition orale jusqu'à ce qu'elle soit transcrite pour la première fois entre 108 et 88 avant J.-C. (*Mahāvamsa*, ch. XXXIII, v. 100). Pour autant, la tradition orale ou, pour mieux dire, la mémorisation des textes canoniques, ne s'est pourtant pas arrêtée au 1^{er} siècle avant J.-C.

11. Theravādin (litt. ceux qui soutiennent les opinions des Anciens). Le terme *thera* (skt. *sthavira*) signifie littéralement « vieillard ».

12. En tout cas, c'est l'opinion des Theravādins. Ils se sont considérés non seulement comme héritiers du bouddhisme le plus orthodoxe, mais aussi comme descendants directs du tronc primitif des Anciens dits Therās (skt. *Stthavira*). Selon ce point de vue la première Communauté des bhikkhus était les Therās (Anciens). A peu près cent cinquante ans après le *parinibbāna* du Bouddha une grande partie des bhikkhus se séparèrent des Theravādins. Ceux qui se sont séparés sont connus sous le nom de Mahāsanghika (litt. ceux qui appartiennent au groupe le plus large). Plus tard, deux autres groupes se sont séparés du tronc primitif et sont connus sous d'autres noms : Mahīśāsaka, Vajjiputtaka et, graduellement, il y eut d'autres groupes séparés de ces deux écoles. Plusieurs siècles après, tous ont disparu de leur pays natal, en laissant seulement quelques textes canoniques traduits en langues non Māgadhīs. Seul le Canon des Theravādins nous est parvenu dans son intégralité et dans sa langue originelle. Ayant sauvé ces textes, ils ont joué un des rôles les plus importants dans l'histoire du bouddhisme. Voir : G.P. MALALASEKERA, *the Pali Literature of Ceylon*, London, 1928, Reprinted : Colombo, 1958 ; M. BODE, *The Pali Literature in Burma*, London, Royal Asiatic Society, 1909 ; B.C. LAW, *A History of Pali Literature*, 2 vol., Kegan Paul, London, 1933. Il est possible que le Theravāda ne soit pas le bouddhisme le plus ancien, mais sans beaucoup de difficultés, nous pouvons constater que le Theravāda représente le plus ancien parmi les bouddhismes existant aujourd'hui. D'ailleurs, aucune école du Mahāyāna ni du Vajrayāna ne conteste l'ancienneté des textes canoniques pālis ou leur doctrine.

13. La Mūla-Sarvāstivāda est une sous-école relativement tardive liée aux théories de Sarvāstivāda, une des écoles des Anciens. Il faut noter que la version sanskrite du MPS des Mūla-Sarvāstivādins est un des rares textes canoniques épargnés en cette langue. Il y eut probablement d'autres versions sanskrites appartenant à d'autres écoles bouddhiques qui ont utilisé le sanskrit pour établir leurs textes canoniques. Mais, en Inde, pour diverses raisons, la plupart des textes canoniques en sanskrit ont disparu. Quelques érudits bouddhistes de l'Inde (tels que Mahā Pandit Rāhul Sāṅkrtyāyana) ont traduit en sanskrit, il y a quarantaine d'années, certains textes bouddhiques de langue tibétaine, et ils ont commencé à éditer en caractères sanskrits (nāgari) les textes canoniques pālis qui existaient jusqu'alors seulement en caractères singhalais, thaï, birman et roman.

417 par Fa-hien. Rappelons que celui-ci a effectué un long voyage en Inde et à Ceylan pour chercher des textes bouddhiques et il emporta avec lui de nombreux documents canoniques¹⁴. A mon avis, la grande similitude entre le MPS pāli et la version chinoise de Fa-hien montre qu'une copie pālie était bel et bien devant lui lorsqu'il a préparé sa traduction ou bien qu'il a traduit directement en chinois la version du MPS des Mahimsāsakas qu'il avait apportée de Ceylan¹⁵.

En ce qui concerne le Corpus canonique ancien, le MPS constitue le plus long texte du *Sutta-pitaka**. Collectant plusieurs incidents qui avaient eu lieu pendant les quelques dernières années (ou les quelques derniers mois) de la vie du Bouddha, il est certain que le texte primitif a été compilé en prākṛt quelconque, une langue très proche du pāli, plusieurs décennies après la disparition du Bouddha. Bien entendu, des modifications importantes ont été faites pendant un ou deux siècles, selon le besoin doctrinal et institutionnel de la communauté bouddhique¹⁶. Très tôt, il y eut cette version en pāli nommée *Mahā-Parinibbāna-sutta*, ensuite, ont été faites des traductions en sanskrit et, beaucoup plus tard (peut être dès le II^e siècle après J.-C.), en chinois.

Dans ce domaine, il y a un autre aspect significatif que nous ne devons pas oublier : pendant plusieurs siècles après le *parinibbāna** du Bouddha, au moins jusqu'au I^{er} siècle avant J.-C., ces versions ont été transmises, de génération en génération, uniquement par une

14. Fa-hien est arrivé à Ceylan au début du V^e siècle, c'est-à-dire en 412, et il y séjourna pendant deux ans (cf. S. BEAL, *Travels of Fah-hian and Sung-yung*, London, 1869, pp. 147-174). Il y a obtenu de nombreux textes canoniques, notamment un exemplaire du *Dīgha-nikāya* (en sanskrit) dans lequel se trouvait le MPS, et il les a rapportés en Chine (S. BEAL, *op. cit.*, 165 ; voir aussi : A. GRIMES, "The Journey of Fa-Hsien from Ceylon to Canton" in *Journal of Royal Asiatic Society*, Malay Branch, XIX, 1941, pp. 76-92). Rappelons au passage, qu'au V^e siècle, il y avait des relations importantes entre Ceylan et la Chine. Notamment, en 436, la moniale singhalaise Devasārā est allée avec une groupe de conseurs établir une communauté monastique en Chine. Cf. R.A.L.H. GUNAWARDHANA, *Robe and Plough : Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri-Lanka*, University of Arizona Press, 1979, pp. 39, 280. Voir aussi : J.W. DE JONG, « Fa-hsien and Buddhist Texts in Ceylon » in *Journal of the Pāli text Society*, IX, pp. 105-116.

15. Sans doute, pendant son séjour à Ceylan, a-t-il rencontré les membres singhalais de l'école Mahimsāsaka qui avaient des informations à lui communiquer à propos du MPS. Par ailleurs, il faut noter, qu'au V^e siècle, il y avait, à Ceylan, des bhikkhus influents appartenant à l'école Mahimsāsaka. Cf. E. W. ADIKARAM, *Early History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1946, pp. 7, 95.

16. Comme nous l'avons signalé dans les notes de la traduction, divers passages du *Samyutta-nikāya* ou du *Dīgha-nikāya* se trouvent également dans le MPS. Cf. *supra* pp. 31, note 15 ; p.33, note 17 ; p.36, note 22, etc.

tradition orale¹⁷. Ainsi, au lieu de parler des auteurs de ces textes, nous devons plutôt évoquer des conteurs, des récitants ou de rapporteurs. Tandis que celui qui avait gardé en mémoire telle ou telle section canonique récitait, les autres l'écoutaient. Parmi ces derniers, il y avait ceux qui écoutaient simplement pour connaître, mais aussi ceux qui écoutaient afin d'apprendre cette récitation par cœur. Dans une telle transmission « de bouche à oreille », pendant des siècles, malgré le respect strict de mémorisation, il est normal que certains éléments d'un épisode ou d'une prescription changent plus ou moins selon le récitant. Parfois, un épisode aurait pu être déplacé ou bien plus ou moins modifié, ou encore complètement négligé¹⁸. C'est pourquoi, à mon avis, les différentes versions ne montrent pas nécessairement le développement progressif de ces textes, mais révèlent plutôt ce que fut la récitation selon l'opportunité et les besoins des auditeurs de pays différents¹⁹. Le même épisode aura pu être présenté de façon courte ou longue selon le contexte, ou selon l'occasion donnée au conteur. Également, le même épisode aura pu être enregistré de la même façon dans plusieurs textes canoniques²⁰. Par exemple, plusieurs incidents relatés dans le MPS figurent (avec les

17. En ce qui concerne les textes canoniques pâlis, leur transcription écrite eut lieu au 1^{er} siècle avant J.-C. Rappelons que cela est mentionné clairement dans les Chroniques de Ceylan (cf. *supra* p.129, note. 10). C'était une mesure plutôt « non orthodoxe » à cette époque, mais était nécessaire pour plusieurs raisons qui ont mis en danger la tradition orale : les invasions sud-indiennes, les destructions pratiquées dans le pays par les envahisseurs, les famines prolongées, la diminution du nombre de bouddhistes laïcs et de bhikkhus ainsi que la vie non vertueuse de certains bhikkhus savants. A un moment où le pays était dans une situation socio-politique instable, existait un risque de perdre totalement ou partiellement la trace des prescriptions canoniques jusque-là conservées grâce à la tradition orale. Même après que ces textes aient été écrits, la tradition orale se maintint. Cependant, en ce qui concerne les textes canoniques en sanskrit ou en d'autres langues, nous ne savons pas exactement à quelle époque ils ont été transcrits. Autrement dit, les savants n'ont pas encore cherché à savoir si les textes bouddhiques sont arrivés en Chine sous forme de la tradition orale ou écrite.

18. Je parle ici des épisodes, mais non des points doctrinaux.

19. Par exemple, comme nous l'avons noté plus haut (cf. *supra* p.119, note 207), l'anecdote concernant le vieux « moine » Subhadda est présentée dans le MPS comme un reportage, mais le même épisode se trouve dans le *Vinaya-piṭaka* comme une anecdote racontée par l'Āyasmanta Mahā-Kassapa.

20. Une telle manœuvre avait trois buts : premièrement, donner l'occasion aux auditeurs de se rappeler cet incident lorsqu'ils écoutaient un texte ou l'autre, car répéter encore et encore, et écouter encore et encore, est le fondement de la pédagogie. Le deuxième but était de rassembler les passages doctrinaux dans un seul registre, selon un point doctrinal précis. Ainsi, une exclamation de joie (*udāna*) qui se trouve dans le MPS est également enregistrée dans le texte canonique intitulé *Udāna*, ou bien une exclamation de joie (*udāna*) qui se trouve dans le texte canonique intitulé *Udāna* a également sa place dans MPS.

même mots) dans divers passages du *Samyutta-nikāya*, de l'*Āṅguttara-nikāya* et d'*Udāna*²¹. On peut en comprendre facilement la raison : tout au début, les responsables de la tradition orale de tel ou tel « texte », ont gardé dans leur mémoire ces passages dans les divers *Nikāya*, au gré de leur bon vouloir, et les ont insérés dans les sections qui leur convenaient. Par exemple, ceux qui ont gardé en mémoire le *Vinaya-piṭaka*^{*} ont voulu que l'épisode de l'arrivée de l'Āyasmanta^{*} Mahā-Kassapa à Kusinārā²² soit rapporté aussi dans leurs « textes », notamment dans les passages concernant le premier Concile bouddhique. Le résultat est la présence de cet épisode dans le *Vinaya-piṭaka*²³, mais avec une légère différence : dans le *Vinaya-piṭaka*, c'est l'Āyasmanta Mahā-Kassapa qui raconte ce qui s'est passé pendant son voyage de Pāvā à Kusinārā, tandis que, dans le MPS, ce sont les compilateurs qui racontent cette anecdote.

Un autre facteur retient notre attention : lorsqu'on a traduit un texte en diverses langues, notamment dans des langues non indiennes comme le chinois, il est possible que de nombreux éléments aient été ajoutés ou abandonnés, selon l'auditoire du pays. Il est normal aussi que certaines expressions, des noms propres et aussi des interprétations changent lorsqu'un épisode arrive en un lieu très éloigné dans le temps et l'espace de ce qui fut le foyer originaire du texte initial. Vraisemblablement, ce n'était pas tout à fait le cas en ce qui concerne la version pâlie, car elle était dans la main d'un peuple, nommé les Singhalais, qui avait le même fondement culturel et linguistique que celui du bassin moyen du Gange²⁴. Il y avait une

21. Cf. *supra* p. 130, note 16.

22. Cf. *supra* pp. 118-121.

23. Vin. II, 284-285.

24. Bien que l'île de Ceylan et l'Inde du Nord soient séparées par le Sud de l'Inde dravidienne, Ceylan avait gardé toute ses valeurs culturelles venues de l'Inde du Nord et du Nord-Ouest, notamment le bouddhisme et, à travers lui, l'art, l'architecture et la langue. En outre, les témoignages épigraphiques de Ceylan montrent que les expressions et les noms propres singhalais étaient presque les mêmes que ceux de l'Inde du Nord (Voir : W. GEIGER, *A Dictionary of Sinhalese Language*, vol. I, pt. i, pp. xvii-xviii ; E. KUHN, "On the Oldest Aryan elements of Sinhalese Vocabulary" (in *Munich Sitzungsberichte der philos.- philol. hist. Classe der K. Akedemie der Wissenschaften*, 1879, vol. II, pt. iii, pp. 399-434) translated by D.W. FERGUSON, in *Ceylon Antiquary and Literary Register*, 3rd series, I, p. 145 ff. ; P.E.E. FERNANDO, "Paleographical Development of the Brahmi Script in Ceylon from 3rd century B.C. to 7th century A.D." in *University of Ceylon Review*, 1949, p. 285 ; D. J. WIJAYARATNA, *The History of Sinhalese Noun*, University of Ceylon, Colombo, 1956 ; A. L. BASHAM, "Prince Vijaya and Aryanisation of Ceylon" in *Ceylon Historical Journal*, vol. I, pp. 163-171.

autre raison importante : les écoles bouddhiques qui existaient en Inde étaient obligées de présenter de plus en plus de choses surprenantes (des miracles et des mythes, par exemple) pour faire face à leurs adversaires – les brahmanes – alors que ce n'était pas tout à fait le cas chez les Theravādins qui s'étaient installés dès le III^e siècle avant J.-C., dans une île où il n'y avait pas de prédominance brahmanique²⁵. En outre, soit par naïveté, soit par fidélité à leur tradition, les Theravādins, champions du conservatisme, n'avaient pas l'habitude de modifier un texte canonique. S'il y avait quelque chose à dire à propos de tel ou tel texte canonique, ils le mentionnaient dans leurs commentaires dits *aṭṭha-kathā*²⁶. Or, ces commentaires ne peuvent pas non plus être considérés comme tout à fait tardifs, mais comme des interprétations traditionnelles transmises oralement de génération en génération²⁷. Ajouter des explications était aussi une partie de ces interprétations traditionnelles !

Bien entendu, une compréhension comparative est nécessaire pour connaître les différences et les similitudes entre diverses versions d'un texte. Une tel examen est aussi utile pour comprendre comment s'est développé un texte ou un épisode au cours du temps. Dans ce domaine, le chercheur doit rendre compte de plusieurs facteurs : premièrement, la tradition doctrinale de l'école à laquelle telle ou telle version appartient ; deuxièmement, le langage particulier du texte, car, pour comprendre l'ancienneté d'une œuvre (ou d'une traduction), il faut, à mon avis, rendre compte du style du texte en question et aussi de l'époque à laquelle appartient ce style. Inutile de rappeler que des mots et des expressions changent d'une époque à l'autre, tout comme les autres éléments de la société. Sans faire attention à cette

25. Dès le III^e siècle avant J.-C., le bouddhisme était prédominant dans l'île.

26. Dans les Commentaires pâlis, il y avait plusieurs méthodes de présentation : *sadda naya* (méthode de philologie), *desanā naya* (méthode de prédication), appelée aussi *sāsana naya* (litt. « méthode pour passer le message »), et *aṭṭhakathā naya* (méthode pour commenter). Lorsque le commentateur avait son propre avis, il le signalait tout simplement avec la mention : « ceci est ma propre opinion » (*ayaṃ pana me attarō matī*).

27. En général, Buddhaghōsa (V^e siècle) est considéré comme le grand commentateur de la tradition pâlie. Mais, comme il l'a exprimé clairement, il n'a pas créé les Commentaires, il a seulement traduit en pâli, à partir du singhalais, ceux qui existaient alors. Buddhaghōsa mentionne lui-même bien souvent les noms des anciens Commentaires qu'il a utilisés pour traduire et rédiger les Commentaires pâlis. Voir. E. W. ADIKARAM, 'The Sources of the Pāli Commentaries' (Ch. 2) *op. cit.*, pp. 10-23 ; A. BAREAU, *Les Premiers Conciles Bouddhiques*, Paris, 1955, pp. 97-98 ; G. MALALASEKERA, *op. cit.*, pp. 45-49 ; W. RAHULA, *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1956, Introduction, p. XXV.

réalité linguistique, on ne peut pas connaître l'ancienneté d'un texte ou d'une traduction.

En ce qui concerne le premier facteur, nous pouvons constater que presque toutes les versions disponibles du MPS appartiennent aux écoles anciennes ou à leurs dérivés, comme l'école Mūla-Sarvāstivāda. Des écoles tardives telles que Lōkōttaravāda, qui ont attribué au corps humain du Bouddha une dimension suprahumaine, n'auraient pas pu accepter que le Bouddha fût tombé malade de temps en temps, qu'il ait vieilli et qu'enfin il ait disparu. Même certaines anciennes écoles, qui ont rangé le MPS dans leurs Corpus canoniques, ont bien voulu magnifier certains événements avec des phénomènes surnaturels. De tels embellissements sont relativement moins nombreux dans le MPS pāli. A travers l'étude d'André Bareau, il est évident que, dans bien des endroits, la version pālie du MPS est beaucoup plus simple et directe que ses versions chinoises. Cette simplicité ne signifie cependant pas que les détails qui se trouvent dans certaines versions soient nécessairement des développements tardifs, ou de pure imagination des conteurs. Un passage long ou court est une question de présentation²⁸. Dans tel texte canonique, il est possible qu'un point doctrinal soit présenté longuement tandis que, dans tel autre il soit enregistré en bref. A mon avis, nous ne devons pas nous hâter de conclure qu'une présentation courte est forcément plus ancienne ou qu'une présentation longue représente un développement tardif. Puisque nous sommes dans une littérature religieuse où a régné la tradition orale, nous ne devons pas oublier que la présentation d'un texte dépend souvent des besoins des auditeurs et de la disponibilité des conteurs. Lorsque ces textes ont été transcrits, le style de présentation ne fut pas toujours et partout le même. C'est un facteur très important d'une littérature religieuse qui s'adonnait à une activité missionnaire dans divers pays.

L'autre but important d'une comparaison est de déterminer l'attitude de telle ou telle école sur l'un ou l'autre épisode. Il est vrai qu'un texte reflète l'attitude doctrinale de l'école à laquelle appartient ce texte. Mais, dans ce domaine, il y a un point important dont il faut

28. Les détails qui figurent dans les textes canoniques des autres écoles se trouvent parfois dans les Commentaires pālis. Cela veut dire que ces détails sont arrivés oralement, dans les traditions des maîtres dits *ācariya paramparā* (litt. « générations des maîtres »), générations des scholastiques.

tenir compte : un texte ou la traduction d'un texte qui se trouve dans une bibliothèque ou parmi les livres d'une certaine école bouddhique ne peut pas être considéré nécessairement comme un texte appartenant à cette école. Car une école peut bien assimiler ou garder un texte d'une autre école à condition que le texte en question ne soit pas trop incompatible avec la doctrine acceptée. Dans ce cas, le destin du texte intitulé *Milinda-pañha* est un bon exemple. Tout au début, c'est un ouvrage sanskrit appartenant très probablement à l'école des Sarvāstivādins. Puisque les idées exprimées dans ce livre n'étaient pas contradictoires avec la doctrine des Anciens, ceux-ci l'ont traduit en pāli (probablement vers le V^e siècle) et l'ont respecté comme une oeuvre importante, mais jamais comme un texte canonique ou para canonique²⁹. Au cours du temps, ce livre est arrivé en Birmanie, où il jouit d'une grande popularité, à tel point que les Theravādins de ce pays ont commencé à le considérer comme un texte canonique. De nos jours encore, il est considéré comme tel par la plupart des savants birmans. Dans plusieurs décennies, il est possible qu'un apprenti-chercheur birman mal informé, qui le trouverait dans une bibliothèque de son pays politiquement fermé, se trompe en pensant que le *Milinda-pañha* est un texte appartenant au Canon pāli*. Je crois qu'on peut en dire autant à propos de certains textes bouddhiques traduits en chinois ou dans une autre langue³⁰. C'est pourquoi il faut être prudent avant de dire « ceci est l'opinion de telle école » ou « ceci est la

29. Cette version pālie fut déjà traduite en anglais par T.W. RHYS DAVIDS en 1890 (*The Questions of King Milinda*, 2 vols, Oxford University Press). En 1963-64, une deuxième traduction en anglais fut faite par I.B. Horner (*Milinda's Questions*, 2 vols, PTS, London). En 1919, une traduction en allemand fut faite par Bhikkhu NYANATILOKA (*Die Fragen des Milindo*, 2 vols., Leipzig, 1919-1924). Cette traduction a été rééditée beaucoup plus tard, par T. NYANAPONIKA et publiée sous le titre *Die Fragen des Königs Milinda*, Interlaken, 1985. En France, une traduction abrégée du *Milinda-pañha* fut réalisée par L. FINOT en 1923 (*Les questions de Milinda*, Paris, Réédition avec l'introduction de E. NOLOT, 1992). Finalement, la traduction intégrale du texte est effectuée par E. NOLOT et elle vient de paraître sous le titre *Entretiens de Milinda et Nāgasena* (Gallimard, 1995). Quant à la version chinoise du *Milinda-pañha*, elle a été traduite en français par P. Demiéville, "Les versions chinoises du *Milindapañha*", in *Bulletin d'EFEO*, XXIV, 1924, pp. 1-264. Selon les historiens, la version chinoise du *Milinda-pañha* est plus ancienne que sa version pālie. Cf. G. FUSSMAN, "L'Indo-grec Ménandre ou Paul Demiéville revisité", in *Journal Asiatique*, CCLXXXI - 2, 1993, pp. 61-138.

30. Un autre exemple de ce phénomène est le *Vinaya* intitulé *Dulva* du bouddhisme tibétain. En réalité, c'est le *Vinaya-pitaka* des Sarvāstivādins assimilé par le bouddhisme du Tibet. Bien que le monachisme tibétain ait adopté le code de discipline (*Vinaya*) des Sarvāstivādins, ils n'ont pourtant pas adopté la doctrine des Sarvāstivādins.

version acceptée par telle école avant sa séparation d'avec une autre », etc.

Étudier les liaisons entre les différents textes du même Corpus canonique est aussi un aspect important négligé par certains chercheurs. Ce n'est que, par une telle comparaison, l'on puisse connaître s'il y a ou non cohérence entre les points doctrinaux acceptés par une école précise. Rappelons que les divers sermons et discussions du Corpus canonique sont appelés par le nom commun *sutta* (litt. fil), mot symbolique signifiant l'affinité entre divers textes. En ce qui concerne le Canon pāli, malgré l'apparence, aucun *sutta** n'est tout à fait indépendant. Il est vrai que, du point de vue de la présentation, chaque *sutta* est circonstancié mais, paradoxalement, du point de vue doctrinal, ils sont tous liés les uns aux autres. Autrement dit, les textes canoniques sont souvent complémentaires³¹ : un point doctrinal, abordé d'une façon brève dans le MPS, peut figurer avec une explication détaillée dans un autre *sutta*. De même, un point doctrinal, longuement évoqué dans le MPS, peut se trouver en bref dans un autre *sutta*. Contrairement aux écoles tardives, les écoles anciennes ne se sont pas adonnées au culte d'un *sutta* ou d'un livre particulier. Elles avaient ainsi une attitude de respect à l'égard de l'ensemble des textes canoniques.

L'autre point important est un problème terminologique. De nombreux savants qui veulent connaître le vrai sens de certaines notions bouddhiques se tournent vers l'étymologie sanskrite. Sur ce point, il y a quatre remarques à faire : premièrement, il faut noter que le sanskrit n'est pas la langue maternelle du Bouddha, et sa doctrine ainsi que son entourage n'ont pas admiré non plus les textes traditionnels (les *Veda* et les *Brāhmaṇa*, par exemple) de cette langue. Deuxièmement, bien que le bouddhisme ait emprunté au cours des temps certains termes des langues jadis existantes, il a apporté un changement considérable à la connotation de ces mots. Par exemple, il a utilisé dans un sens spécial les termes bien connus : *ariya* (skt. *ārya*)*, *arahant* (*arhant*)*, *brahmā*, *brahmacariyā* (*brahmacaryā*)*, *brāhmaṇa*, *tevijjā* (*trividyā*), *nibbāna* (*nirvāṇa*)*, *saṅkhāra*

31. Par exemple, le Premier Sermon (*Dhammacakkappavattana-sutta*) mentionne seulement nominalement les cinq agrégats* d'appropriation (cf. S. V, 420 ; Vin. I, 110). L'auditeur devait connaître quels étaient ces cinq agrégats en écoutant d'autres textes tels que l'*Anattalakkaṇa-sutta* (cf. S. III, 66 ; Vin. I, 113), le deuxième Sermon du Bouddha.

(*saṃskāra*)*, etc. Le troisième point est que les Anciens qui ont traduit plus tard les textes bouddhiques d'une langue prākṛt en sanskrit ont été obligés d'utiliser certains termes, et ils ont ainsi créé certains mots sanskrits que nous appelons sanskrits bouddhiques ou sanskrit hybride³². Le quatrième facteur est l'étymologie elle-même. En effet, bien que le sens étymologique des mots reste, le sens de ces mots change d'époque en époque, de pays en pays et de littérature en littérature. Le sens étymologique des mots sanskrits est valable pour les textes brahmaniques et hindous, mais il ne l'est pas pour autant pour les textes bouddhiques. C'est pourquoi certains savants qui attachent une grande importance à l'étymologie sanskrite se trompent souvent dans le domaine de la doctrine bouddhique. En Occident, des confusions sont parfois créées par des mots même très connus. Par exemple, si on parle de *nirvāṇa*, il faut savoir tout d'abord de quel *nirvāṇa* il s'agit : le *nirvāṇa* expliqué dans l'hindouisme ou bien le *nirvāṇa* selon le bouddhisme ? En l'occurrence, pour comprendre le *nirvāṇa*, l'étymologie du terme ne nous aide pas beaucoup, mais plutôt le contexte doctrinal où se trouve ce mot. Même dans la langue ordinaire, nous nous trouvons parfois dans cette situation délicate : en France, si quelqu'un dit : « Les Indiens ont une ancienne civilisation », nous devons savoir s'il parle de l'Inde ou du Guatemala (en Amérique centrale). Lorsque le célèbre *Petit Robert 2* mentionne « Les Mexicains parlent habituellement une langue indienne », il est clair qu'en Occident les rédacteurs des dictionnaires ne veulent toujours pas corriger la grave erreur de Christophe Colomb. Pendant ce temps, un Indien (de l'Inde) ne comprend pas comment les indigènes de la soi-disant Amérique qui sont les véritables « Américains », peuvent être appelés « Indiens », bien qu'ils vivent à des milliers de kilomètres de l'Inde³³ !

32. Parfois, la connotation doctrinale de certains termes bouddhiques s'est perdue lorsqu'ils ont été traduits en sanskrit ; par exemple, l'expression pâlie *sammūti sacca* (la vérité conventionnelle) est traduit en sanskrit par *samvṛti satya*. Or, l'adjectif sanskrit *samvṛti* désigne une chose cachée, enveloppée, fermée ou couverte, mais non pas une chose conventionnelle. Certains savants traduisent l'expression *samvṛti satya* par la vérité cachée. Or, dans une chose conventionnelle, il n'y a aucune vérité cachée, mais simplement une désignation (*paññatti*).

33. Pour désigner les gens de l'Inde, on utilise parfois en France le terme « Hindous ». Probablement, c'est Albiruni (c. 1030 ap. J.-C.) qui pour la première fois, a désigné les indiens non-islamiques comme les « hindous ». Mais, en réalité, un hindou est une personne qui croit en l'hindouisme, qu'il soit un citoyen de l'Inde ou non. Ainsi, les hindous constituent une partie de la population de l'Inde, car il y a aussi des musulmans, des Sikhs, des Jāinas (et très peu de

De même, lorsque les savants emploient les termes Inde, Indiens, les coutumes indiennes, le système militaire indien, les rois indiens, etc., dans le contexte géo-politique de l'époque du Bouddha, c'est tout à fait anachronique, car, à son époque l'immense pays nommé aujourd'hui India, l'Inde, ou Bhārat, n'existait pas, mais se trouvaient dans cette partie de la Terre plusieurs pays organisés politiquement, soit en royaumes comme ceux des Magadhans (ou plutôt des Māgadhans), des Kōsalans, etc., soit en républiques d'aristocrates, moins nombreuses, comme celle des Vajjins et des Mallans, etc.³⁴ Les textes du Canon bouddhique et post canonique mentionnent fortuitement les noms de seize pays dits *mahā-janapada* (litt. grands peuplements) qui existaient jadis, à savoir le pays des Kāsins, des Kōsalans, des Angans, des Magadhans, des Vajjins, des Cetins, des Mallans, des Vaṃsas, des Kuruns, des Pañcālans, des Macchans, des Surasenans, des Assakans, des Avantins, des Gandhārans et des Kāmbōjans³⁵. Parmi ces « grands peuplements », dix au moins constituaient la « région centrale » (*majjhima-ḍesa*) où le bouddhisme se propagea à ses débuts³⁶. Les événements mentionnés dans le MPS

bouddhistes, constituant seulement 0,7 % de la population indienne). Dans la traduction française d'un livre d'A.W. Watts sur le bouddhisme zen (Payot, 1991), se trouvent des expressions bizarres telles que le bouddhisme hindou (pp. 93, 95, 99), le Mahayana hindou (p.85), la littérature hindoue rédigée en pali et sanskrit (p. 44), la littérature bouddhiste hindoue (p.100), etc.

34. Les notions du XX^e siècle telles que l'armée indienne, les coutumes indiennes, le territoire indienne, etc., ne peuvent être appliquées au bassin moyen du Gange du V^e siècle avant J.-C.

35. Kamboja était un Etat situé très probablement près de l'ancien Gandhāra.

36. De petites principautés comme le pays des Sākyans et celui des Kōliyan étaient incluses dans le pays des Kōsalans. C'est pourquoi, dans les textes canoniques, le Bouddha est considéré comme un Kōsalan (cf. M. II, 125). Il est tout à fait possible que la véracité de la liste de ces seize « grands peuplements » ne soit pas prouvée par des documents non bouddhistes. Pourtant, cela n'est pas une raison suffisante pour rejeter la crédibilité de cette liste. Les textes bouddhistes ne disent pas que ces pays existèrent pendant des siècles comme tels. Certains noms de cette liste disparurent rapidement. Même le MPS ne signale pas l'existence d'un pays des Kōsalans (cf. *infra* p.159, note 88). Très probablement, à l'époque où le Bouddha atteignit le *parinibbāna*, le pays des Kōsalans était inclus dans le territoire du roi du pays des Magadhans. Il y avait des querelles constantes entre les rois. Un récit du *Samyutta-nikāya* (S. I, 82-85) rapporte que le roi Ajātasattu a déployé une armée de quatre divisions contre le roi Pasenadi des Kōsalans. Sa tentative n'a pas réussi. Sans doute a-t-il concrétisé plus tard son projet. De toute façon, après la mort du roi Pasenadi, Viḍhūḍabha, son successeur n'avait pas vécu pendant longtemps. Alors, le royaume des Kōsalans tomba facilement dans les mains du roi Ajātasattu. Aussi, quelques mois avant le *parinibbāna* du Bouddha, ce roi a-t-il envisagé une expédition militaire contre le pays des Vajjins (cf. *supra* p. 21). Dans l'histoire humaine où les répartitions et les assimilations sont constantes, un très court laps de temps suffit pour que change une carte géo-politique. N'avons-

ne se déroulèrent que dans les pays des Magadhans, des Vajjins et des Mallans. Le MPS ne dit rien du pays des Kōsalans. Pourtant, c'est dans ce pays que le Bouddha séjourna souvent. Probablement, depuis un certains temps, le pays des Kōsalans était sous l'autorité du roi Ajātasattu du pays des Magadhans.

En dehors de ces quelques remarques, nous n'essayons pas d'aborder ici les problèmes philologiques des diverses versions du MPS ni de faire une étude comparative. D'ailleurs, celle-ci a déjà été effectuée dans les travaux importants de savants éminents comme André Bareau, Ernst Waldschmidt et bien d'autres.

Nous focalisons ici notre attention uniquement sur le MPS pāli dont la traduction a été déjà présentée plus haut. Si nous attachons une importance particulière à cette version, c'est, entre autres, à cause de deux raisons : premièrement, elle est une des versions les plus anciennes du MPS ; deuxièmement, elle est le MPS en sa langue originelle, en usage de nos jours encore dans de nombreux pays d'Asie (Birmanie, Cambodge, Ceylan, Chittagong, Laos, Thaïlande et une partie du Vietnam). Ainsi, l'impact religieux de cette version est toujours en vigueur parmi les millions de bouddhistes³⁷. Il est donc utile de l'examiner du point de vue anthropologique et cela permet d'une certaine façon de comprendre quelques aspects de la religiosité des bouddhistes dans ces pays en général, et leur attitude en ce qui concerne le *parinibbāna** du Bouddha en particulier. Lorsqu'on étudie le MPS dans cette perspective, d'emblée se posent plusieurs ques-

nous pas vu, pendant les cinq dernières décennies, comment et à quelle rapidité la carte géopolitique du continent européen fut changée à trois reprises, d'abord à cause de la guerre, ensuite à cause de la guerre froide et enfin grâce à la paix !

37. Dans certains pays, même la légende de l'histoire nationale est liée aux événements du MPS. Par exemple, selon la Chronique, le premier groupe des Singhalais est arrivé depuis le Nord-Ouest de l'Inde à l'île de Ceylan justement le jour du *parinibbāna* du Bouddha. Le VII^e chapitre de la Chronique commence par ces mots : « L'Instructeur du monde, ayant accompli le devoir d'un Bouddha, couché sur son lit de *parinibbāna*, s'adressa ainsi à Sakka : "Le fils du roi de Sīhābhū nommé Wijaya, est arrivé à [l'île] Lankā depuis le pays Lāla. O roi des dieux, mon enseignement sera établi à Lankā. Protégez donc soigneusement Wijaya, son groupe des sept cents ainsi que Lankā". » (*Mahāvamsa*, VII, 1-4). En 1956, les Singhalais ont commémoré à la fois le 2500^e anniversaire du *parinibbāna* du Bouddha et l'anniversaire de la naissance de leur nation. J.F. FLEET, "The Origine of the Buddhavarsa, the Ceylonese Reckoning from the Death of the Buddha", *Journal of Royal Asiatic Society*, (1909), pp. 323-356 ; J. M. SENEVIRATNA, "The Date of Buddha's Death and Ceylon Chronology", in *Journal of Royal Asiatic Society*, (Ceylon Branch), XXIII, n° 67 (1914), 141-273. Le 2500^e anniversaire du *parinibbāna* du Bouddha a été commémoré en 1956 dans tous les pays bouddhistes de la tradition pālie avec la participation des autres pays bouddhistes.

tions : à qui s'adressait ce texte et pour quoi ? Quel est son message principal ? Quelle est son influence ? Quelle sorte de religiosité représente-il ?, etc.

Rappelons tout d'abord que le MPS est le texte où sont rapportés les divers incidents concernant les derniers jours du Bouddha. Pour autant, il ne constitue pas une partie de la biographie du Bouddha ni un document encourageant un culte de la personnalité. Les bouddhistes qui ont sauvé les textes canoniques s'intéressaient non pas à la personne du Bouddha, mais à la qualité commune à tous les Bouddha(s)³⁸. En tout cas, c'est l'impression que les textes canoniques, y compris le MPS, nous donnent. Dans ces textes, le Bouddha est souvent présenté comme un des Bouddhas³⁹. Il est vrai qu'il était unique et incomparable. Mais, paradoxalement, il n'était pas unique, car il y a eu les Bouddhas dans le passé et il y en aura dans l'avenir. Ce pluralisme a largement contribué à éviter un culte de la personnalité. D'ailleurs, les paroles telles que « après mon départ, la Doctrine et la Discipline seront votre Maître⁴⁰ » n'ont pas encouragé un tel culte ni une autorité personnelle. C'est pourquoi probablement les premières générations de bouddhistes n'ont senti aucun besoin de préparer une biographie de leur maître disparu⁴¹. Ainsi, les compilateurs des textes canoniques, même ceux du MPS, ne peuvent être considérés comme des hagiographes. En effet, ils n'étaient pas des écrivains sacrés ni des auteurs traitant la vie du Bouddha. Leur but était tout autre : passer le message doctrinal de ce dernier. Pour cela, ils ont utilisé des *sutta*(s), des mélanges de prose et de vers (*geyya*), des exposés solennels (*veyyākaraṇa*), des stances (*gāthā*), des exclamations (*udāna*), des récits appelés « ainsi a-t-il dit » (*itivuttaka*), des récits des naissances antérieures (*jātaka*), des récits de

38. C'est une attitude toujours en vigueur chez les bouddhistes. En effet, lorsqu'ils rendent hommage au Bouddha, cet hommage n'est pas seulement au Bouddha historique, mais aussi à tous les Bouddhas. Inutile de rappeler que, dans les textes canoniques pâlis, le Bouddha Gōtama est considéré toujours comme un des Bouddha(s) par rapport à ceux qui ont existé dans le passé et ceux qui existeront dans l'avenir.

39. Les deux termes : Bouddha et Tathāgata sont souvent employés au pluriel dans les Écritures canoniques.

40. Cf. *supra* p. 107.

41. Cependant, beaucoup plus tard, chez les bouddhistes érudits, il y eut des auteurs qui ont voulu écrire la biographie du Bouddha. Les ouvrages sanskrits comme *Buddhacarita*, *Lalitavistara*, et aussi des poèmes pâlis tardifs comme *Jinacarita* sont des exemples de cette tendance hagiographique.

merveilles (*abbhuta-dhamma*), de longues explications (*vedalla*)⁴², et aussi, bien entendu, d'innombrables anecdotes. Lorsqu'il y avait une occasion de rappeler un incident de la vie du Bouddha, ils l'ont mentionné uniquement afin de mieux présenter le message doctrinal lié à cet incident⁴³. Autrement dit, les anecdotes étaient utiles afin de rendre ses enseignements plus acceptables, plus raisonnables et plus compréhensibles. Ainsi, les divers incidents de la vie du Bouddha constituaient seulement un prologue à ses Enseignements.

A propos de l'enfance ou de la jeunesse du futur Bouddha, les incidents ne furent rapportés que très rarement dans les textes canoniques anciens. Cependant, ils furent relatés abondamment et, avec des détails, dans les traditions orales jusqu'à ce que cette tradition soit transcrite dans les anciens commentaires dits *aṭṭha-kathā*⁴⁴. C'est un fait très évident en ce qui concerne les histoires des *Jātaka* et les anecdotes du *Dhammapada*⁴⁵. Pourtant, quelques renseignements importants sur sa vie après l'Éveil figurent, d'une manière dispersée, dans les divers textes du Corpus canonique⁴⁶. Mais ces renseignements canoniques sont relativement très peu nombreux par rapport à l'énorme quantité des légendes tardives. Le grand bouddhologue Etienne Lamotte avouait enfin : « Ecrire la vie de Sākyamuni est une entreprise désespérée. »⁴⁷ Certains savants

42. L'ensemble de ces sections est traditionnellement appelé *navāṅga satthu-sāsana*, l'Enseignement du Maître dans ses neuf sections (cf. M. I, 134 ; A. II, 103 ; 178 ; III, 88, 107, IV, 113). Pour préparer le MPS, les compilateurs ont utilisé tous ces ingrédients. Vraisemblablement, la classification de ces neuf sections représente le Corpus canonique pâli dont la structure fut achevée vers le III^e siècle avant J.-C.

43. Par exemple, en parlant de la vanité des plaisirs sensuels, les compilateurs des textes voulaient rappeler que le prince Gōtama avait eu une vie de luxe et qu'il y avait renoncé. Cf. M. I, 163, 501-503 ; A. I, 145-146.

44. Ici, il ne faut pas confondre la tradition orale des textes canoniques avec celle des Commentaires (*aṭṭha-kathā*). La tradition orale concernant les Commentaires existait jusqu'à leur transcription en pâli, au V^e siècle après J.-C. Certains savants confondent ces deux sortes de littérature (les textes canoniques et les commentaires) et ils concluent à tort que les textes canoniques étaient en cours de rédaction du III^e siècle avant J.-C. au V^e siècle après J.-C.

45. Les histoires des *Jātaka* sont enregistrées non pas dans les textes canoniques, mais dans le Commentaire intitulé *Jātaka Aṭṭhakathā*. De même, les anecdotes concernant le *Dhammapada* ne se trouvent pas dans les textes canoniques, mais elles sont rapportées dans le Commentaire dit *Dhammapada Aṭṭhakathā*.

46. André Bareau a tenté d'étudier certains de ces passages dans ses ouvrages et a présenté de nombreuses hypothèses : *Recherche sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens*, Paris, EFEO, 3 vol, 1963, 1970, 1971 ; " La jeunesse du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens ", in *Bulletin d'EFEO*, LXI, 1974, pp. 199-274.

47. E. LAMOTTE, *L'Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1967, p. 16.

célèbres, comme Emile Senart, ont jeté l'enfant avec l'eau des légendes⁴⁸ !

Certes, des informations sur les voyages du Bouddha viennent indirectement à travers les textes du *Sutta-piṭaka*^{*}. Par exemple, quand on se rend compte que le plus grand nombre des sermons du Bouddha ont été prononcés en séjournant près de Sāvātthi, on peut arriver facilement à la conclusion qu'il a fréquenté les Kōsalans beaucoup plus que les Magadhans. Chaque fois que le corpus canonique présente un sermon, ou une discussion, il donne aussi les réponses aux questions : quand ? où ? pourquoi ? à qui ? comment ?, etc. Ainsi, chaque récit indique, à un moment donné, que le Bouddha se trouvait dans tel pays, tel district, dans tel endroit, devant tel interlocuteur ou tels interlocuteurs, etc. Souvent, ces textes précisent également si la discussion ou le sermon a eu lieu pendant la matinée, l'après-midi ou dans la soirée. Cependant, la plus grande faiblesse de leur présentation est qu'on ne peut pas connaître la situation chronologique des incidents. Par exemple, comme nous l'avons noté plus haut, bien que le texte du MPS rapporte la discussion entre Sāriputta et le Bouddha, il n'indique pas combien d'années où de mois avant le *parinibbāna*^{*} du Bouddha cette discussion a eu lieu. Les textes canoniques disent que Sāriputta atteignit le *parinibbāna* avant le Bouddha, mais sans préciser combien d'années ou de mois auparavant⁴⁹. Ce ne sont pas les textes canoniques, mais leurs Commentaires, qui nous apprennent que l'Āyasmanta Sāriputta était plus âgé que le Bouddha. Ce ne sont pas les textes canoniques, mais les Commentaires, qui nous apprennent que l'Āyasmanta Ānanda et le Bouddha avaient presque le même âge. Ce ne sont pas les textes canoniques, mais les Commentaires, qui nous disent que le roi Seniya Bimbisāra était seulement de cinq ans moins âgé que le Bouddha.

48 . Pour Emile Senart (*Essai sur la légende du Bouddha*, Paris, 1875), le Bouddha n'était pas un personnage historique. A travers les ouvrages tardifs en sanskrit comme le *Lalitavistara*, Senart a réduit la vie du Bouddha à un mythe solaire. Dans la seconde édition (1882) de son livre, le grand indianiste devait revenir sur sa thèse extrême. Tandis que les savants anglais comme T. W. Rhys Davids et les savants allemands comme Hermann Oldenberg, qui fréquentèrent dès le début de leurs études les textes pâlis, n'eurent aucune difficulté à reconnaître que le Bouddha était une figure historique.

49 . Selon le Commentaire du *Majjhima-nikāya*, Sāriputta atteignit le *parinibbāna* dans la dernière année du Bouddha (MA. II, 51; cf. M. I, 82). Une autre discussion qui avait eu lieu entre le Bouddha et Sāriputta dans la même année est intitulée *Mahā-Sihanāda-sutta* (M. I, 68-90).

Nous avons noté que le MPS est un assemblage de plusieurs épisodes et discussions. Pourtant, il est rédigé d'une façon cohérente. Puisque les compilateurs n'avaient pas de nécessité hagiographique, le but du MPS n'était pas de raconter minutieusement la disparition du Bouddha. On peut dès lors se demander quelle est la raison d'être d'un *Mahā-Parinibbāna-sutta* ? A mon avis, nous pouvons y déceler une demi-douzaine de motifs importants : premièrement, son message principal : souligner l'impermanence de toutes les choses conditionnées. Deuxièmement, le MPS rappelle, parfois d'une façon répétitive, tous les autres points doctrinaux importants de l'Enseignement du Bouddha. Le troisième facteur est que le MPS se présente comme un document d'un « bouddhisme monastique ». Quatrièmement, on peut y voir le début d'une religion laïque dont le culte des reliques devint un facteur capital. Cinquièmement, le MPS montre les capacités surnaturelles d'un être exceptionnel. Enfin, bien entendu, c'est aussi un document qui crée une situation émouvante dans la pensée des auditeurs (ou, plus tard, des lecteurs) à propos des derniers jours du Bouddha.

Essayons de comprendre comment, sur quel fondement doctrinal, et avec quelles anecdotes, les compilateurs du MPS ont tenté d'atteindre ces objectifs.

(A) *Le message principal du MPS*

Tout d'abord il faut noter que, dans le Corpus canonique, chaque texte, chaque anecdote, comprend un message doctrinal destiné aux auditeurs. Le message principal du MPS concerne l'impermanence (*aniccatā*) de toutes les choses conditionnées : une des théories principales de l'enseignement bouddhiste. Les anecdotes se trouvant dans le MPS présentent ce message tantôt directement, tantôt indirectement.

Même en dehors du MPS, les compilateurs des textes canoniques avaient l'habitude d'utiliser la vieillesse du Bouddha pour illustrer la réalité de l'impermanence. Par exemple, le *Samyutta-nikāya* rapporte : le Bouddha est tombé malade. Un jour, probablement une ou deux semaines après, lorsqu'il recouvra la santé, il était dans la cour de sa résidence pour avoir du soleil. L'Āyasmanta Ānanda, qui était à ses côtés, lui dit : « C'est étrange, Vénéré. C'est surprenant, Vénéré.

La couleur de la peau du Bienheureux n'est plus claire, ni translucide. Les muscles de ses membres sont faibles et ridés. Son corps se penche en avant et le changement est aussi visible dans ses organes sensoriels : les yeux, les oreilles, le nez, la langue et le corps. » Le Bouddha répondit : « C'est vrai, ô Ānanda, la vieillesse met fin à l'âge jeune ; la maladie met fin à la santé ; la mort met fin à la vie. Ainsi, la couleur de ma peau n'est plus claire ; contrairement à ce qu'elle était jadis, elle n'est plus translucide ; les muscles de mes membres sont faibles et ridés ; mon corps se penche en avant ; le changement est visible aussi dans les organes sensoriels. (...)»⁵⁰. Curieusement, ce passage ne se trouve pas dans le MPS, mais il est évident que c'était une partie de la discussion entre le Bouddha et Ānanda qui eut lieu lorsque le Bouddha venait de sortir de sa maladie⁵¹, pendant ses séjours à Beḷuva-gāma, près de Vesālī, quelques mois avant son *parinibbāna*^{*}, comme elle est relatée dans le MPS.

A travers ce genre de récit, les compilateurs du Corpus canonique tentèrent de montrer que le Bouddha a attiré personnellement l'attention de son entourage sur ce phénomène qui caractérise la caducité et l'impermanence du corps physique de n'importe quel être individuel. Autrement dit, les compilateurs de la vieille tradition n'avaient aucun besoin de présenter le corps du Bouddha comme une chose éternelle qui demeure pendant « une ère cosmique ». Nous y reviendrons.

Le Bouddha parle dans le MPS de son âge avancé et rappelle que son corps est devenu comme un char vieilli qui ne peut continuer à servir qu'à grand renfort de courroies. Il dit : « Je suis usé, âgé, vieux et chargé d'années. Je suis arrivé à la fin de mes jours. Je suis âgé de quatre-vingts ans »⁵². Il se déplace avec difficulté. Il tombe malade. Enfin, il parle de sa disparition éventuelle. L'ayant appris, l'Āyasmanta Ānanda est complètement bouleversé. Le Bouddha console alors Ānanda, en disant :

« N'est ce pas, ô Ānanda, qu'en diverses occasions, j'ai dit que toutes les choses chères et agréables ont la nature de s'altérer, ont la nature de se transformer, ont la nature de se défigurer ? Comment en

50 . S. V, 216-217; cf. M. I, 82.

51 . Cf. *supra* p. 50.

52 . Cf. *supra* p. 51.

serait-il alors possible autrement, ô Ānanda ? Celle qui est née, arrivée à l'existence, conditionnée, a la nature de l'impermanence, alors, [à propos de celle-ci] il n'existe pas de situation pour laquelle on puisse souhaiter : "qu'elle reste telle quelle sans disparaître"⁵³ ».

La même parole est répétée quatre fois dans le MPS, exactement avec les mêmes mots, dans divers endroits, afin de consoler les auditeurs : deux fois par le Bouddha lui-même pour consoler Ānanda ; une troisième fois par l'Āyasmanta Anuruddha pour consoler ses confrères juste après le *parinibbāna* du Bouddha ; la quatrième fois par l'Āyasmanta Mahā-Kassapa pour consoler ses confrères pendant leur trajet vers Kusinārā, afin d'assister aux funérailles du Bouddha.

Bien entendu, comme à toutes les obsèques, lors des funérailles du Bouddha, des gens pleuraient. Le MPS rapporte qu'il y avait même des bhikkhus^{*} qui se lamentaient « en tendant les bras, certains se lamentaient en tombant comme si le bas de leur corps était tranché, en se tournant sur eux-mêmes, en roulant de ci et de là, et s'exclamaient : "C'est trop tôt, le Bienheureux a atteint le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, le Sugata a atteint le *parinibbāna* ! C'est trop tôt, l'Œil du monde a disparu !" ». Cependant, le point important est que les gens (laïcs ou bhikkhus) qui pleuraient sont considérés dans le MPS comme ceux qui n'ont pas déraciné les passions (*avītarāga*). Par contre, ceux qui ont déraciné les passions (*vītarāga*) étaient là, attentifs et pleinement conscients en disant : « Les compositions sont impermanentes. Comment cela pourrait-il en être autrement !⁵⁴ » Cette phrase est répétée dans divers endroits du MPS pour désigner l'attitude correcte née d'une compréhension vécue. Ainsi, les pleurs d'Ānanda et des autres furent doublement utiles pour les compilateurs : d'une part, c'était une occasion pour rappeler aux auditeurs l'impermanence de toutes les choses conditionnées, et d'autre part, c'était une occasion de désigner ces pleurs comme un signe de faiblesse venant des passions et cette faiblesse comme un résultat de l'incompréhension de l'impermanence.

Dès que le Bouddha eut atteint le *parinibbāna*, selon le MPS, les participants importants exprimèrent des idées sur l'impermanence. Brahmā s'exprima ainsi : « Tous les êtres vivants en ce monde

53 . Cf. *supra* p. 70.

54 . Cf. *supra* pp. 113, 114, 119.

rejetent leur accumulation [provisoirement]. Mais le Tathāgata^{*}, le Puissant, l'Éveillé parfait, est complètement éteint. » L'exclamation de Sakka-Inda est particulièrement importante :

« Impermanentes, vraiment, sont les compositions^{*}
elles ont pour nature l'apparition et la déformation.
S'étant produites, elles se dispersent.
Leur apaisement définitif est le bonheur »⁵⁵

Rappelons que les derniers mots prononcés par le Bouddha, juste avant son *parinibbāna*, furent : « Toutes les compositions ont pour nature la déformation. Soyez attentifs et sans négligence [pour atteindre l'état inconditionné, incomposé].⁵⁶ »

Dans le MPS, certaines anecdotes sont aussi employées pour illustrer le phénomène d'impermanence. Par exemple, lorsqu'Ānanda demanda au Bouddha de ne pas atteindre le *parinibbāna* à Kusinārā, qui était une petite ville isolée, ce dernier répondit : « Ne dites pas ainsi, ô Ānanda, ne dites pas que c'est une petite ville, que c'est une ville au milieu des forêts, que c'est une bourgade. Ô Ānanda, à une époque lointaine, il y eut un roi nommé Mahā-Sudassana⁵⁷, un roi universel (*cakkavatti*), qui a vaincu [par les moyens non violents] les quatre parties de la Terre ; il fut un être juste qui régna avec la justice ; il fut aussi le protecteur des grands peuplements et le propriétaire des sept joyaux. La capitale du royaume de Mahā-Sudassana, sous le nom de Kusāvati, était justement ici, à Kusinārā. Vers l'est et l'ouest, la capitale était longue de douze lieues (*yōjanas*) et, vers le nord et vers le sud, elle était longue de sept lieues. » Cette réponse attribuée au Bouddha peut être résumée ainsi : une petite ville

55. « *Anicchā vata saṅkhārā - uppādavaya dhamminō
upparijjivā nirujjhanti - tesam vūpasamō sukhō.* »

Ce verset est nécessairement récité de nos jours encore par les bhikkhus pendant la cérémonie religieuse des obsèques des bouddhistes. Voir : M. WIJAYARATNA., "Les rites funéraires des bouddhistes singhalais", in *Bouddhisme et cultures locales*, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991 (édités par F. FUKUI et G. FUSSMAN), EFEO, 1994, pp. 69-84.

56. *Vaya-dhammā saṅkhārā, appamādena sampādettha.* » - Cf. *supra* p. 110.

57. L'histoire du roi Mahā-Sudassana est longuement expliquée dans le *Mahā-Sudassana-sutta* (D. II.160-199). Comme si c'était une grande leçon sur l'impermanence, ce texte se termine en disant :

« Impermanentes, vraiment, sont les compositions,
Elles ont pour nature l'apparition et la disparition.
S'étant produites, elles se dispersent.
Leur apaisement définitif est le bonheur. »

isolée peut devenir un jour une grande ville. De même, très longtemps après, une grande ville peut devenir une petite ville ! Cela montre quel était le point de vue bouddhiste sur le monde extérieur : la petitesse d'une ville ou sa prospérité est une chose passagère, car tout est impermanent. Ainsi ne faut-il pas y attacher une grande importance. On peut en dire autant à propos de toutes les choses : toutes sont des compositions et qui ont pour nature la disparition⁵⁸.

Rappelons que, dans les textes canoniques, la théorie de l'impermanence (*anicca*) est largement employée pour expliquer les deux autres théories : *dukkha*^{*} et le non-Soi (*anatta*)^{*} : « Si une chose est impermanente, elle est sûrement insatisfaisante ; si une chose est insatisfaisante, elle est sûrement dépourvue de Soi (*anatta*). »⁵⁹ L'analyse du Bouddha est entièrement fondée sur ces trois théories.

L'autre aspect important de la théorie de l'impermanence est qu'elle n'est pas limitée à une connaissance théorique, mais qu'elle doit être aussi une connaissance vécue. Dans de nombreux textes canoniques, une telle compréhension vécue est identifiée à un « œil de vérité » (*dhamma cakku*), synonyme d'état de *sōtāpatti*^{*}. L'arrivée à cette étape est souvent indiquée par cette expression : « [le disciple a compris] que "tout ce qui a la nature de l'apparition, tout cela a la nature de la cessation" Ainsi se produit [chez ce disciple] l'œil de vérité sans poussières et sans souillures. »⁶⁰ Autrement dit, l'intéressé a bien compris la nature de l'impermanence et, comme nous l'avons vu, cette étape est justement très valorisée dans le MPS⁶¹.

En outre, en utilisant le corps physique du Bouddha pour souligner la réalité de l'impermanence, les compilateurs du MPS manifestent la volonté sincère d'éviter toute forme de mysticisme sur la personne du Bouddha. C'était la position du bouddhisme ancien, qui a toujours considéré le Bouddha en tant qu'être humain. Cette attitude doit être

58. Dans le *Digha-nikāya*, le *Mahā-Sudassana-sutta* se trouve juste après le MPS. Si les compilateurs ont rangé ainsi ces deux textes l'un à côté de l'autre, ce n'était sûrement pas par hasard. Les deux textes parlent de la majesté de deux personnages : le Bouddha et le roi *kakkavatti Sudassana*. En même temps, tous les deux textes parlent de l'impermanence.

59. Cf. M. W., *La philosophie du Bouddha*, Lyon, 1995, pp. 137-162.

60. « *Yankiñci samudayaṃ dhammaṃ, sabbam taṃ nirōdha-dhamman' ti virajaṃ vītamaṃ dhamma-cakkuṃ udapādi.* » - D. I, 86, 110 ; II, 288 ; S. IV, 47 ; A. IV, 186, etc.

61. Cf. *supra* p. 43. Dans le *Dhammapada*, nous lisons : « L'arrivée à l'étape de *sōtāpatti*^{*} est meilleure que la souveraineté sur toute la terre ou que la naissance dans un état celeste ou que le pouvoir sur tout l'univers » - Dhap. v. 178.

comprise par rapport à celle de certaines écoles bouddhiques tardives qui ont voulu attribuer au corps physique du Bouddha des caractères surhumains en soutenant qu'il était totalement au-delà de la condition humaine. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

(B) *Les autres points doctrinaux*

Puisque le MPS est le texte où les derniers jours du Bouddha sont relatés, il est normal que certains sermons s'y trouvant prennent une allure de dernières volontés. Dans divers endroits, le texte donne le résumé des points doctrinaux essentiels. Par exemple, le Bouddha y parle en bref des quatre bases de l'attention*. Pratiquer des exercices mentaux sur ces quatre bases de l'attention est comparé au fait de « demeurer en faisant de soi-même sa propre île, demeurer en faisant de soi-même son propre refuge, et en faisant de la doctrine son refuge⁶². » Cette instruction décourage une fois de plus la mise en place d'un culte de la personnalité. Rappelons que, dans de nombreux textes canoniques, ces quatre bases de l'attention sont désignées comme une voie sûre « conduisant à la purification des êtres, au dépassement total des douleurs et des peines, à la destruction des souffrances physiques et morales, à l'acquisition de la compréhension, à la réalisation du *nibbāna*.⁶³ » Justement, ces quatre bases de l'attention sont mentionnées dans trois passages du MPS.

Tout de suite après avoir décidé d'atteindre dans trois mois le *parinibbāna*, le Bouddha s'adresse à un groupe des disciples et parle de trente-sept éléments⁶⁴ faisant partie du projet pour atteindre l'Éveil : les quatre bases de l'attention, les quatre efforts corrects, les quatre bases du pouvoir surnaturel, les cinq facultés, les cinq forces et les sept facteurs d'Éveil et les huit sections de la Voie Noble. Il déclare que son *parinibbāna* aura lieu dans trois mois et demande à ses disciples d'apprendre et de pratiquer ces trente-sept éléments.

62. « (...) *ekāyanō ayam bhikkhave maggō sattānaṃ visuddhiyā, sōkpariddavānaṃ samatikkamāya, dukkha-dōmanassānaṃ attāṅgamāya, nīyassa adhigamāya, nibbānassa saccikiriyāya, yadidaṃ cattārō satipaṭṭhānā*. (...) » (Cf. D. II., 314). Il faut bien noter que toutes ces objectifs « la purification des êtres, le dépassement total des douleurs et des peines, la destruction des souffrances physiques et morales, l'acquisition de la compréhension, la réalisation de *nibbāna* » sont synonymes de seul but : la cessation de *dukkha*.

63. M. I, 63.

64. Cf. *supra* pp. 71-72.

Pendant son séjour à Kōṭi-gāma, le Bouddha explique aux bhikkhus pourquoi l'être individuel court dans le *sansāra** : la raison en est l'incompréhension et l'inconnaissance des Quatre Noble Vérités : *dukkha**, l'apparition de *dukkha*, la cessation de *dukkha* et la voie vers la cessation de *dukkha*. Cependant, en séjournant à Bhaṇḍa-gāma, près de Vesālī, il donne une autre raison. On court dans le *sansāra* à cause de l'incompréhension et l'inconnaissance de ces quatre choses : la noble maîtrise des sens (*ariya sīla*), la noble concentration mentale (*ariya samādhi*), la noble sagesse (*ariya paññā*) et la noble délivrance (*ariya vimutti*). Y a-t-il une différence entre ces deux explications ? Certainement pas, car les trois premiers éléments (la noble maîtrise des sens, la noble concentration mentale et la noble sagesse) de la deuxième explication constituent le quatrième élément (le chemin de la cessation de *dukkha*) de la première explication. Le quatrième élément (la noble délivrance) de la dernière explication n'est autre que le troisième élément de la première explication. Dans les textes canoniques, la Noble Voie octuple* est divisée en ces trois parties : la maîtrise des sens (*sīla*), la concentration mentale (*samādhi*) et la sagesse (*paññā*). L'intégralité de ces trois domaines est rappelée par ce passage qui se répète neuf fois dans le MPS (inutile de redire que la répétition est une méthode principale de la pédagogie bouddhiste) :

« Voici la maîtrise des sens (*sīla*), voici la concentration mentale (*samādhi*), voici la haute sagesse (*paññā*) : La concentration mentale devient un résultat important et un avantage important lorsqu'elle est développée avec la maîtrise des sens. La sagesse devient un résultat important et un avantage important lorsqu'elle est développée avec la concentration mentale. La pensée développée avec la sagesse se libère des écoulements mentaux toxiques (*āsava*)*, c'est-à-dire de l'écoulement mental toxique dit "désir" (*kāmāsava*), de l'écoulement mental toxique dit "devenir" (*bhavāsava*), de l'écoulement mental toxique dit "opinions" (*dīṭṭhāsava*) et l'écoulement mental toxique dit "ignorance" (*avijjāsava*). »

Nous avons signalé plus haut que le MPS est un assemblage de divers passages canoniques. On y trouve des pièces venant d'autres textes comme le *Samyutta-nikāya* et l'*Aṅguttara-nikāya*. A titre d'exemple, prenons la discussion entre le Bouddha et l'Āyasmanta Sāriputta relatée dans le MPS, qui se trouve également dans d'autres

textes canoniques⁶⁵ : lorsque Sāriputta a fait l'éloge du Bouddha en le qualifiant de personnage unique, le Bouddha a soulevé son objection. Il a dit que, avant de faire un tel éloge, Sāriputta devait tout connaître des Bouddhas anciens et aussi des Bouddhas futurs. Mais, Sāriputta justifia sa position en affirmant que la voie de tous les Bouddhas était la même et, donc, qu'il n'y a pas de différence entre eux en ce qui concerne leur Éveil. Cette anecdote, répétée ainsi dans le MPS, est l'occasion d'attribuer à Sāriputta l'opinion selon laquelle tous les Bouddhas ont la même qualité. Le deuxième point important de cette anecdote est qu'il mentionne les facteurs nécessaires pour atteindre cet Éveil. Sāriputta soutient que :

« (...) C'est après avoir éliminé les cinq entraves^{*} et les souillures secondaires qui affaiblissent la sagesse, et après avoir bien fondé la pensée sur les quatre bases de l'attention^{*}, et après avoir développé selon la réalité, les sept facteurs d'Éveil^{*} que tous les Éveillés parfaits, arahants, qui existaient dans le passé, ont atteint cet état incomparable dit "l'Éveil parfait". C'est après avoir éliminé les cinq entraves, (...) que tous les Éveillés parfaits, arahants, qui existeront dans l'avenir, atteindront cet état incomparable dit l'Éveil parfait. C'est après avoir éliminé les cinq entraves, (...) que vous avez atteint cet état incomparable dit "l'Éveil parfait". »⁶⁶

Le MPS ne relate pas quelle fut la réaction du Bouddha à propos de l'observation de son disciple. Evidemment, ce silence signifie l'approbation du Bouddha. De toute façon, la finalité de l'insertion d'une telle discussion dans le MPS est de faire signaler que l'Éveil est commun à tous les Bouddhas et qu'ils parcourent la même voie. Ainsi, l'attention de l'auditeur est portée non pas sur la personne du

65. Cf. D. III, 99-116 et S. V, 159.

66. Cette discussion entre le Bouddha et l'Āyasmanta Sāriputta est mentionnée également dans d'autres textes canoniques (cf. D. III, 99-116 et S. V, 159). Du point de vue doctrinal, la parole attribuée à Sāriputta est très importante, car elle parle de l'Éveil des Bouddhas anciens et futurs. En effet, le concept de bōdhisatta (skt. bōdhisattva)^{*} est fondé nécessairement sur la notion des Bouddhas anciens et futurs et elle apparaît dans de nombreux textes du Corpus canonique (cf. M. III, 118 ; S. II, 5-11 ; V, 160). Dès qu'on affirme qu'il y a eu des Bouddhas dans le passé et qu'il y aura des Bouddhas dans l'avenir, il est tout à fait logique de dire qu'il y a eu des bōdhisattas dans le passé et qu'il y aura des bōdhisattas dans l'avenir. Les savants qui pensent que le concept de bōdhisatta est une innovation du 1^{er} siècle après J.-C. se trompent complètement. Dans les textes canoniques, le terme bōdhisatta est employé pour désigner l'époque avant l'Éveil du Bouddha historique (S. II, 10 ; III, 27, IV, 233 ; V, 263, 281, 317 ; cf. M. I, 17, 163, 240) et les vies antérieures de n'importe quel Bouddha (S. II, 5-11; cf. *supra* p. 59).

Bouddha historique, mais sur l'état d'Éveil des Bouddhas du passé et du futur, mais aussi sur la voie (*magga*) qu'ils traversent afin d'atteindre l'Éveil.

Même lorsque le Bouddha fit l'éloge d'Ānanda, il rappela que chaque Bouddha ancien avait aussi un assistant, tout comme Ānanda, et que chaque Bouddha futur en aurait un également⁶⁷. Cela veut dire que le MPS attache une importance au pluralisme dans ce domaine. Or, le MPS n'est pas le seul texte canonique qui parle des Bouddhas anciens et futurs. En effet, dans de nombreux textes canoniques apparaît ce concept et cela prouve que le début du concept de *bōdhisatta** n'est pas aussi tardif que certains savants voulaient nous le faire croire. Bien entendu, il a été beaucoup plus élaboré dans les écoles ultérieures. Mais cela est une autre histoire !

Bien que le MPS fasse allusion aux Bouddhas du passé et du futur, il ne diminue pas pour autant la position incomparable du Bouddha tant que maître sublime, et sa parole se présente comme une série de conseils adressés aux disciples (laïcs ou renonçants) afin qu'ils puissent atteindre la libération (par rapport à *dukkha**) dans cette vie même, ce qui est le but ultime de la Doctrine. Tout comme les autres textes du Canon bouddhique ancien, le MPS encourage les auditeurs à atteindre les diverses étapes de la libération, au moins sa première étape dite *Sōtāpatti**.

Justement, selon un sermon attribué au Bouddha dans le MPS, celui qui a atteint l'étape de *sōtāpatti** a en sa possession un « miroir doctrinal » (*dhammādāsa*) par lequel il peut lui-même constater sa propre position spirituelle. Alors, le sermon explique :

« Le disciple noble (*ariya-sāvaka*)⁶⁸ qui possède ce « miroir doctrinal » peut lui-même, s'il le veut, prédire son avenir, en disant : « Pour moi, il n'y aura plus d'état infernal, plus d'existence dans le royaume des animaux, plus d'existence dans le monde des revenants affamés, plus d'existence malheureuse, plus de destination

67. Cf. *supra* p. 99.

68. Certains savants traduisent l'expression *ariya-sāvaka* par disciple saint. A mon avis, c'est une traduction incorrecte. L'adjectif *ariya* ne désigne pas la sainteté mais une irréprochabilité, honorabilité et respectabilité. De plus, dans le contexte de la spiritualité bouddhiste, cet adjectif désigne une certaine supériorité doctrinale et morale. Dans les textes pâlis, l'expression *ariya-sāvaka* est employée souvent pour indiquer les disciples laïcs qui ont atteint au moins l'étape de *sōtāpatti**. Voir le terme *ariya* dans le glossaire.

malheureuse, plus d'existence inférieure. J'atteins l'étape Sōtāpatti, je ne suis donc plus destiné aux états inférieurs, mais à la compréhension parfaite⁶⁹. »

Ce sermon démontre aussi la qualité importante de celui qui a atteint l'étape de Sōtāpatti : il a une confiance sereine et inébranlable en le Bouddha, en sa Doctrine (*dhamma*) et en sa Communauté de disciples (*sāvaka saṅgha*)^{*}. Au passage, il faut noter que cette expression *sāvaka saṅgha* est employée dans les textes canoniques pour désigner toute personne laïque ou religieuse, homme ou femme, qui a atteint une des quatre étapes : Sōtāpatti^{*}, Sakadāgāmi^{*}, Anāgāmi^{*} et Arahant^{*}. Ces quatre groupes constituaient la communauté des disciples. L'expression *ariya sāvaka* est aussi employée dans les textes canoniques anciens pour désigner tous les disciples laïcs ou religieux, hommes ou femmes, qui ont atteint une des quatre étapes de la libération. C'est plus tard que le terme *saṅgha* fut employé pour désigner uniquement la communauté des bhikkhus^{*} (*bhikkhu-saṅgha*), notamment dans les textes du *Vinaya-piṭaka*.

(C) *Le MPS en tant que document monacal*

Nous avons déjà noté que le MPS est une compilation rédigée à partir d'un récit originel qui existait dans la tradition orale. Sans doute, sa version primitive était-elle un « texte » court adressé à la fois aux laïcs et aux renonçants. Tout en rapportant les incidents des dernières années de la vie du Bouddha, ce texte avait pour but de rappeler ses enseignements principaux. Cependant, il semble que, plus tard, lorsque tous les textes furent rédigés quelque temps après le *parinibbāna*, la compilation du MPS en question aussi fut achevée de façon élaborée, à une époque où les enseignements du Bouddha étaient devenus le patrimoine des bhikkhus^{*}. Pour prouver le fait que, comme beaucoup d'autres textes canoniques, le MPS, hormis quelques passages, démontre la primauté attribuée à la communauté monastique : le Bouddha se déplace avec un groupe important de bhikkhus. Il s'adresse aux bhikkhus. Il rassemble les bhikkhus trois mois avant sa disparition. Il leur donne ses derniers conseils. Même tout au début du texte, en relatant la visite de Vassakāra, le MPS en

69 . Cf. *supra* pp. 43-44 ; S. V, 357 ; A. V, 92, 97, 103.

profite pour attribuer au Bouddha d'amples recommandations destinées aux bhikkhus pour éviter la dégradation éventuelle de leur communauté. En répondant à une question d'Ānanda, le Bouddha indique comment les bhikkhus doivent se comporter en face des femmes⁷⁰. A la demande d'Ānanda également, le Bouddha prescrit la punition qui doit être infligée au très orgueilleux bhikkhu Channa. Enfin, il va même jusqu'à prescrire comment les bhikkhus doivent s'adresser les uns aux autres dans la vie quotidienne.

Ainsi, le MPS contient de nombreux conseils et prescriptions aux bhikkhus, mais il y en a peu pour les laïcs. De même, pendant le voyage du Bouddha vers Kusinārā, les laïcs, en tant qu'accompagnateurs, sont quasiment absents. Peut-être des laïcs bouddhistes qui vivaient dans les grandes villes, n'auraient-ils pas eu le loisir de se déplacer avec le Bouddha. Le MPS ne dit pas non plus que les laïcs bouddhistes des autres villes sont venus à Kusinārā pour assister au deuil. Certes, dans le trajet vers Kusinārā, le Bouddha eut l'occasion de rencontrer les laïcs de villages comme Pāṭali-gāma, ou de villes comme Vesālī. Mais le MPS ne dit pas que quiconque, parmi ses fidèles, ait suivi le Bouddha au moins pendant une partie de son dernier voyage. Peut-être, ne savaient-ils pas que le Bouddha ne reviendrait plus les voir. Peut-être les compilateurs n'ont-ils pas voulu dire qu'il y avait des laïcs avec le Bouddha car, à leurs yeux, c'était un renseignement qui n'avait aucune importance ! En tout cas, selon le MPS, la participation des laïcs aux derniers événements est minime et périphérique, sauf dans le cas de l'organisation des funérailles du Bouddha. La participation des nonnes (bhikkhunīs) est encore moindre que celle des laïcs. Elles ne sont mentionnées nominale-ment que dans trois passages du texte⁷¹. Tous ces facteurs nous signalent un point très important : le texte définitif du MPS a été rédigé par des bhikkhus à une époque où les laïcs étaient de « petits actionnaires » (angl. *small shareholders*) du bouddhisme par rapport aux bhikkhus, qui étaient devenus les grands porteurs ! Autrement dit, le MPS dont nous parlons représente une époque où la religiosité des laïcs a été organisée autour des monastères.

70. La question d'Ānanda et la réponse du Bouddha constituent sans doute une discussion « organisée » par les compilateurs du MPS afin de rappeler une fois de plus aux bhikkhus des générations futures d'être prudent devant le charme des femmes. Cf. *supra* p. 95, note 157.

71. Cf. *supra* pp. 42, 56, 92.

Personne ne peut nier le fait que ce sont les bhikkhus qui ont sauvegardé la doctrine en préservant la tradition orale pendant des siècles. Naturellement, dans cette tradition « de bouche à oreille », ils ont donné une place importante aux « textes » concernant leur propre discipline. Ils ont organisé ou re-organisé les récits selon des critères correspondant aux besoins monastiques. La section appelée le *Vinaya* (litt. la discipline) est entièrement consacrée à l'organisation de la vie monastique, comme si la discipline des laïcs n'intéressait pas le bouddhisme⁷². L'origine des règles monacales, même très subalternes, est attribuée au Bouddha pour montrer qu'il était le véritable législateur⁷³. Les *Suttas* sont toujours présentés comme des sermons adressés aux bhikkhus, sauf les entretiens entre le Bouddha et les laïcs. Même dans ceux-ci, parfois, le Bouddha parle de la valeur de la vie monastique comme le terrain facilitant l'accès aux hautes étapes de la libération⁷⁴. Parmi les sermons, bien entendu, il y a des textes donnant des conseils pour organiser la vie laïque, mais de tels sermons sont relativement peu nombreux.

Ici se posent plusieurs questions : comment ces textes, y compris le MPS, sont-ils devenus une littérature quasi monastique ? A l'origine, le bouddhisme était-il une doctrine limitée aux « moines » ? Le Bouddha était-il un Gourou entouré des membres de sa secte habillés en jaune ? Est-ce que le Bouddha avait besoin d'établir une « religion » dirigée par les bhikkhus ? Son Enseignement n'était-il pas une doctrine plutôt « séculière » et libre de toute frontière ? N'était-il pas une doctrine pour un changement radical du point de vue de l'individu, qu'il soit renonçant ou laïc ? D'une certaine façon, T.W. Rhys Davids avait raison lorsqu'il soutenait que le bouddhisme était à

72. Cependant, plus tard, le bouddhisme des Sarvāstivādins a intégré au *Vinaya* quelques textes concernant les laïcs tels que *Upāsaka samvarāṣṭaka*, *Upāsaka samvarāṣṭaka vivaraṇa*, etc.

73. Voir nos deux études précédentes : *Le Moine bouddhiste*, Paris, 1983 ; *Les Moniales bouddhistes*, Paris, 1993.

74. D'ailleurs, certains sermons montrent une coupure claire entre la vie de renoncement et la vie laïque. Par exemple, nous trouvons l'idée suivante dans plusieurs textes : « (...) il n'est pas facile pour celui qui demeure dans la maison d'observer la vie sublime dans sa plénitude absolue, sa pureté absolue, polie comme une conque. (...) » - M. II, 54 ; cf. D. I, 63 ; S. II, 219 ; Vin. I, 15. L'*Ariyapariyesana-sutta* distingue deux sortes de recherches : la recherche noble (*ariya pariyesana*) de la recherche ignoble (*anariya pariyesana*). Celui qui cherche le *nibbāna*, qui est la paix intérieure incomparable et impérissable, mène une recherche noble. Au contraire celui qui cherche une femme, un fils, des choses familiales et domestiques, mène une recherche ignoble. Cf. M. I, 162.

l'origine un mouvement laïc⁷⁵. En tout cas, il en fut ainsi aux yeux du brahmanisme qui était la religion dominante de l'époque du Bouddha, notamment dans le pays des Magadhans. Pour les brahmanes, le bouddhisme était un mouvement laïc pour plusieurs raisons : premièrement, le Bouddha n'avait été initié dans aucune communauté brahmanique⁷⁶. N'étant pas *dvija* (deux fois né), il était donc dépourvu d'un fil sacré placé autour du cou, et sans mission sacerdotale⁷⁷. Il ne respectait aucun rite prescrit dans les Livres saints des brahmanes. Il ne rendait jamais hommage même aux vieux brahmanes, selon les coutumes prescrites⁷⁸. Il n'était pas même un *paribbājaka**. Deuxièmement, dans la doctrine de cet homme venu du pays des Sākyans, il n'y avait pas de notions telles que sacré, profane, pureté rituelle, feu sacré, sacrifices, sacrificateurs, etc. De plus, il les critiquait ouvertement. Ainsi, pour les brahmanes orthodoxes et pour leurs adeptes, la doctrine de Gōtama était une affaire tout à fait laïque, voire anarchique et nihiliste. De plus, pour de nombreux ascètes contemporains, Gōtama était presque laïc, car il ne s'adonnait pas à des pratiques sévères.

Or, il faut dire qu'en même temps, aux yeux des laïcs, le bouddhisme n'était pas tout à fait un organisme laïc pour plusieurs raisons. Premièrement, même si Gōtama n'était pas un prêtre ou un savant brahmanique récitant les formules sacrées des *Veda*, il n'était pas non plus un homme séculier. Comment aurait-il pu en être un ? Il n'avait pas de famille, ni de maison, ni de propriété privée ; ainsi il

75. T.W. RHYS DAVIDS, *Buddhist India*, 1903, p. 159. Cette opinion a soulevé des objections de la part de Sukumar Dutt (cf. S. DUTT, *Early Buddhist Monasticism*, 1960, p. 36-38). Il y a de nombreuses années, je pensais moi aussi, que le bouddhisme à ses débuts était un mouvement entièrement monastique ("Les débuts du monachisme bouddhique comparés à ceux du monachisme chrétien" in *Collectanea Cisterciensia*, fasc. 1, 1983, p. 71, note 2).

76. Les textes tardifs, notamment sanskrits rapportent qu'il avait été éduqué par les brahmanes et il avait appris les *Veda*. Ce sont plutôt des tentations « diplomatiques » de la part des auteurs bouddhistes d'origine brahmanique, afin de rapprocher le bouddhisme et les brahmanes.

77. Etant *khattiya* (skt. *kṣtriya*), en principe, Gōtama aurait pu être *dvija* s'il avait eu l'initiation (*upanayana*). Mais nous ne pouvons pas penser que les Sākyans de Kapilavatthu respectaient les principes religieux des brahmanes. D'ailleurs, le pays des Sākyans était en dehors des régions dominées par les idées brahmaniques. Les textes canoniques rapportent que les Bouddhas ne naissent que dans les régions de l'Est (cf. Vin. II, 305). Cette affirmation doit être reliée au fait que les brahmanes éprouvaient du mécontentement vis-à-vis de ces régions.

78. Les textes canoniques affirment que certains vieux brahmanes étaient fort mécontents de lui, car il ne les avait pas vénérés selon les coutumes brahmaniques, lorsqu'ils étaient venus parler avec lui.

n'était pas un maître de maison ni un chef de famille (*gahapati* ; skt. *grhapati*). Deuxièmement, il n'était ni soldat, ni agriculteur, ni négociant, ni propriétaire terrien. Ainsi, il était sans métier, donc, sans aucun revenu. Troisièmement, dans sa doctrine, il parlait souvent de la valeur du renoncement ; c'était donc des idées situées plutôt au-delà de la vie ordinaire. Quatrièmement, c'était les jeunes renonçants brahmaniques, ou non brahmaniques, qui s'intéressaient à sa doctrine. Par leur comportement et par leur parole, ces nouveaux adeptes n'étaient ni tout à fait ascètes ni tout à fait laïcs, mais une nouvelle race d'hommes qui ne respectaient ni le système des castes, ni aucun rite ; ils transgressaient donc certaines normes de la vie sociale. Ils étaient identifiés par le mot *samaṇā*, c'est-à-dire les renonçants⁷⁹.

Cependant, la présence massive des renonçants parmi les proches auditeurs du Bouddha, ou bien le fait que le Bouddha lui-même était un renonçant, n'était pas une raison pour que ses enseignements soient limités aux renonçants. De toute évidence, le Bouddha a présenté une doctrine ouverte à toutes les nations, à tous les peuples, à toutes les couches sociales. C'était une doctrine adressée à toute personne mentalement adulte. Il est vrai qu'elle insiste sur le renoncement. Mais, doctrinalement parlant, au plus haut niveau spirituel, le renoncement est un état mental instantané qui arrive par la compréhension correcte. Ainsi, les textes « monastiques » eux-mêmes affirment, qu'à l'époque du Bouddha, des milliers de laïcs ont atteint les hautes étapes de la libération comme *Sōtāpatti*^{*}, *Sakadāgāmi*^{*}, *Anāgāmi*^{*}, tout en étant dans l'état laïc⁸⁰. Il y avait aussi des laïcs qui étaient arrivés à l'état d'Arahant^{*81}. Autrement dit, pour atteindre ces

79. Bien entendu, les *nigaṇṭhas*^{*}, les *paribbājakas*^{*} et les *ājīvakas*^{*} étaient aussi des *samaṇas*, mais tous parmi eux n'étaient pas nécessairement renonçants. Voir. A.L. BASHAM, *History of the Doctrine of Ajivakas*, London, 1951, p. 124. Dans les textes du Corpus canoniques, le terme *samaṇa* est employé toujours avec le terme *brāhmaṇa* (par exemple, l'expression : *samaṇa-brāhmaṇā*), pour désigner l'ensemble des religieux, des prêtres, des philosophes, des érudits, des enseignants et des prédicateurs, qu'ils appartiennent à un système religieux ou soient simplement des libres penseurs. En outre, le MPS utilise le terme *samaṇa* dans un sens très particulier, c'est-à-dire toutes les personnes (laïcs ou religieux) qui ont atteint une des quatre étapes de la libération (cf. *supra* p. 105).

80. M. I, 371, 490 ; S. IV, 109, 282, 298 ; A. I, 26, 88, II, 164 ; III, 49-51, 347 ; IV, 208-212, 214. Même selon le MPS, à Nādikā, nombreux étaient les laïcs ayant atteint ces trois étapes.

81. Les textes anciens affirment la possibilité pour les laïcs d'atteindre l'état d'Arahant. *Suddhōdana*, vieux père du Bouddha, atteignit cet état en écoutant un sermon prononcé par ce dernier. *Yasa*, le jeune homme riche (Vin. I, 15-20), *Khemā*, la femme du roi *Seniya Bimbisāra*

étapes, on n'était pas obligé d'embrasser la vie monastique⁸². Il n'y avait pas non plus deux *nibbāna*(s) : un pour laïcs et l'autre pour renonçants. En effet, un sermon important du *Samyutta-nikāya* se termine par ces paroles du Bouddha : « (...) O Mahānāma, entre ce disciple laïc qui est délivré ainsi des souillures mentales et un bhikkhu* qui est délivré des souillures mentales, il n'y a aucune différence. Entre la délivrance de ce disciple laïc et celle d'un bhikkhu, il n'y a aucune différence. (...) »⁸³ A ceux qui ne pouvaient pas maîtriser leur pensée ou à ceux qui avaient des contraintes familiales, le Bouddha proposait une vie séparée du monde. Ils pouvaient ainsi mener une vie ascétique en tant que mendiants religieux (*bhikkhus*), tandis que ceux qui avaient une compréhension profonde pouvaient arriver aux diverses étapes de la délivrance tout en vivant à leur domicile, sans porter de vêtement ascétique.

Certes, du point de vue pratique, une vie séparée de la société et des soucis familiaux facilite largement l'accès aux hautes étapes de la libération, mais celle-ci n'est pas un privilège limité aux renonçants ni à quelques personnes initiées⁸⁴. Ainsi, les textes canoniques relatent

(TherigA. 126) et Sujātā, (TherigA. 128, 137) ont atteint l'état d'Arahant avant d'entrer dans la vie monastique. Pourtant, certains textes tardifs comme *Milinda-pañha* (p. 264) posaient la question : après avoir atteint l'état d'Arahant, continuent-ils à vivre chez eux ? La question est ainsi résolue dans ces textes : si un laïc ou une laïque atteint l'état d'Arahant, soit il (ou elle) entre dans la Communauté des renonçants, soit il (ou elle) décide d'attendre le *parinibbāna** en quelques jours. Il semble que cette position a été confirmée par les anecdotes des textes pālis. Par exemple, Suddhōdana, Santati (DhapA. III, 78-84) atteignirent le *parinibbāna* peu après avoir atteint l'état d'Arahant. Yasa, Khemā et Sujātā, précédemment évoqués, entrèrent dans la vie monacale après être parvenus à cet état. Bāhiya Dārucīriya, un ascète non bouddhiste atteignit le *prinibbāna* et à la suite d'un accident, le jour même où il avait atteint l'état d'Arahant (Ud. p. 8).

82. Les expressions comme *sāvaka-saṅgha* et *ariya-saṅgha* sont employées dans le Corpus canonique pour désigner tous les auditeurs laïcs ou religieux qui ont atteint l'une des quatre étapes de la libération*.

83. S. V, 408-410. Pour une traduction intégrale de ce texte intitulé *Gilāna-sutta*, voir : M.W., *Au delà de la mort*, Edition LIS, Paris, 1996, pp.118-122.

84. M. II, 197 ; S. V, 19 ; A. I, 69. En effet, la possibilité d'atteindre le *nibbāna** n'est pas une question d'état monastique, mais de disponibilité. La vie monastique n'est pas un état sacré dans lequel on reçoit une grâce venant d'en haut ; toute idée de « grâce », de « providence », etc., est étrangère au bouddhisme. Tout simplement, le monachisme est un état qui rend libre des soucis et des responsabilités familiales et permet de mener à bien une vie contemplative. L'« ordination » d'un moine n'est donc pas une consécration (*abhiseka*), mais un acte formel de l'assemblée (*saṅgha-kamma*) par lequel la Communauté des bhikkhus* fait entrer un nouveau membre. Selon le bouddhisme ancien, cet acte n'a aucune signification mystique, rituelle, sacrée ou magique-occulte. Ainsi, contrairement à ce que l'on dit parfois, l'ordination mineure

que, dans les grandes villes comme Sāvatti, Rājagaha, il y avait des milliers de laïcs qui étaient disciples du Bouddha, qui étaient arrivés à diverses étapes de la libération, et nous pouvons imaginer qu'ils ont activement participé, directement et indirectement, à la propagation de cette nouvelle doctrine. En effet, dans la communauté bouddhique ancienne, ce n'est pas le statut social des disciples ou leur tenue vestimentaire qui était important, mais leur état spirituel. C'est pourquoi, comme nous l'avons noté plus haut, les expressions comme *ariya-sāvaka*, *sāvaka-saṅgha* sont employées sans discrimination pour désigner tous les disciples - laïcs ou renonçants - qui ont atteint une des quatre hautes étapes de la libération⁸⁵.

De nombreux passages des textes montrent quelle était la place des laïcs dans l'ancienne Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*)* où sont toujours mentionnées les quatre assemblés à savoir : 1. les bhikkhus, 2. les bhikkhunīs, 3. les disciples laïcs hommes (*upāsaka*), 4. les disciples laïques femmes (*upāsikā*). Par exemple, voici la parole attribuée au Bouddha dans le MPS :

« O Pāpimā, je n'atteindrai pas le *parinibbāna* tant que mes bhikkhus, mes bhikkhunīs, mes disciples laïcs hommes (*upāsaka*) et mes disciples laïques femmes (*upāsikā*) ne seront pas des auditeurs savants, bien disciplinés, intelligents, érudits, possédant bien la Doctrine, ayant commencé à vivre selon la Doctrine, commencé à vivre en harmonie, en suivant la Doctrine, et tant qu'ils n'expliqueront, ne prêcheront, n'informeront, n'établiront, ne clarifieront, n'analyseront et ne démontreront pas la Doctrine après l'avoir apprise chacun auprès de son propre précepteur et, ayant réfuté d'une façon juste les théories fausses soulevées par autrui, et prêcheront merveilleusement la Doctrine en dénonçant ce que l'on doit dénoncer. »

Dans un autre passage du MPS, nous lisons :

« (...) Si un bhikkhu, ou une bhikkhunī, ou un *upāsaka* (disciple laïc homme), ou une *upāsikā* (disciple laïque femme), étant dans la voie de la Doctrine, étant dans la voie de l'harmonie [avec les autres], vit en suivant la Doctrine, c'est lui qui respecte le Tathāgata, c'est lui qui vénère le Tathāgata, c'est lui qui révere le Tathāgata, c'est lui

(*pabbajjā*) et l'ordination majeure (*upasampadā*) ne sont en rien comparables à la « transmission initiatique » (*dīkṣā*) de l'hindouisme.

85 . Cf. *supra* p. 105, note 173.

qui rend hommage au Tathāgata, par l'hommage le plus haut (...). »⁸⁶.

A mon avis, ces deux passages illustrent à eux seuls l'ancien idéal du bouddhisme dans lequel les laïcs avaient le même statut que les renonçants. Selon ces passages, personne ne peut dire qu'originellement seul l'état monastique incarnait le véritable et l'authentique être bouddhiste.

Cependant quelque temps après le *parinibbāna* du Bouddha, ses enseignements furent proposés *a priori* comme un programme de vie monacale. Dans ce contexte-là, les bhikkhus devinrent seuls héritiers du Bouddha. Celui-ci est présenté sans cesse comme un « Supermoine », le grand patriarche du monachisme bouddhique, voire l'Abbé supérieur d'une congrégation religieuse. Est-ce un changement de paradigme ? Si oui, comment et pour quelle raison un tel changement s'est-il produit ? A mon avis, ce fut le résultat normal de plusieurs facteurs sociaux et historiques évoluant au cours du temps. Il était notamment nécessaire de prendre des mesures pour préserver la Doctrine ; il était indispensable que certains s'en occupent. Il est très possible, probable même, que la présentation de l'Enseignement du Bouddha comme religion monastique ait débuté dans les circonstances que nous allons exposer.

Nous sommes au lendemain du *parinibbāna* du Bouddha. Les proches disciples qui ont assisté aux funérailles n'ont pas voulu s'attarder à Kusinārā. Après l'incinération du corps du Maître, ils n'avaient plus rien à y faire. En s'abstenant de tout culte ou rite, ils montrèrent qu'ils ne s'intéressaient pas aux reliques du grand disparu. Ils les laissèrent aux soins des Mallans de Kusinārā et partirent⁸⁷. S'ils ne sont pas allés directement à Sāvatti, capitale des Kōsalans, c'est probablement pour des raisons socio-politiques⁸⁸. Peut être, à ce moment-là, n'y avait-il pas une situation politique favorable à

86. Cf. *supra* p. 92.

87. Pourtant, les Commentaires relatent que l'Āyasmanta Ānanda a amené les vêtements et le bol à aumône du Bouddha lorsque qu'il est retourné à Rājagaha.

88. Selon le MPS, aucun chef politique du pays des Kōsalans n'a réclamé les reliques du Bouddha. Rappelons qu'après la mort du roi Pasenadi, pendant un certain temps, le pays des Kōsalans fut gouverné par Viḍūḍabha, un ennemi juré des Sākyaans. Sans tarder, Viḍūḍabha mourut. Cet incident se produisit avant le *parinibbāna* du Bouddha. Ainsi il est possible qu'à l'époque dont nous parlons, le pays des Kōsalans ait été sous l'autorité d'Ājātasattu, roi du pays des Magadhans.

Sāvaththi. Par contre, ils ont trouvé que Rājagaha était le lieu idéal pour organiser un « grand rassemblement » afin de discuter de l'avenir de l'enseignement. D'ailleurs, rappelons que Rājagaha avait été le point de départ de la carrière du Bouddha, et aussi que c'est depuis Rājagaha que le Bouddha avait commencé son dernier voyage vers Kusinārā. Quelques mois après la disparition du Maître, dorénavant, il est possible que les renonçants aient voulu marquer un nouveau départ depuis Rājagaha. Ici ils ont établi leur « quartier général ». Leur préoccupation majeure était de sauvegarder la Doctrine, c'est-à-dire, les « textes ». Nous mettons le mot *textes* entre guillemets, car ces « textes » n'étaient pas encore écrits, mais demeuraient simplement dans la mémoire de tel ou tel auditeur.

Dans cette entreprise, il semble qu'un groupe de purs et durs dirigé par l'Āyasmanta Mahā-Kassapa, ait pris en main la responsabilité d'organiser les choses. Les modérés, comme l'Āyasmanta Ānanda et l'Āyasmanta Anuruddha étaient obligés de se soumettre aux exigences de Mahā-Kassapa. Rappelons que celui-ci était le plus respectable parmi les bhikkhus, et qu'il a voulu donner une grande priorité à la discipline et aux pratiques ascétiques sévères⁸⁹. Il était aussi quelqu'un qui souhaitait vivre loin de la foule⁹⁰ et qui n'aimait pas beaucoup la présence de femmes dans la communauté monacale⁹¹. Depuis quelque temps, Mahā-Kassapa vivait dans une province très reculée et, par conséquent, il n'était pas près du chevet

89. S. II, 202. Mahā-Kassapa avait été membre d'une communauté d'ascètes non bouddhistes avant de devenir disciple du Bouddha. Issu d'une famille brahmane distinguée, il eut une éducation traditionnelle pendant sa jeunesse, fut par conséquent bien versé dans les trois *Veda*. Lorsqu'il devint disciple du Bouddha, Ānanda et Anuruddha l'étaient déjà. Ces deux derniers étaient des cousins germains du prince Gōtama.

90. La tradition dit que, pendant les dernières années de la vie du Bouddha, celui-ci et Mahā-Kassapa ne se sont pas rencontrés, car ce dernier vivait dans une province très lointaine.

91. Mahā-Kassapa n'était pas content des moniales et certaines d'entre elles n'étaient pas contentes de lui. Il n'a pas approuvé non plus les démarches d'Ānanda en faveur des jeunes bhikkhus mal disciplinés. Il dit : « Malgré son âge avancé, Ānanda réagit comme un gamin » (cf. S. II, 219). Depuis sa jeunesse, Mahā-Kassapa avait une tendance ascétique. Sa vie conjugale était assez semblable à celle du moine chrétien du Nitrie nommé Amoun, qui vécut avec sa femme pendant dix-huit ans comme frère et sœur sous le même toit. Enfin, il convertit sa femme à sa volonté de renoncer au foyer et, étant parti, devint moine. Sa femme aussi était entrée dans un couvent (cf. PALLADE, *Historia Lausiaca*, VII). Chez Mahā-Kassapa aussi les choses se sont passées à peu près de la même façon. Le Commentaire dit que Pippali-mānava (le nom séculier de Mahā-Kassapa) se maria seulement pour obéir à ses parents. Le couple passa sept ans comme frère et sœur. Puis, tous deux renoncèrent au foyer pour embrasser une vie ascétique dans un système religieux non bouddhiste, avant de devenir disciples du Bouddha.

du Bouddha au dernier moment. Malgré tout cela, les autres, même les modérés, avaient un certain respect à son égard, non seulement en tant qu'un des vieux compagnons de route du Bouddha, mais aussi en tant que personnage sérieux qui avait eu le grand mérite d'échanger son vêtement avec celui du Bouddha lorsque ce dernier était encore vivant⁹². Le résultat de cette position hors du commun fut que l'Āyasmanta Mahā-Kassapa devint, après la disparition du Maître, le saint Pierre d'un bouddhisme organisé par et pour des Anciens. Ceux-ci n'étaient qu'un groupe important de bhikkhus dirigés par Mahā-Kassapa lui-même. Parmi les renonçants renommés, quelques-uns seulement, comme Upāli, Anuruddha et Ānanda, étaient là⁹³. Sāriputta, Moggallāna et même Rāhuḷa avaient atteint le *parinibbāna* depuis un certain temps déjà. Le MPS ne dit rien des disciples comme Puṅṇa-Mantāniputta, Mahā-Kaccāna, Nandaka, Bhāradvāja, Vaṅṅisa, Koṇḍañña, etc. Ce silence signifie peut-être, qu'à cette époque, ils étaient décédés ou bien qu'ils étaient trop âgés pour se déplacer, ou tout simplement qu'ils n'étaient venus ni à Kusinārā ni à Rājagaha pour assister à ces événements.

La tâche de l'Āyasmanta Mahā-Kassapa n'était pas simple parce qu'il devait remettre de l'ordre. Il a pensé que peut-être, une communauté monastique bien organisée et bien disciplinée serait le seul lieu où la Doctrine pourrait être sauvegardée. En même temps, il s'est aperçu que des individus étaient entrés dans la communauté des renonçants en ayant comme unique objectif le profit matériel. La parole méprisante du vieux Subhadda était le signe d'un danger éventuel⁹⁴. Mahā-Kassapa l'avait dit clairement devant les bhikkhus

92 . A un moment donné, le *civara* du Bouddha était très usé. Il donna ce *civara* à son disciple Mahā-Kassapa et voulut avoir le nouveau *civara* de ce dernier. Mahā-Kassapa le donna au Bouddha et accepta le sien avec un grand respect (S. II, 221), Mahā-Kassapa rappelait toujours cet événement avec grand respect et joie (SA. II, 130). Dans certains sermons attribués au Bouddha, celui-ci parle de Mahā-Kassapa comme de quelqu'un d'égal à lui dans beaucoup de domaines (S. II, 210-214). De même, nous avons vu quelle était la place réservée à Mahā-Kassapa dans le MPS. Jusqu'à ce qu'il arrive pour rendre hommage, le bûcher funéraire du Bouddha ne put être allumé (Cf. *supra*, p. 120). Tous ces passages canoniques justifient la position éminente qu'il a eue plus tard au sein de la communauté des bhikkhus.

93 . Tous les trois sont originaires du pays des Sākyans.

94 . Cf. *supra* p. 119. En outre, les bhikkhus bouddhistes avaient déjà entendu dire que, le lendemain de la disparition de Nigaṅṭha Nāthaputta, ses disciples commencèrent à se disputer violemment sur la doctrine et la discipline de leur maître disparu et que même les laïcs furent très mécontents de cette attitude des bhikkhus jains. (cf. M. II, 243-244).

réunis⁹⁵. Il fallait donc établir la discipline afin d'éviter les mauvaises intentions de gens comme Subhadda, parvenir à un arrangement avec les autres bhikkhus, et rassembler les paroles mémorisées du Maître, dont la plupart avaient été entendues par l'Āyasmanta Ānanda. Ainsi, Mahā-Kassapa a réussi à organiser un « concile », seulement quelques mois après le *parinibbāna* du Bouddha. Les textes nous apprennent que le fait d'établir les « règles » concernant la discipline monastique fut le problème le plus important à résoudre.⁹⁶ C'est pourquoi, dans le Concile, le *Vinaya* (la discipline monastique) a été récité, bien avant les *Sutta(s)*⁹⁷. Autrement dit, le Concile a donné la priorité à la discipline des bhikkhus. Même en ce qui concerne les *Sutta(s)*, leur contenu a été arrangé d'une façon utile à une vie monacale. La plupart des « textes » ont été rédigés de façon que les sermons s'adressent constamment aux bhikkhus. Il est possible que les compilateurs aient attaché une plus grande importance aux sermons adressés à ces derniers, car ce sont eux qui plus tard vont porter la grande

95. Vin. II, 284 - 285.

96. Vin. II, 286. Dans plusieurs passages des textes canoniques se trouve l'écho de soucis des Anciens concernant la conservation de la Doctrine. Par exemple, selon le *Vinaya*, un jour, l'Āyasmanta Sāriputta demanda la raison de la disparition rapide de la Doctrine des Bouddhas d'autrefois appelés Vipassi, Sikhī et Vessabhu. Voici la longue réponse attribuée au Bouddha : « O Sāriputta, les Bouddhas appelés Vessabhu, Sikhī et Vipassi n'expliquaient pas la Doctrine en détail aux auditeurs. Ils ont fait peu de discours. (...) La méthode d'entraînement des disciples n'était pas assez expliquée. Le code de discipline (*Pātimokkha*) n'était pas établi. Après la disparition de ces Bouddhas et celle de leurs auditeurs qui avaient atteint l'Éveil sous leur direction, les derniers auditeurs, différents par le nom, la nation, la situation, qui étaient venus en renonçant à leur famille, laissèrent la Doctrine disparaître rapidement. (...) En revanche, ô Sāriputta, les Bouddhas appelés Kakusanda, Kōnāgamana et Kassapa étaient assidus à expliquer la Doctrine en détail aux auditeurs et ces Bouddhas ont fait beaucoup de discours. (...) La méthode d'entraînement des auditeurs fut bien expliquée. Le code de discipline fut établi. Après la disparition de ces Bouddhas et celle de leurs derniers auditeurs qui avaient atteint l'Éveil sous leur direction, les derniers auditeurs, différents par le nom, la nation, la situation, qui étaient venus en renonçant à leur famille, établirent la Doctrine pour qu'elle puisse demeurer pour longtemps. Des fleurs variées mises sur une table, bien attachées par un fil, ne se dispersent pas, ne tourbillonnent pas, ne disparaissent pas à cause du vent. De même, ô Sāriputta, après la disparition de ces Bouddhas, après celle de leurs derniers auditeurs qui avaient atteint l'Éveil sous leur direction, les derniers auditeurs, différents par le nom, la nation, la situation, qui étaient venus en renonçant à leur famille, établirent la Doctrine pour qu'elle puisse demeurer pour longtemps (...). » - Vin. III, 7-9.

97. Dans la liste des Theravādins, le *Vinaya-piṭaka* arrive toujours en tête. Viennent ensuite le *Sutta-piṭaka* et l'*Abhidhamma-piṭaka*. Pourtant, lorsque ces textes parlent de l'ensemble des théories et des pratiques de l'Enseignement, c'est la Doctrine (*dhamma*) qui précède la Discipline (*vinaya*).

responsabilité de protéger la Doctrine. Etant un ex-brahmane⁹⁸, Mahā-Kassapa lui-même savait sans doute la nécessité de sauvegarder l'Enseignement dans une tradition orale et aussi l'utilité des gens qui pourraient s'engager dans une telle mémorisation. Ainsi, a-t-on pu sauver une partie importante de l'Enseignement du Maître, mais y attachant des étiquettes monastiques. Si ce n'était pas une nouvelle interprétation de la Doctrine, c'était en tout cas une nouvelle présentation. A proprement parler, il s'agissait du commencement de l'interprétation. Très probablement, c'était aussi le véritable point de départ du monachisme bouddhique⁹⁹. En bref, nous étions à l'aube du « bouddhisme ».

La question est de savoir si tout le monde était d'accord avec un tel arrangement. Comment aurait-il pu se produire une approbation unanime ? Premièrement, il faut dire que ce n'était pas une nouvelle interprétation bouleversante, mais une démarche raisonnable faite avec beaucoup de bonne volonté pour assurer longue vie à la Doctrine. Compte tenu de la sagesse du projet, il est normal que tous les bhikkhus aient été d'accord avec lui.¹⁰⁰ Deuxièmement, à l'époque dont nous parlons, il n'y avait qu'un seul groupe de bhikkhus appelé les Anciens (pāli. *Thera* ; skt. *Sthavira*)¹⁰¹. D'ailleurs, établir les en-

98 . Cf. *supra* p. 160, note 89.

99 . Cependant, selon le *Vinaya*, la constitution de la communauté des bhikkhus eut lieu juste après le Premier Sermon du Bouddha aux cinq ascètes. Le même texte rapporte qu'avant ce Premier Sermon, déjà des laïcs avaient écouté la Doctrine et étaient devenus disciples du Bouddha. Vin. I, 11-12.

100 . Toutefois, cela ne signifiait pas que tout le monde ait accepté la démarche du premier Concile. En effet, même selon les rapports des Anciens, certains parmi eux n'ont pas participé au Concile et certains n'ont pas accepté les récitations établies par le Concile. Par exemple, lorsque les Anciens demandèrent à l'Āyasmanta Purāṇa d'accepter la véracité des récitations du Concile, il répondit : « Ô frères, il est tout à fait possible que vous ayez bien récité la Doctrine. Mais moi, j'ai moi-même entendu des choses directement de la bouche du Bienheureux lorsqu'il était vivant. Je les garde comme telles. » - Vin. II, 290. Cet incident est absent de la traduction chinoise du *Vinaya* des Mahāsaṅghika. Cette absence dans une version chinoise n'est pas une raison suffisante pour contester la crédibilité de l'incident. Je suis d'accord avec R. Gombrich lorsqu'il écrit : « (...) Moreover, I must add that I have the strong impression, from the little contact I have had with those Chinese texts through other scholars, that they are not always very close or reliable translations. In particular, where the pali has a difficulty the Chinese version tends to omit it. This means that we can by no means be sure that the appearance of something in the Pāli text but not in others proves that it was added after the Pāli tradition separated from the rest. (...) » - R. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism : A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 1988, London, p. 91.

101 . Autrement dit, un schisme ne s'était pas encore produit parmi les bhikkhus. Il faut noter au passage que si ceux-ci ont commencé à se diviser en diverses écoles, c'est à peu près

seignements mémorisés pour les bhikkhus et par les bhikkhus n'était pas du tout le résultat d'un complot contre les non-renonçants, mais simplement une mesure prise selon la nécessité pressentie. Après la disparition du Maître, les bhikkhus réunis devaient désormais choisir : soit rester dispersés comme si rien ne s'était passé, soit s'organiser en une communauté de renonçants en déterminant ses frontières avec la société laïque. Même s'il y avait quelque résistance ici et là, ce n'était pas très durable ni fiable. En tout cas, il n'y avait pas de laïcs pour revendiquer une place importante dans l'Eglise bouddhique qui allait être établie car, dans le domaine de la spiritualité, cette question ne se posait pas. Lorsque les bhikkhus voulurent s'adonner à une vie ascétique avec des principes sérieux tout en portant la responsabilité de la récitation des enseignements mémorisés, il ne s'est trouvé personne parmi les laïcs pour contester une telle volonté. D'ailleurs, pour faire face aux renonçants des autres systèmes religieux, il était nécessaire que les bhikkhus organisent convenablement leur vie. Dans ce domaine-là, sans doute, les renonçants bouddhistes furent influencés par d'autres communautés, notamment par la communauté des bhikkhus jâins*.

Tout comme il y avait des brahmanes pour protéger la *śruti* védique et les *smṛti*, dorénavant, il y avait des bhikkhus pour protéger les « textes » bouddhiques enregistrés sous la formule « ainsi ai-je entendu » (*evaṃ me sutaṃ*)*. Cela veut dire que, d'une certaine façon, ces textes constituaient les *suti* (skt. *śruti*) des bhikkhus, mais la différence frappante entre les *śruti* brahmaniques et les *suti* bouddhiques était que les premiers constituaient des « révélations divines », tandis que les seconds présentaient des analyses, des observations et des conseils, et tous ceux-ci concernaient toujours le problème pratique dit *dukkha** et la cessation de *dukkha*. En qualité de protecteurs de ces *suti* et de prédicateurs ayant une bonne mémoire, les bhikkhus devinrent rapidement les uniques porte-paroles de l'enseignement du maître disparu¹⁰².

cent cinquante ans après le *parinibbāna* du Bouddha. Comme nous l'avons noté, c'est plus tard (c'est-à-dire plus de 140 ans après le *parinibbāna* du Bouddha) qu'un grand groupe de bhikkhus s'est séparé des Anciens (Theravādin ; skt. Sthaviravādin) ; ils sont connus sous le nom de Mahā-Saṅghika. cf. *supra* p. 129, note 12.

102. Cependant, plus tard, des Ecoles bouddhiques ont tenté de renverser cette tendance des Anciens, en donnant un statut important aux laïcs : le concept de bōdhisatta (skt. bōdhisattva) selon lequel ces derniers sont souvent présentés comme des figures non monastiques et très

Pourquoi les bhikkhus n'ont-ils pas associé les laïcs dans ce nouveau départ ? Pourquoi ont-ils organisé le premier Concile entre eux comme si les laïcs n'existaient pas parmi les auditeurs du Bouddha ? Peut-être n'y avait-il pas de laïcs compétents à Rājagaha ou aux alentours pour participer au Concile, ou les laïcs n'étaient-ils pas très intéressés pour y participer, ou bien les bhikkhus ont-ils voulu garder jalousement la Doctrine dans leur main, ou bien les bhikkhus ont-ils pressenti que les laïcs ne seraient pas capables de s'occuper d'une Doctrine insistant sur la valeur du renoncement, ou se méfiaient-ils tout bonnement des laïcs ! Quelle qu'en soit la raison, si nous croyons le rapport du *Vinaya-piṭaka*, le premier Concile bouddhique organisé par Mahā-Kassapa s'est déroulé comme un acte de la communauté monastique¹⁰³ masculine d'où, non seulement les laïcs, mais aussi les moniales (*bhikkhunīs*), étaient absents. Durant les siècles suivants, d'autres Conciles furent organisés par les bhikkhus pour eux-mêmes et pour résoudre les problèmes de la vie monastique¹⁰⁴. Plus tard, des désaccords se produisirent entre les bhikkhus sur les diverses opinions qu'ils soutenaient. Ils finirent par se diviser en diverses écoles.

Toutefois, le résultat de la démarche limitée aux bhikkhus fut à la fois bon et mauvais : il était bon parce que, désormais, il y avait un groupe social pour préserver l'Enseignement à travers les « textes » gardés en mémoire. Si Mahā-Kassapa et ses vénérables collègues n'avaient pas pris cette initiative dès le début, le risque aurait été grand de perdre ces enseignements mémorisés. (Une partie, sans doute, de la Doctrine du Bouddha n'a pas été sauvegardée. Mais, c'est une autre histoire ! De même, une partie importante du Canon n'avait pas encore vu le jour. Mais cela aussi est une autre histoire !) En tout cas, l'important est qu'a été sauvé ce qui pouvait l'être. Cependant, le mauvais résultat de cette mesure fut l'éloignement des laïcs du cœur

actifs dans la société, parfois même, dans le domaine de la Doctrine, plus érudits que les personnages monastiques. Par exemple, dans l'*Āryasālisthambha-sūtra*, c'est le Bōdhisattva Maitreya qui explique la Doctrine à l'Āyasmanta Sāriputta. Dans le *Vimalakīrti-nirdeśa*, c'est le Bōdhisattva Vimalakīrti qui est le personnage principal.

103 . Vin. II, 286 - 287.

104 . Par exemple, un deuxième Concile eut lieu à Vesālī, à peu près cent quarante ans après le *parinibbāna* du Bouddha, pour établir la discipline correcte à l'encontre des « dix pratiques » non convenables de certains bhikkhus. Cf. Vin. II, 305 - 307. Voir. A. BAREAU, *Les Premiers Conciles bouddhiques*, Paris, 1955, p. 13 sq.

du bouddhisme, car, désormais, la Doctrine ainsi que la Discipline ont été présentées comme un capital monastique. Plus tard, l'histoire sociale du bouddhisme montrera que l'éloignement des laïcs constitua une grande perte pour cette religion¹⁰⁵. C'était également négatif pour les laïcs qui se trouvaient désormais repoussés à la périphérie du bouddhisme.

Tout cela ne veut pas dire que les bhikkhus devinrent complètement indépendants ni qu'ils rompirent toute relation avec les laïcs. Ils ont réussi à les garder autour d'eux en leur attribuant une certaine responsabilité : la plupart des règles du Code de la discipline monastique illustre que, si telle ou telle règle a été établie, c'est en tenant compte de l'opinion et des critiques des laïcs. En tout cas, c'est l'impression que donne le *Vinaya-piṭaka*. Ainsi, furent-ils (hommes et femmes) proches de ce monachisme en tant que défenseurs, critiques et donateurs très intéressés. Ils devaient surtout être disponibles pour apporter un soutien matériel aux monastères. Les textes canoniques ont sans cesse suggéré que la vie du bhikkhu était le terrain d'appréhension et des pratiques de la Doctrine, afin d'atteindre le *nibbāna* ici-bas même, alors que la vie du laïc est le domaine des plaisirs sensuels et des actions méritoires pour obtenir une vie prochaine heureuse.

Ainsi, les choses ont été présentées de telle sorte que les bhikkhus devaient tenter d'atteindre le *nibbāna*^{*}, tandis que les laïcs devaient se contenter de naître dans les états célestes. Or, ceux-ci risquent de retarder considérablement l'éventualité de réaliser le but sublime dit *nibbāna*. Peu importe ! Les laïcs devaient accomplir des actions méritoires, notamment des dons aux bhikkhus, en vue d'obtenir une renaissance dans les états célestes. Sur ce point, le sermon aux disciples laïcs de Pātali-gāma¹⁰⁶, relaté dans le MPS, est révélateur. Ce sermon attribué au Bouddha n'est pas un enseignement visant à atteindre les hautes étapes du progrès intérieur, mais simplement un conseil sur les cinq avantages de la moralité qui doit être maintenue chez un laïc. Les avantages sont énumérés ainsi : 1. l'homme juste

105. Par conséquent, pour faire disparaître le bouddhisme en tant que religion, il suffisait d'assassiner les bhikkhus^{*} et de détruire les monastères. C'est ce qui s'est passé dans l'Inde médiévale, là où les monastères ont été attaqués (lors des invasions musulmanes). Les historiens bouddhistes ne parlent guère de ces destructions. C'est la grandeur du bouddhisme.

106. Cf. *supra* pp. 33-36.

dont la moralité est en bon état, par sa vigilance, réalise une grande richesse ; 2. il se répand une bonne réputation à propos de l'homme juste dont la moralité est en bon état ; 3. lorsque l'homme juste dont la moralité est en bon état, arrive dans une réunion importante comme par exemple, la réunion des notables, ou bien la réunion des brahmanes, ou bien la réunion des chefs de familles, ou bien la réunion des *Samaṇas*, il y arrive la tête haute ; 4. celui qui est juste, dont la moralité est en bon état, meurt sans aucune perplexité ; 5. celui qui est juste, dont la moralité est en bon état, après la destruction de son corps, après la mort, renaît dans les destinations heureuses, dans les états célestes.¹⁰⁷

C'est un prototype des enseignements que les compilateurs ont bien voulu donner aux laïcs des générations futures. Le projet se termine toujours en indiquant une renaissance éventuelle dans un état céleste¹⁰⁸. Dans d'autres sermons également, les choses ont été présentées à peu près de la même façon. Par exemple, le *Sigālōvāda-sutta* (D. III, 180) mentionne qu'un des six devoirs du bhikkhu envers les laïcs est de leur montrer « le chemin du ciel ». C'est "le chemin du ciel" (*saggassa maggam*) et non "le chemin de l'émancipation" (*mokkhaṣṣa maggam*) que les bhikkhus doivent montrer aux laïcs !

On ne peut pas dire que ces vénérables Anciens aient chambardé, défiguré ou falsifié la Doctrine. Ils ont seulement présenté la Doctrine comme une méthode praticable et plus adéquate à la vie ascétique. Autrement dit, ils ont changé autant que possible l'adresse pour que seuls les bhikkhus deviennent les destinataires virtuels. Il était normal que le premier Concile insistât sur la valeur de la vie monacale et du renoncement, puisque les Anciens, comme Mahā-Kassapa, voulaient résolument donner la place la plus importante à l'aspect disciplinaire de la vie des bhikkhus. Il a pressenti sans doute que les futures générations de bhikkhus seraient dépourvues de conseils adéquats à la suite de la disparition du maître et que, pour atteindre le but, il serait nécessaire de s'engager davantage dans les pratiques austères. C'était probablement une situation semblable à celle que l'éminent sociologue Emile Durkheim décrit par ces mots : « Il faut qu'une élite mette le but trop haut pour que la foule ne le mette pas trop bas. Il faut que

107 . Ce sermon montre également les cinq désavantages de l'immoralité.

108 . D. II, 85-86 ; III, 235-236 ; A. II, 66 ; III, 45, 47, 252 ; Ud. p. 86 ; Vin. I, 227.

quelques-uns exagèrent pour que la moyenne reste au niveau qui convient. »¹⁰⁹ En tout cas, dans le domaine pratique, il est normal que les gens vraiment motivés arrivent au but recherché.

De cette façon, les Anciens ont réussi à « sauver les meubles », mais cela au détriment du progrès spirituel d'une grande partie des bouddhistes qui n'étaient pas des renonçants. Pourtant, personne ne peut dire que les bhikkhus aient eu tort. En tant que doctrine qui insiste sur la valeur du renoncement, il est normal que les renonçants eux-mêmes prennent le drapeau. En outre, les bhikkhus clairvoyants voyaient sans doute que très peu de laïcs auraient la volonté et la disponibilité nécessaires pour s'engager dans la mémorisation de la Doctrine. Bien entendu, d'une part, la Doctrine présentée dans les textes convenait mieux à des renonçants, et, d'autre part, les laïcs étaient souvent incapables de s'occuper de pratiques austères. Notamment, pendant les périodes de tension socio-politique, les laïcs n'auraient pas eu la possibilité de s'occuper de l'enseignement ni de se déplacer afin de protéger les « textes ». Ils avaient d'autres préoccupations : les devoirs militaires, les devoirs conjugaux, les enfants, les biens, l'argent, etc.

En outre, on peut imaginer que le nombre de laïcs qui, comme Citta Gahapati¹¹⁰, Ugga Gahapati¹¹¹, etc., qui avaient une bonne connaissance de la Doctrine, diminua graduellement après le *parinibbāna* du Bouddha. De moins en moins de laïcs atteignaient les hautes étapes de la libération. Autrefois, du vivant du Bouddha, les laïcs avaient pu atteindre ces hautes étapes facilement, car le Bouddha, qui était un grand pédagogue, avait l'habileté des moyens salutaires (*upāya kōsalla*) et la capacité de s'adresser à tel ou tel individu, qu'il soit laïc ou renonçant, selon son caractère et son intelligence. Mais ensuite, les bhikkhus n'eurent pas une telle capacité. Enfin, le résultat inévitable fut une dégradation spirituelle chez les laïcs qui se trouvaient désormais dans la banlieue du bouddhisme, avec une religiosité sans

109 . Cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1979, p. 452.

110 . Citta Gahapati (le chef de famille, Citta), trésorier de la ville de Macchikāsaṇḍa, était aussi un disciple renommé pour son érudition. L'Écriture canonique parle de lui comme du « disciple laïc le plus éminent parmi ceux capables de prêcher la Doctrine. » - A. I, 26 ; cf. A. I, 88, II, 164 ; III, 451.

111 . Ugga Gahapati (le chef de famille Ugga), était un laïc bien versé dans l'Enseignement du Bouddha. - A. I, 212, 214.

structure, simplement rassemblés informellement autour des monastères.

Ainsi, quelque temps après le *parinibbāna* du Bouddha, les bhikkhus auraient souhaité dire aux laïcs : « Messieurs, il est vrai qu'à l'époque du Bouddha, nombreux furent parmi vos ancêtres qui ont atteint les plus hautes étapes de la libération. Il y en eut même qui atteignirent l'état d'Arahant. Il est vrai aussi que la Doctrine (*dhamma*), la Voie (*magga*) et la Méthode (*paṭipadā*) sont ouvertes à nous et à vous également. Mais hélas, vous êtes très occupés par vos femmes, vos enfants, vos biens, et vos rizières. Vous ne pouvez pas vous engager à temps complet dans la mémorisation des « textes », ni pratiquer la doctrine minutieusement. Nous, au contraire, nous sommes suffisamment libres pour protéger la Doctrine et la pratiquer. Or, nous ne pouvons le faire qu'à condition que vous nous aidiez matériellement. Construisez donc les monastères pour nous. Nous serons ainsi près de vous ; nous vous enseignerons la Doctrine. Fournissez-nous la nourriture, les vêtements et aussi les médicaments en cas de besoin.¹¹² Nous serons libres de soucis matériels et la Doctrine sera préservée pour les générations futures. Ainsi, vous gagnez les mérites utiles pour votre prochaine vie. Vous aurez le bonheur céleste comme héritage ».

Pour donner un tampon officiel à cette répartition des devoirs, voici la parole attribuée au Bouddha :

« Ô Bhikkhus, les chefs de famille et les brahmanes sont des gens très secourables pour vous, car ils vous donnent des vêtements monastiques (*cīvara*), de la nourriture, le logement, des médicaments et des soins dans la maladie. Vous aussi, ô bhikkhus, vous êtes très secourables pour les chefs de famille et les brahmanes, car vous leur enseignez la Doctrine. »¹¹³

Dans un autre texte, nous lisons :

« Ami, au moment où vous avez invité à déjeuner la Communauté des bhikkhus qui a le Bouddha à sa tête, à ce moment-là vous avez acquis beaucoup de mérites. Et, au moment où les bhikkhus ont reçu

112. Plus tard, ils ont commencé même à demander de l'argent. Voir notre étude : *Le Moine bouddhiste*, Paris, 1983, pp. 101-104.

113. *I*ti. p. 111-112.

une boule de riz de votre main, à ce moment, vous avez acquis beaucoup de mérites. Vous aurez le ciel en héritage. »¹¹⁴

Evidemment, c'est sur cette sorte de politique que s'est située une partie de la doctrine des *kammas* prêchée par le bouddhisme monastique¹¹⁵. En outre, c'est sur cette forme de doctrine relative aux *kammas** que s'est située la survie du monachisme bouddhique¹¹⁶. Graduellement, le *nibbāna** fut désigné comme un but réalisable par les bhikkhus, mais comme un but difficile à atteindre par les laïcs. Toutefois, cette difficulté ne signifiait pas l'impossibilité. Heureusement, les textes canoniques, ou les Commentaires, ne disent jamais qu'il est impossible à un laïc d'atteindre les hautes étapes de la libération, même longtemps après le *parinibbāna* du Bouddha¹¹⁷.

Bien que les bhikkhus soient devenus les autorités compétentes de l'enseignement, mais aussi les pratiquants de la Doctrine, cela ne les conduisait pas nécessairement à l'égoïsme car, s'ils devaient

114. Vin. I, 223 ; M. I, 33.

115. En se situant dans cette optique, les textes post-canoniques attachèrent plus tard une valeur salvatrice à la loi des *kammas*. Ils encouragèrent les bouddhistes laïcs à accomplir des *kammas* méritoires, notamment les dons aux bhikkhus, et donnèrent des conseils : « Faites de bons *kammas*, ils seront utiles pour renaître à une époque où un Bouddha se trouvera dans le monde ; ils seront utiles pour naître avec l'intelligence nécessaire pour comprendre facilement la Doctrine ; ils seront utiles pour naître comme être ayant suffisamment de liberté pour suivre la Doctrine » etc. Notamment, offrir à la communauté des bhikkhus un ensemble d'*atthaparikkhāra* (litt. « l'octuple équipement ») : 1. le vêtement monastique appelé *saṅghāṭi* ; 2. le vêtement monastique appelé *uttarāsaṅga* ; 3. Le vêtement monastique appelé *antarāvāsaka* ; 4. un bol à aumône ; 5. un rasoir ; 6. une aiguille ; 7. une ceinture ; 8. un filtre [en étoffe], (est considéré comme un don incomparable et indispensable permettant aux donateurs et aux donatrices de devenir bhikkhu (ou bhikkhuni) dans une vie prochaine, notamment en présence d'un Bouddha, afin d'atteindre la libération).

116. Comme nous l'avons noté plus haut, dans les textes canoniques, les termes *sāvaka saṅgha* et *ariya saṅgha* désignent l'ensemble des disciples (renonçants et laïcs) qui ont atteint une des quatre étapes de la libération*. Cependant, au cours du temps, la *bhikkhu saṅgha* (la communauté des *bhikkhus*) devint le représentant de la *sāvaka-saṅgha*. Au début, dans les textes canoniques, la *sāvaka saṅgha* était « le champ de mérite incomparable » (*anuttaram puññakkhetam*), mais, au cours du temps, en face de la générosité des laïcs, la *bhikkhu saṅgha* se présenta comme « le champ de mérite incomparable » et insista sur la valeur des dons (*dāna*) faits aux monastères.

117. Par exemple, la Chronique de Ceylan (redigée au V^e siècle après J.-C.) affirme que, dans la cérémonie du commencement des travaux du Mahā-Thūpa (cf. *infra*, p. 190, note 169), ayant écouté la Doctrine, de nombreux laïcs atteignirent non seulement les étapes Sōtāpatti*, Sakadāgāmi*, et Anāgāmi*, mais aussi l'état d'Arahant* (*Mahāvamsa*, XXIX, 68-69). Que cette information soit vraie ou non, l'important pour nous est que cette affirmation démontre l'opinion générale concernant la capacité des laïcs à atteindre la plus haute étape de la libération sans entrer dans la vie monastique.

apprendre et pratiquer la Doctrine, c'était pour leur bien-être et celui d'autrui. A ce sujet, le MPS attribue la parole suivante au Bouddha :

« Le *parinibbāna* du Tathāgata aura lieu d'ici à trois mois. (...) Alors, ô bhikkhus, dès maintenant, les points doctrinaux que j'ai enseignés, les sachant moi-même par connaissance spécifique, vous devez, les ayant appris, les pratiquer, les cultiver, les développer, de sorte que cet Enseignement soit durable, qu'il demeure longtemps pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens, par compassion pour le monde, dans l'intérêt, pour le profit, pour le bonheur des dieux et des êtres humains. (...) »¹¹⁸

Ainsi, le devoir des bhikkhus était d'apprendre et de pratiquer la doctrine « pour que celle-ci reste longtemps pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur de beaucoup de gens »¹¹⁹. Ils devinrent les prédicateurs et les conseillers spirituels des laïcs. Dorénavant, en matière de doctrine, ce sont les bhikkhus qui eurent le dernier mot. Pour autant, les textes ne disent pas que les bhikkhus détenaient le monopole de la vérité¹²⁰, ni que tous les bhikkhus étaient nécessairement des savants, ni que l'on devait accepter la parole d'un bhikkhu sans examen. A ce propos, le MPS attribue au Bouddha un sermon dans lequel se trouvent ces quatre occasions d'accepter (ou de rejeter) l'autorité de la parole d'un bhikkhu :

« (...) Imaginons qu'un bhikkhu dise : [1] "C'est en face du Bouddha que je l'ai entendue, c'est cela la Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'Enseignement du Maître"; ou qu'il dise [2] « Dans une résidence monastique se trouve une Communauté de bhikkhus avec un bhikkhu âgé qui est un chef. C'est en face de cette Communauté de bhikkhus que je l'ai entendue. c'est cela la

118 . Cf. *supra* pp. 71-72.

119 . Au passage, il faut dire que les bhikkhus de la génération des Anciens devinrent graduellement paresseux et égoïstes. Ils commencèrent à vivre sans pratiquer la Doctrine, simplement en gardant les Écritures canoniques et en parlant de l'idéal de l'Arahant. En pratique, ils s'étaient éloignés de cet idéal. Ils n'étaient donc ni dans la Voie pour atteindre l'Eveil en tant que disciples (*sāvaka-bōdhi*) pour devenir Arahants, ni dans la Voie pour atteindre l'état d'Eveil parfait des bōdhisattas (*sammā-sambōdhi*) pour devenir Eveillés parfaits (*sammā sambuddha*). En se livrant à une vie sédentaire, ils commencèrent à vivre confortablement sur le dos des laïcs. Pour autant, nous ne disons pas que tous les Mahāyānistes et Vajrayānistes étaient dans le Véhicule des bōdhisattas pour devenir Eveillés parfaits. Partout, il y eut des usurpateurs et des égoïstes qui disaient une chose tout en faisant une autre !

120 . Par exemple, un jour, quelqu'un demanda à Ugga Gahapati ce qu'il faisait lorsqu'un bhikkhu lui rendait visite. Il répondit : « Je lui demande de me prêcher la Doctrine. S'il prêche, je l'écoute. S'il ne prêche pas, je prêche la Doctrine pour lui. » - A. IV, 212.

Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'Enseignement du Maître"; ou qu'il dise [3] "dans une résidence monastique se trouvent de nombreux bhikkhus âgés, qui ont beaucoup appris, à qui la tradition a été transmise, qui sont bien versés dans la Doctrine, qui sont bien versés dans la Discipline, qui sont bien versés dans les Sommaires. C'est en face d'eux que je l'ai appris. c'est cela la doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'Enseignement du Maître"; ou qu'il dise [4] "dans telle ou telle résidence monastique se trouvent de nombreux bhikkhus âgés, qui ont beaucoup appris, à qui la tradition a été transmise, qui sont bien versés dans la Doctrine, qui sont bien versés dans la Discipline, qui sont bien versés dans les Sommaires (*mātikā*). C'est en face de ces bhikkhus âgés, ô frère, que je l'ai entendu. C'est en face d'eux que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine, c'est cela la Discipline, c'est cela l'Enseignement du Maître". Pour autant il ne faut pas accepter ou rejeter les paroles de ce bhikkhu. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots de ces paroles, il faut les confronter aux Sermons, il faut les comparer à la Discipline. Ainsi, après les avoir confrontées aux Sermons et après les avoir comparées à la Discipline, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les Sermons, ni en accord avec la Discipline, vous devez arriver à cette conclusion : "Ce n'est sûrement pas l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement éveillé. Son enseignement a été sûrement mal compris par ce bhikkhu". [En concluant ainsi,] il faut rejeter les paroles de ce bhikkhu. Par contre, si ses paroles s'avèrent être en conformité avec les Sermons, et en accord avec la Discipline, on doit arriver à cette conclusion : "C'est sûrement, l'Enseignement du Bienheureux qui est Arahant, parfaitement éveillé. Son Enseignement a été sûrement bien compris par ce bhikkhu"(...)»

Les quatre occasions d'accepter l'autorité (*cattārō mahāpadesā*), indiquées ainsi, sont particulièrement importantes et elles montrent comment et dans quelles conditions l'on doit admettre la parole d'un bhikkhu : sa parole doit être conforme à la Doctrine et à la Discipline ; sinon, il faut la rejeter. Ces quatre occasions d'accepter l'autorité sont également mentionnées dans l'*Āṅguttara-nikāya* (II, 167-170). Très probablement, ce récit correspond à une époque où certains bhikkhus commencèrent à interpréter la Doctrine et la Discipline comme ils les voulaient¹²¹. Les compilateurs du MPS,

121. D'ailleurs, même à l'époque du Bouddha, certains bhikkhus, qui avaient mal compris la Doctrine, tentèrent de l'interpréter d'une façon inexacte. Cela montre que tous les bhikkhus

donc les descendants des Anciens, font ici référence aux Sermons et à la Discipline établis par le premier Concile.

Il est à peu près sûr que Gōtama de Kapilavatthu n'avait pas la moindre intention de fonder une « religion » dirigée par les bhikkhus, de même que Jésus de Nazareth n'avait bâti aucun plan pour établir un Vatican en Italie ayant un Souverain Pontife et ses princes de l'Eglise. Pourtant, les institutions religieuses, tout comme les autres institutions sociales, évoluent selon le besoin du pays, de la société et de leurs adhérents. Dans le bouddhisme, les bhikkhus avaient une certaine suprématie, tout comme les clercs de l'Eglise romaine dans les pays chrétiens ou les brahmanes dans le pays des Magadhans. Il est normal qu'en tant que renonçants et ascètes, les bhikkhus soient devenus l'objet de l'admiration des laïcs. Dans le pays des Magadhans et des Kōsalans, les ascètes sérieux de n'importe quel mouvement religieux furent considérés comme des héros dignes de respect, dignes d'hospitalité, dignes de dons¹²². Le bouddhisme a institutionnalisé cette admiration populaire à l'égard de l'idéal du renoncement. Mais, heureusement le bouddhisme monastique n'a jamais permis à ses membres de s'organiser comme un groupe d'ecclésiastiques qui imposerait des lois aux laïcs, ou qui serait habilité à les juger ou à les punir¹²³. Les laïcs bouddhistes n'ont

n'étaient pas nécessairement des savants ; parfois, certains bhikkhus étaient très vertueux, mais sans une bonne connaissance de la Doctrine. De nos jours encore, quantité de bhikkhus, dans les pays bouddhistes, ne sont pas pourvus d'une connaissance approfondie de la parole du Bouddha. Entre eux, certains ne savent pas lire les textes canoniques ni ne s'occupent des méthodes du progrès intérieur, mais restent dans la communauté monastique uniquement pour gagner leur vie.

122. C'est une attitude qui existe encore de nos jours dans les pays d'Asie. Plus un ascète fait preuve d'esprit de renoncement, plus grands sont les dons qu'on lui fait.

123. Cependant, le *Vinaya* permet aux bhikkhus de « punir » un fidèle laïc uniquement dans le cas où celui-ci accuse sans fondement un bhikkhu. La communauté des bhikkhus, selon l'approbation de tous les membres, a le droit d'infliger la punition qui consiste à refuser l'aumône que le laïc offrait. Cette punition s'appelait *patta-nikujjana-kamma*. Les bhikkhus se rendent avec leur bol à aumônes devant la maison du laïc en question, et, lorsqu'il vient offrir la nourriture, les bhikkhus retournent leur bol pour signifier qu'ils n'acceptent rien de lui, la Communauté refusant ainsi de l'admettre comme fidèle. Cependant, si le laïc en question vient demander pardon, il faut aussitôt lui pardonner. Si les bhikkhus ne lui pardonnent pas, ils commettent une faute grave (Vin. II, 124). En outre, se disputer avec un laïc ou faire des reproches injustes à un laïc était considéré comme une faute grave pour un bhikkhu. Pour une telle faute, la Communauté des bhikkhus devait infliger la punition appelée *paṭisāraṇiya-kamma* (acte de réconciliation). Selon cette punition, le bhikkhu coupable devait aller devant le laïc blessé par sa parole et lui demander pardon. Si le bhikkhu était intimidé à l'idée d'aller tout seul demander pardon personnellement, la Communauté des bhikkhus devait lui adjoindre un

jamais connu un tribunal d'Inquisition. Une loi religieuse ou une excommunication, ou une soumission inconditionnelle aux bhikkhus étaient des notions complètement étrangères aux laïcs qui n'ont jamais connu un baptême ni un rite quelconque pour devenir bouddhistes. L'entrée et la sortie étaient toujours libres ! Aux yeux du bouddhisme, la naissance et le mariage étaient des événements entièrement séculiers. En bref, les laïcs bouddhistes n'étaient, heureusement, jamais sous l'autorité religieuse des bhikkhus ni soumis à une quelconque hiérarchie religieuse¹²⁴ ni à la loi d'un Livre sacré. En outre, contrairement au jaïnisme, le bouddhisme n'a pas voulu imposer aux laïcs des préceptes sévères.

Tout en restant bouddhistes, les laïcs avaient la liberté d'organiser leur vie privée comme ils le voulaient. Ils n'étaient pas soumis à des obligations religieuses telles que des rites purificateurs du type *samskāra*, ni à des coutumes du type circoncision, ni à des signes religieux spéciaux (signes ostentatoires) à porter afin de souligner leur identité de « pratiquants », ni à des commandements auxquels ils devaient obéir ; ils avaient simplement quelques principes à observer selon leur gré¹²⁵ et plusieurs critères afin de définir le bien et le mal¹²⁶.

compagnon bhikkhu. Le bhikkhu coupable devait donc y aller avec son compagnon et dire au laïc : « Pardonnez-moi, monsieur, je suis en paix avec vous . » Si le laïc ne lui pardonnait pas, le compagnon devait parler en faveur du bhikkhu. Si le laïc ne lui pardonnait toujours pas, le bhikkhu coupable devait confesser sa faute à son compagnon en présence du laïc (Vin. II, 15-19). Cette réglementation du *Vinaya* correspondait à une époque où le monachisme bouddhique était bien établi dans tel ou tel pays.

124. De nos jours encore existe cette situation indépendante. Les laïcs sont prêts à recevoir les conseils religieux d'un bhikkhu à condition que celui-ci soit vertueux. Envers les bhikkhus non vertueux, les bouddhistes laïcs n'ont aucun respect. Les laïcs connaissent le rôle d'un vrai renonçant bouddhiste ne permettent donc pas l'élection de bhikkhus dans les institutions législatives ou leur nomination à des postes administratifs. Les pays de l'Asie du sud et du sud-est où le bouddhisme est toujours resté " religion d'Etat " ou " religion officielle ", sont dirigés par des laïcs bouddhistes, jamais par des religieux. Dans ce cas, la seule exception est le bouddhisme du Tibet où l'autorité spirituelle et temporelle est longtemps restée dans les mains des lamas, jusqu'à l'occupation du pays par les Chinois. Précisons que le bouddhisme est arrivé au Tibet au VII^e siècle, c'est-à-dire plus que mille ans après la disparition du Bouddha. Le pouvoir politique des lamas a été établi très tardivement.

125. Cinq principes (*pañca dhammā*) : 1. s'abstenir de tuer les êtres vivants ; 2. s'abstenir de voler ; 3. s'abstenir de relations sexuelles illicites ; 4. s'abstenir de mentir ; 5. s'abstenir de boissons enivrantes qui causent l'égarement et l'inattention. Ces cinq préceptes ne se présentent pas comme des commandements, mais comme des « points de bonne conduite » (*sikkhā pada*). Les laïcs de leur plein gré, acceptent de les observer, en déclarant : « J'accepte d'observer le précepte de s'abstenir de tuer les êtres vivants ; j'accepte d'observer le précepte de s'abstenir de

Les laïcs bouddhistes avaient la liberté d'organiser même leurs pratiques religieuses selon leur volonté et disponibilité. Ils étaient libres de respecter les autres chefs religieux ou d'aller discuter avec eux ou de lire n'importe quel livre sacré appartenant aux autres religions. Mais, ils ne devaient pas sortir de la Voie noble, en assimilant des pratiques complètement incompatibles avec deux grandes vertus bouddhistes : la bienveillance (*karuṇā*) et la sagesse (*paññā*). En effet, les sermons attribués au Bouddha rappellent que les laïcs bouddhistes ne devaient pas s'engager dans les commerces d'armes ou de poisons. Les sermons ont critiqué sévèrement les sacrifices d'animaux¹²⁷. En revanche, ils ont toléré certains cultes existant dans tel ou tel pays (par exemple, le culte des dieux, le culte des ancêtres, etc.), notamment lorsque ces cultes ne nuisaient à aucun être vivant. Nous avons même vu dans le MPS, quelle était l'attitude attribuée au Bouddha lorsque les deux grands ministres du pays des Magadhans rendaient un culte aux divinités pendant la construction de Pātali-gāma¹²⁸. Vraisemblablement, c'était une approbation indirecte donnée aux bouddhistes de cohabiter avec certaines croyances populaires existant dans tel ou tel pays. En outre, une telle approbation illustre que le bouddhisme ne pouvait pas ignorer les

voler » etc. Le seul précepte qui touche le domaine alimentaire est le cinquième : sa présence se justifie par le fait que les « boissons enivrantes causent égarement et inattention » (*surāmeraya majjapamādaṭṭhānā*). Ainsi, la raison pour laquelle on doit s'abstenir de telles boissons est indiquée dans le précepte même. L'ensemble des cinq préceptes est considéré comme le fondement d'une société laïque stable, heureuse et sans crime (D. II, 58-77 ; cf. A. III, 206). Actuellement, ces cinq principes sont connus sous le nom de *pañca sīlā* (cinq préceptes).

126. Cf. M.W., *op. cit.*, pp. 257-265.

127. Cf. S. I, 75 ; II, 68-80 ; IV, 109 ; A. I, 146 ; III, 203 ; IV, 220. Même le premier précepte parmi les cinq, « s'abstenir de tuer les êtres vivants », est un refus catégorique des pratiques brahmaniques qui accordaient une grande importance aux sacrifices d'animaux. Dans ses inscriptions, l'Empereur Asōka a insisté sur la bienveillance à l'égard de tous les êtres vivants (cf. J. BLOCH, *op. cit.*, pp. 91-95, 150, 165-167). Il a interdit des sacrifices d'animaux (cf. J. BLOCH, *op. cit.*, p. 91), il a même construit des hôpitaux pour les animaux.

128. Cf. *supra* p. 37. Au fur et à mesure, les bouddhistes ont intégré les divinités venues d'ailleurs en leur fournissant des "actes de naissance" bouddhistes. Enfin il y avait des *bōdhisattas* (skt. *bōdhisattva*) divinisés et aussi les divinités de tel ou tel pays identifiées à des *bōdhisattas*. Voir : T. YAMAORI, "Buddhas and Kami : about the Syncretic Relationship between Shinto and Buddhism" in *Buddhism and culture locales : Quelques cas de réciproques adaptations* (édités par F. FUKUI et G. FUSSMAN), Paris, 1994, pp. 179-198 ; B. FRANK, « Le panthéon bouddhique au Japon », in *Mythologies*, Paris, 1963 ; A. GETTY, *The Gods of Northern Buddhism*, Revised 2nd ed. Tokyo, 1962 ; L. FRÉDÉRIC, *Les Dieux du bouddhisme*, Paris, 1992 ; M. WIJAYARATNA, *Le Culte des dieux chez les bouddhistes singhalais*, Paris, 1987.

tendances religieuses, non seulement des gens ordinaires, mais aussi des chefs politiques à l'époque où le MPS a été définitivement rédigé. Son devoir était alors de leur fournir quelques éléments « bouddhistes » pour tailler une religion à leur propre mesure. Essayons de savoir quelle fut la contribution du MPS dans ce domaine.

(D) *Le commencement d'une religion laïque autour du culte des reliques*

Le MPS annonce d'une façon évidente le début d'une religion populaire. A-t-elle débuté au lendemain du *parinibbāna* du Bouddha, ou bien le témoignage du MPS représente-t-il une situation existant à l'époque où la compilation de ce texte est complètement achevée ? Avant de chercher une réponse à ces questions, il faut rappeler quelques facteurs essentiels concernant la responsabilité importante des non-renonçants dans cet événement : 1. Les funérailles du Bouddha ont été complètement organisées par les laïcs. 2. La distribution des reliques a été organisée par les laïcs et ils les ont partagées entre eux . 3. Après avoir déposé les reliques, les laïcs ont construit des *thūpas* (skt. *stūpas*)* dans leurs régions et ensuite ils ont organisé de grandes fêtes. Tout cela veut dire qu'aucun bhikkhu ou aucune bhikkhunī, ne s'est présenté pour distribuer ou obtenir quelques reliques corporelles du Grand Disparu.

Pourquoi ? Le MPS nous explique. Un jour, l'Āyasmanta Ānanda demanda : « De quelle façon, Vénéré, devons-nous nous conduire à propos de votre corps [après votre *parinibbāna*] ? » Le Bouddha lui répondit :

« Ne vous occupez pas de rendre un culte au corps du Tathāgata, ô Ānanda. Occupez-vous de votre propre tâche. Engagez-vous dans votre propre tâche. Demeurez attentifs, ardents, résolus, dans votre propre tâche. Il y a, ô Ānanda, des savants khattiyas, des savants brahmanes, des savants chefs de famille qui sont spécialement contents du Tathāgata ; ceux-là rendront un culte au corps du Tathāgata. »

Ainsi, selon le MPS, le Bouddha avait voulu que ce soient les laïcs qui s'occupent de ses funérailles et non pas les bhikkhus. Les laïcs devinrent alors les organisateurs des obsèques du Bouddha. Dès lors, il était normal qu'ils prennent aussi en charge les reliques corporelles

(*sarīra*). Avec beaucoup d'enthousiasme, ils ont acquis les « cendres »¹²⁹ afin de construire des tumulus à reliques, dits *thūpas**. Justement, dans le MPS, le Bouddha était considéré comme digne d'un tel monument commémoratif. L'origine de cette idée est aussi attribuée au Bouddha en ces termes :

« Ô Ānanda, tout comme les gens se conduisent à l'égard du corps du souverain universel (*rājā cakkavatti*), de la même façon, on doit se conduire en ce qui concerne le corps du Tathāgata. Ensuite, il faut construire le *thūpa* du Tathāgata à un grand carrefour. Pour tous ceux qui y offrent des guirlandes, des parfums ou des pâtes de parfums colorées, et pour tous ceux qui lui rendent hommage, pour tous ceux qui sont contents de lui, cela restera pour leur bonheur et leur bien-être pendant longtemps [dans le *sansāra*]. »

L'autre point important de cette affaire est le statut social des gens qui sont venus chercher les reliques corporelles (*sarīra*) du Bouddha. Ils n'étaient pas de simples laïcs, mais des représentants des rois ou des chefs politiques : un délégué du roi Vedehiputta Ajātasattu des Magadhans ; un délégué des princes républicains Licchavins de Vesāli ; un délégué des Sākyans de Kapilavatthu ; un représentant des Bulins d'Allakappa ; un délégué des Kōliyens de Rāma-gāma ; un représentant des Mallans de Pāvā et un délégué des Mōriyens de Pippalivana. Parmi les personnes intéressées par les reliques, il y avait un brahmane venu de Veṭṭadīpa. Un autre brahmane nommé Dōṇa en a assuré la distribution. Pour les distribuer équitablement, on a cherché l'aide d'un tel personnage sans parti-pris, afin d'éviter toute altercation ! Car, au début, les Mallans de Kusinārā ne voulaient donner les reliques à personne. Ils disaient : « Le Bouddha a atteint le *parinibbāna* sur notre territoire. Ses reliques nous appartiennent donc. Nous ne les donnerons à qui que ce soit . »

Les raisons invoquées pour exiger des reliques sont aussi très significatives. Par exemple, le mandataire du roi des Magadhans annonça la revendication de ce dernier : « Le Bouddha était un

129. Rappelons que le corps du Bouddha n'était pas dans un cercueil en bois, mais dans une cuve en fer. Cela a probablement évité de mêler les restes osseux aux cendres du bois du bûcher funéraire (cf. *supra* p. 118). La tradition affirme que, après incinération, les restes du corps du Bouddha n'étaient pas apparus comme des cendres, mais comme de minuscules morceaux d'os brillants comme des perles ou comme des grains de riz blanc décortiqués ou comme des grains de sable.

khattiya (skt. kṣtriya)*, moi aussi. Je mérite donc d'obtenir ses reliques. » La revendication des autres aristocrates comme les princes Licchavins de Vesāli, les princes Bulīns de Allakappa, les princes Kōliyans de Rāma-gāma, etc., était la même. Nous pouvons y voir une attitude très remarquable de la part des compilateurs du MPS : dès le commencement le MPS traite le Bouddha comme un *samaṇa*, un renonçant qui a abandonné toutes les valeurs de la vie séculière¹³⁰. Après son *parinibbāna*, désormais, le texte insiste sur le fait que le Bouddha était un khattiya. Les rois et les aristocrates avaient le droit d'obtenir les reliques corporelles du Bouddha, car ils étaient des khattiyas, tout comme lui !

Rappelons que, selon les rapports du MPS, les funérailles du Bouddha n'ont pas été celles d'un renonçant (*samaṇa*) ni d'un brahmane, mais d'un roi universel (*cakkavatti*). Aucun rite brahmanique n'y a été respecté. Il est très probable que les Mallans n'étaient pas des adeptes du brahmanisme et que Kusinārā n'était pas non plus une bourgade sous influence brahmanique. Quoi qu'il en soit, comme André BAREAU l'a bien montré, les funérailles du Bouddha ont été complètement différentes de celles des brahmanes¹³¹. Non seulement ces obsèques n'ont pas respecté certaines normes sociales, mais elles les ont en plus transgressées. Par exemple, selon le projet des Mallans, le cortège funéraire devait se dérouler en dehors de la ville pour arriver au lieu d'incinération situé dans la banlieue sud (notons bien que, selon la croyance populaire, le sud est la direction du roi de la Mort)¹³². Mais, « selon la volonté des divinités », les Mallans avaient été obligés d'amener le corps du Bouddha à travers le centre de la ville et l'incinération avait eu lieu à l'est de la ville, la direction la plus propice !

Certes, ce furent des obsèques très simples, mais dignes d'un souverain universel (*cakkavatti* : un roi qui met en marche la roue de la justice), c'est-à-dire d'un empereur qui règne par la non violence et

130. Sauf de très rares remarques dans certains textes, comme le *Dhammacetiya-sutta* du *Majjhima-nikāya* : Ayant rendu visite au Bouddha, Pasenadi, roi des Kōsalans s'exprime : « Vénééré, tout comme moi, vous êtes khattiya, tout comme moi vous êtes un Kōsalan. C'est une des raisons pour que j'aie un grand respect à votre égard (...) ». - M. II, 125.

131. A. BAREAU, "Les récits canoniques des funérailles du Bouddha : nouvel essai d'interprétation" in *Bulletin de l'EFEO*, LXII, 1975, p. 152.

132. Nous ne savons pas si les Mallans de Kusinārā étaient conscients de cette différence mythologique entre les directions. Mais, sans aucun doute, les compilateurs du MPS l'étaient !

la justice et dont l'autorité est respectée volontairement par ses sujets : un roi des rois qui ne donne aucune souffrance ni crainte à quiconque¹³³. D'ailleurs, le MPS n'est pas le seul texte canonique où le Bouddha est comparé à un tel personnage¹³⁴. A mon humble avis, en identifiant le Bouddha à un souverain universel, les compilateurs des textes canoniques n'ont pas nécessairement tenté d'amalgamer un mythe royal (ou un roi mythique) avec l'histoire du Bouddha, mais ils avaient deux autres buts : d'une part, rappeler une fois de plus l'importance de l'idéal d'un souverain cakkavatti qui serait un exemple pour les futurs rois bouddhistes et, d'autre part, attirer l'attention des souverains futurs sur le fait que le Bouddha était un des leurs, c'est-à-dire quelqu'un de semblable au roi des rois. L'histoire nous dira que ce fut un atout important pour la propagation du bouddhisme. Nous y reviendrons.

L'autre point significatif dans cet événement est l'habillement du Bouddha au dernier jour de sa vie. Ce jour-là, il n'était pas revêtu d'un *paṃsukūla cīvara*¹³⁵, ni d'un autre vêtement ascétique, mais de deux pièces d'étoffe dorées offertes par un personnage appelé Pukkusa Mallaputta¹³⁶. Si nous en croyons le Commentaire du *Dīgha-nikāya*, Pukkusa Mallaputta était un prince (*rājaputta*) du pays des Mallans ; il était donc lui aussi un khattiya¹³⁷. Il donna au Bouddha les meilleures étoffes pour exprimer son contentement¹³⁸. Ces étoffes de qualité convenaient non pas à un ascète, mais plutôt à un riche laïc,

133. Dans les textes canoniques et post-canoniques, l'épithète Dhammarāja (litt. « roi juste ») est employée pour désigner le Bouddha ainsi qu'un roi universel (*cakkavatti*).

134. Dans plusieurs textes canoniques, le Bouddha est comparé à un souverain universel. Cf. S. I, 191 ; A. I, 109 ; III, 149. Il faut noter que, par le concept de roi cakkavatti, le bouddhisme n'insiste pas sur l'aspect miraculeux ou divin d'un tel roi, mais sur son aspect juste. C'est pourquoi il est appelé Dhamma-rāja (litt. Le roi juste). Cet epithète est également attribuée au Bouddha (S. I, 33, 55 ; A. III, 149 ; *Mahāvamsa*, XIV, vv. 7-8). Le souverain universel (*cakkavatti*) règne sans aucune méthode violente. Il n'emploie pas la force et demeure vertueux, plein de mérites, plein de compassion. Il est comme un père pour le peuple, etc. (D. III, 61 ; A. I, 109 ; III, 149). Ainsi, le concept de *cakkavatti* a été utilisé pour élaborer un roi « bouddhiste ». Dans les pays bouddhistes, les rois trouvèrent des idées intéressantes dans ce concept. Evidemment, c'était le cas de l'Empereur Asōka. (268 - 233 avant J.-C.)

135. *Paṃsukūla-cīvara* : un vêtement cousu en rassemblant des haillons.

136. Cf. *supra* p. 87.

137. DA. II, 569 ; cf. *supra* p. 60, note 81.

138. Cf. *supra* p. 87. Offrir une étoffe pour montrer le contentement religieux est une coutume qui existe toujours chez les bouddhistes dans les pays d'Asie. Ainsi, à la fin d'un sermon, on offre un vêtement monastique au bhikkhu prédicateur.

voire à un bon vivant. Pourtant, le Bouddha les accepta pour s'habiller ; il revêtit une pièce, et plaqua l'autre sur son corps comme une toge, comme d'habitude. Depuis son *parinibbāna* jusqu'au jour de l'incinération, pendant une semaine, le corps du Bouddha, dans le bois des Sālas, entouré des offrandes des Mallans, demeura exposé sur son « lit de mort » sans autre protection ni traitement que ces étoffes dorées. Je me demande si, en se revêtant d'une étoffe laïque, le Bouddha avait abandonné sa vie de renonçant quelques heures avant son *parinibbāna*. Finalement avait-il adopté une vie ordinaire ? Ce sont des questions inutiles et morbides car, chez quelqu'un qui a déraciné complètement les souillures mentales, l'aspect vestimentaire n'a guère d'importance. Autrement dit, pour un tel personnage, il n'y pas de différence entre une toge décorée d'or et un habit ascétique. Pourtant, faire habiller le Bouddha avec des étoffes dorées durant le dernier moment de sa vie est très symbolique¹³⁹. Si les compilateurs du MPS informent que le Bouddha était revêtu d'un tel vêtement, ce n'est pas le fait du hasard. Il y a évidemment une grande signification entre cet habillement, et les obsèques royales organisées pour le Bouddha. Enfin, aux yeux des Mallans qui ont organisé les funérailles, le Bouddha était probablement, avant tout, un khattiya originaire du pays des Sākyans, devenu célèbre en tant que renonçant et dorénavant parvenu à Kusinārā avec un groupe de vieux renonçants. De toute façon, selon les conseils de ces derniers, les Mallans devaient lui organiser une incinération princière¹⁴⁰. Dès lors, les funérailles du Bouddha devenaient l'affaire des laïcs.

En ce qui concerne les cultes populaires, l'autre point important mentionné dans le MPS a trait aux lieux de pèlerinage. C'est la première fois qu'un texte canonique parle de pèlerinages en des lieux dits « bouddhistes ». Non seulement le MPS encourage les laïcs à

139. Dans les pays du Sud-Est asiatique, notamment en Birmanie et en Thaïlande, des bouddhistes de nos jours encore, continuent à décorer le corps des statues du Bouddha avec des plaques d'or.

140. Finalement, ce ne furent pas des obsèques si tristes, puisqu'il y eut des danses, des chants effectués par les gens de Kusinārā en l'honneur du Bouddha. La cérémonie se déroula pendant une semaine. Cela veut dire que le corps du Bouddha n'avait subi aucune décomposition. Evidemment, les bouddhistes croient que le corps d'un être qui a atteint le plus haut sommet du progrès intérieur subit des phénomènes différents de ceux du corps d'un individu ordinaire. Rappelons au passage que l'Occident chrétien aussi a connu ses cadavres restés longtemps incorruptibles. Par exemple, on peut citer le cas du corps de sainte Thérèse d'Avila, morte en 1582, et celui du moine maronite, le Père Charbel, décédé en 1890.

rendre un culte aux reliques, mais encore il indique clairement les quatre lieux que peuvent visiter les pèlerins. Rappelons la parole attribuée au Bouddha dans le MPS :

« (...) Il y a, ô Ānanda, quatre lieux qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et en être ému. Quels sont ces quatre ? La place où l'on dit : "Ici le Tathāgata est né" est un lieu qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. La place où l'on dit : "Ici le Tathāgata a atteint l'incomparable Éveil parfait" est un lieu qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. La place où l'on dit : "Ici le Tathāgata a mis en mouvement la roue de la doctrine" est un lieu pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. La place où l'on dit : "Ici le Tathāgata a atteint le *parinibbāna* dans le domaine de la cessation sans reste de substrats" est un lieu pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. Ce sont, ô Ānanda, les quatre lieux pour qu'un fils de famille pourvu de la confiance sereine puisse voir et puisse être ému. Les bhikkhus, les bhikkhunīs, les disciples laïcs hommes et femmes viendront en ces lieux, en disant : "Ici le Tathāgata est né" ; ou en se disant : "Ici le Tathāgata a atteint l'incomparable Éveil parfait" ; ou en se disant : "Ici le Tathāgata a mis en mouvement la roue de la doctrine" ; ou en se disant : "Ici le Tathāgata a atteint le *parinibbāna* dans le domaine de la cessation sans reste de substrats" (...). »¹⁴¹

Les trois éléments [1. le culte des reliques ; 2. la construction des tumulus à reliques (*thūpas*) ; 3. les pèlerinages] prescrits dans le MPS sont évidemment des éléments d'une religion populaire¹⁴². Soit. Tout cela paraît très clair. Mais des questions embarrassantes surviennent très vite. Jusqu'à quel point une telle religiosité est-elle compatible avec l'enseignement du Bouddha fondé sur des idées profondes qui dénoncent les rites et les cérémonies ? Le Bouddha n'a-t-il pas

141. Cf. *supra* p. 84. L'Empereur Asōka (268-233 avant J.-C.) a visité comme pèlerin au moins deux endroits : le lieu où le Bouddha est né et le lieu où le Bouddha a atteint l'Éveil (cf. Édit sur rocher n° VIII : J. BLOCH, *Les Inscriptions d'Asoka*, Paris, 1950, p. 111-112). C'est dans la vingtième année de son règne que l'Empereur Asōka a rendu visite à Lumbini. Dans ce lieu, « il a fait faire une muraille de pierre et monter un pilier de pierre. Parce que le Bienheureux est né ici », les taxes du village de Lumbini ont été allégées et réduites au huitième (cf. Inscription de Rummidei : J. BLOCH, *op. cit.*, p. 157).

142. L'histoire sociale du bouddhisme montre que les reliques et les *thūpas* ont joué un rôle extrêmement important dans la croyance populaire des pays bouddhistes.

découragé le culte de la personnalité ? En divers endroits, n'avait-il pas dit : « Ne me regardez pas, mais plutôt regardez la Doctrine »¹⁴³, « Après mon départ, c'est la Doctrine qui sera votre maître »¹⁴⁴; « Celui qui regarde la Doctrine me voit »¹⁴⁵. D'ailleurs, même le MPS mentionne les paroles suivantes du Bouddha :

« (...) ô Ānanda, ce n'est pas de cette façon que le Tathāgata doit être respecté, vénéré, révééré. Ce n'est pas de cette façon qu'on doit lui rendre hommage, ou bien qu'on doit l'estimer. [Par contre] si un bhikkhu, ou une bhikkhunī ou un *upāsaka* (disciple laïc homme) ou une *upāsikā* (disciple laïque femme), étant dans la voie de la Doctrine, étant dans la voie de l'harmonie [avec les autres], vit en suivant la Doctrine, c'est lui qui respecte le Tathāgata, c'est lui qui vénère le Tathāgata ; c'est lui qui révère le Tathāgata, c'est lui qui rend hommage au Tathāgata, par l'hommage le plus haut.(....) »¹⁴⁶.

La contradiction entre le conseil de suivre la Doctrine et le fait de rendre un culte aux reliques est évidente ; il n'y a pas non plus de cohérence entre le besoin de s'engager ardemment dans les méthodes du progrès intérieur et le désir d'aller en pèlerinage. Or, cette contradiction était non seulement inévitable, mais aussi nécessaire. D'une façon symbolique, les reliques, les *thūpas* et les pèlerinage représentent l'évolution de la religiosité bouddhique au cours des deux siècles qui ont suivi le *parinibbāna*. La contradiction aussi était une partie de cette évolution. Puisque le bouddhisme respecte le pluralisme, il a rapidement compris qu'une seule voie ne convenait pas à tout le monde. En effet, le but religieux n'était pas le même pour tous. Car, parmi les bouddhistes, certains voulaient atteindre le *nibbāna* dans cette vie même et d'autres n'y comptaient pas. Leur objectif était d'avoir une existence heureuse dans un état céleste, après la mort¹⁴⁷. Aux yeux de nombreux bouddhistes ordinaires, et même pour certains bhikkhus, un tel but était plus compréhensible

143 . S. III, 120.

144 . Cf. *supra* p. 107.

145 . Iti. 90 ; S. III ; 120.

146 . Cf. *supra* pp. 91-92.

147 . Deux siècles après le *parinibbāna* du Bouddha, c'était l'idéal répandu chez les laïcs bouddhistes. Par exemple, dans ses Inscriptions, l'Empereur Asōka mentionne souvent « après la mort » (*paralōka*) et le souhait de « gagner le ciel » (*sagga*). Cf. J. BLOCH, *Les Inscriptions d'Asōka*, Paris, 1950, pp. 109, 112, 116-117, 120-121, 132, 137, 139, 141, 142, 148, 163-165, 172.

qu'une cessation de *dukkha* dite *nibbāna*. D'ailleurs, atteindre le *nibbāna* ne fut jamais une exigence ou un commandement auquel tous les bouddhistes devaient être soumis. Si quelqu'un ne pouvait pas ou, pour mieux dire, ne voulait pas atteindre ce but, il avait toute liberté dans le bouddhisme de s'engager dans les actions méritoires. Dans les textes canoniques, de nombreux passages indiquent la valeur des actions méritoires afin d'assurer une destination heureuse pour la vie prochaine¹⁴⁸. Les reliques, les *thūpas*^{*} et les pèlerinages devinrent des éléments importants pour ceux qui voulaient s'engager dans les *kammas* méritoires.

Nous avons déjà noté comment les bhikkhus devinrent l'autorité compétente du message du Maître disparu, et quelle était la situation des laïcs en face d'une religion monastique. Bien entendu, les bhikkhus ne pouvant exister sans laïcs, il fallait offrir à ces derniers des moyens pour rester « bouddhistes ». Dans ce domaine, des éléments d'une religion populaire étaient indispensables. Selon les termes des sociologues actuels, c'était aussi un aspect évident du bouddhisme kammique face au bouddhisme nibbānique : deux voies dont les destinations sont différentes. Toutefois, celles-ci n'étaient pas toujours présentées selon la dichotomie : vie monastique et vie laïque. En effet, un renonçant pouvait être dans la voie kammique, tandis qu'un laïc se trouvait dans la voie nibbānique.

Cependant, en général, pour maintenir les institutions religieuses, les laïcs ont été encouragés de plus en plus à effectuer des *kammas* méritoires utiles pour maintenir une pensée pure. Car, lorsqu'on meurt dans un tel état mental, on peut renaître dans une destination heureuse, dans les états célestes. C'est dans cette perspective que s'est situé le culte des reliques. Le MPS le précise :

« Pour quelle utilité, pour quelle raison, ô Ānanda, le Tathāgata, qui est un Arahant, l'Éveillé parfait, est-il digne d'un *thūpa* ? Beaucoup de gens purifient leur pensée en se disant : "Voici un *thūpa* élevé au nom d'un tel Bienheureux qui est un Arahant et Éveillé parfait". Ainsi, ayant purifié leur pensée, après la destruction de leur corps, après leur mort, ils renaîtront dans les destinations heureuses, dans les états célestes. Pour cette utilité, ô Ānanda, le

148 . Cf. M.W., *Au delà de la mort*, Editions LIS, Paris, 1996, pp. 95-96.

Tathāgata, qui est un Arahant, Éveillé parfait est digne d'un *thūpa*. (...) »

A propos des pèlerinages également, voici les paroles attribuées au Bouddha :

« Tous ceux qui rendent visite à ces lieux peuvent mourir avec des pensées claires et sereines et, par conséquent, après la destruction du corps, après la mort, ils renaîtront dans les destinations heureuses, dans les mondes des dieux. »

Bien que le culte des reliques et les pèlerinages fussent considérés comme des moyens pour acquérir les mérites afin de renaître dans les cieux, le pèlerin bouddhiste ne s'est pas situé par rapport à un objectif de dévotion. Par exemple, il ne cherchait pas les lieux de prière, ni une grâce, ni un attachement personnel au Bouddha. Il n'y avait pas non plus d'hymnes pour glorifier le Maître disparu. Le pèlerinage était simplement un moyen de purifier la pensée, c'est-à-dire de maintenir une pensée dépourvue d'avidité (*alōbha*), d'aversion (*adōsa*) et d'illusion (*amōha*). L'absence de ces trois maux est le fondement des actions méritoires et celui de tous les états mentaux positifs et efficaces dits *kusala-citta*. La pureté de tels états pieux et sereins constitue un terrain utile à la pratique même des exercices mentaux.

L'approbation du MPS montre, sans aucun doute, que le culte des reliques et les pèlerinages furent des aspects importants de la religiosité des laïcs à l'époque où ce texte a été définitivement rédigé. Autrement dit, le bouddhisme de cette époque était tout à fait ouvert à l'idée que les laïcs s'occupent des reliques, qu'ils maintiennent les lieux de cultes et, si possible, qu'ils effectuent des pèlerinages.

Toutefois, les textes canoniques du bouddhisme des Anciens n'a jamais prescrit un rite quelconque concernant les reliques corporelles du Bouddha¹⁴⁹. Cela signifie, qu'au début, les renonçants étaient

149. Il semble que les Écritures canoniques pālis aient maintenu l'attitude ancienne. Par exemple, comme André BAREAU l'a montré, en ce qui concerne la construction et le culte des *thūpas*, le *Vinaya-piṭaka* pāli n'en souffle mot, tandis que les *Vinaya-piṭakas* des autres écoles ont nombre de prescriptions (Voir : A. BAREAU, " La construction et le culte des stūpa d'après les *Vinaya-piṭaka* ", in *Bulletin d'EFEO*, L, fasc. 2, 1962, pp. 229-274). L'attitude du *Vinaya-piṭaka* pāli illustre un certain pragmatisme des Theravādins, car un culte de *thūpa* n'a rien à voir avec la discipline monastique. Cependant, dans les Commentaires pālis, littérature destinée à une explication religieuse générale, le culte de reliques est largement encouragé. Cf. DA., II,

assez loin du culte des reliques. Mais, graduellement et malgré eux, ils arrivèrent au centre de ce culte, puisque la religiosité des laïcs était désormais organisée autour des monastères où se trouvait un *thūpa*. Nous l'avons vu, selon le MPS, au début, le *thūpa* fut érigé à un carrefour, mais, au cours du temps, il fut bâti dans la cour du monastère. Autrement dit, le carrefour où se trouvait le *thūpa* devint au fur et à mesure un monastère, ou bien le monastère devint un « carrefour » pour les pèlerins venus des quatre coins du pays¹⁵⁰. Or, l'arrivée des pèlerins était de plus en plus nécessaire pour maintenir non seulement le lieu, mais l'ensemble de la religiosité.

André Bateau pense que, dans les premières décennies qui suivirent le *parinibbāna* du Bouddha, naquit la religion bouddhique, centrée sur la personne du Bouddha et le culte dont elle était l'objet. Il écrit : « (...) Causede par le désarroi, le vide affectif dans lequel la disparition du Maître avait laissé les disciples, elle germa bientôt dans l'esprit de ces derniers, surtout des laïcs auxquels l'austère et difficile doctrine du Bouddha était peu accessible¹⁵¹. » A mon avis, malgré l'apparence, dans cette nouvelle religiosité, il n'y avait pas un culte de la personnalité. Heureusement, le texte, tout en prescrivant l'utilité de vénérer les reliques corporelles et d'aller visiter les lieux émouvants, a fourni des éléments nécessaires pour éviter un « devotionisme ». Indiquer que le Bouddha mérite un *thūpa* n'est pas nécessairement une tentation de le diviniser ni d'en faire un personnage mythique. En tout cas, en ce qui concerne la version pâlie du MPS, elle parle d'autres personnalités qui ont mérité un *thūpa* : les Arahants, les Bouddhas solitaires (*pacceka buddha*)^{*} et aussi les souverains universels (*cakkavatti*). Cela signifie que, même selon le MPS, le Bouddha n'est pas l'unique personnage qui ait mérité un *thūpa*¹⁵².

531. Rendre culte à un *thūpa* a pour résultat la naissance dans les états célestes (*Ibid.*, p. 582). Au contraire, détruire ou faire détruire un *stūpa* est une action déméritoire très grave (AA, II, 6), car « l'existence des reliques est équivalant à l'existence des Bouddhas » (*dhātusu hi thitāsu Buddhā thitā vā honti*) - DA., II, 431.

150. Justement, un *thūpa* reposait sur une terrasse circulaire servant même de déambulatoire (*padakhiṇāpatha*) à laquelle on accédait par quatre escaliers (*sōpāna*).

151. A. BATEAU, "Le parinirvāna du Buddha et la naissance de la religion bouddhique", in *Bulletin d'EFEO*, LXI, 1974, pp. 275-299.

152. Les bouddhistes partageaient cet avis. Selon le Commentaire du *Dhammapada*, le Bouddha lui-même a fait construire un *thūpa* pour les restes osseux d'un dignitaire nommé Santati qui devint Arahant et qui atteignit le *parinibbāna* tout en étant laïc. (Dhapa. III, 83). Lorsque l'Arahant Mahinda, et l'Arahant moniale Sanghamittā atteignirent le *parinibbāna*, le

En outre, comme nous l'avons signalé plus haut, le concept de Bouddhas anciens et futurs était aussi un facteur permettant d'éviter un culte de la personnalité. Selon ce concept, comme nous l'avons signalé plus haut, les bouddhistes s'étaient intéressés, non pas à la personne du Bouddha, mais à sa qualité d'Éveil* en tant qu'un des Bouddhas¹⁵³. Comparer le Bouddha à un souverain universel n'avait pas non plus pour but de le diviniser ni de le sanctifier. Le souverain universel n'est pas un concept nécessairement mythique, mais un modèle proposé aux rois futurs¹⁵⁴. Le résultat en fut que de nombreux rois bouddhistes tentèrent d'imiter les principes nobles d'un roi universel¹⁵⁵.

En tout cas, le Bouddha était toujours considéré comme une personne ayant atteint la cessation complète (*parinibbāna*)¹⁵⁶. Logiquement, il est donc impossible de créer un mysticisme ou un culte de la personnalité autour de quelqu'un qui est « entièrement éteint » (*parinibbuta*). Les bouddhistes en étaient totalement conscients¹⁵⁷. Les Écritures canoniques utilisent toujours le passé lorsqu'elles se

roi Uttiya (207-197 avant J.-C.) non seulement organisa des obsèques avec tous les honneurs royaux mais, après l'incinération, il fit aussi construire des *thūpas* avec les reliques corporelles. - *Mahāvamsa*, XX, 34-46, 52-53. Selon l'*Udāna*, lorsque l'Arahant Dāruccīriya est mort par accident, le Bouddha demanda aux bhikkhus d'incinérer le corps et [après avoir enterré les cendres, sur le lieu] établir un cairn (Ud. p.9).

153. Même les bouddhistes qui, de nos jours, rendent hommage à un *thūpa*, le font à tous les Bouddhas, en récitant les vers :

« *Yeca Buddhā aūtā ca - yeca buddhā anāgatā
paccuppannā ca ye buddhā - aham vandāmi sabbadā.* »

(Je rends hommage toujours aux Bouddhas du passé, aux Bouddhas du futur, et aux Bouddhas du présent).

154. Selon le *Mahā-Sudassana-sutta* (D. II, 160-199), dans une de ses vies antérieures le Bouddha était un roi universel nommé Sudassana. Voir aussi : le *Cakkavatti-Sīhanāda-sutta* (D. III, 58-63).

155. C'était le cas notamment de l'Empereur Asōka.

156. M.W., *La philosophie du Bouddha*, Lyon, 1995, pp. 197-205

157. Dans les pays où le bouddhisme Theravāda est en vigueur, les bouddhistes n'adressent aucune prière au Bouddha. Pour eux, il est quelqu'un qui a atteint la cessation complète (*parinibbāna*). En offrant des fleurs devant un *thūpa* ou une statue du Bouddha, ils récitent le vers suivant :

« *Pūjemi buddham kusumena 'nena - puññenaṃ 'étanaca hōtu mokkhaṃ
phupphaṃ milāyāti yathā idaṃ me - kāyō tathāyāti vināsabhāvaṃ* »

(J'offre ces diverses fleurs au Bouddha. Que cette action méritoire me facilite la délivrance [du *sansāra*]. Tout comme ces fleurs se fanent, mon corps s'avance [graduellement] vers la destruction).

Ainsi, offrir des fleurs est non seulement un moment pour commémorer le ou les Bouddhas, mais aussi pour méditer sur l'impermanence.

réfèrent au Bouddha : « lorsque le Bouddha était vivant » ; « le Bouddha disait ainsi », etc.

Cependant, vénérer et commémorer le Maître disparu était la moindre des choses. C'était aussi un signe de reconnaissance qui correspond bien à la pensée humaine, surtout à celle des bouddhistes asiatiques. Rappeler ses qualités et ses vertus était une forme de méditation pour maintenir la pensée dans un état pur. En outre, construire des *thūpas* et vénérer les reliques du Maître étaient des éléments nécessaires pour sauvegarder les souvenirs le concernant. Sans doute, sans tarder, le bouddhisme commença à fournir d'autres objets utiles et nécessaires pour enrichir ces commémorations. Ce fut le cas, par exemple, de l'arbre de *bōdhi*¹⁵⁸, des statues (*paṭimā*) du Bouddha¹⁵⁹, des maisons de statues (*paṭimāghara*), etc. De nos jours encore, ils constituent des éléments importants des lieux de culte des bouddhistes.

Cependant, le problème fut l'aspect particulier de ces lieux, notamment à cause des reliques corporelles. Par rapport aux sanctuaires brahmaniques (puis, par rapport aux sanctuaires hindous dans les époques médiévales), le lieu de culte bouddhiste où se trouvait un *thūpa*^{*} ne pouvait pas être considéré comme un site sacré et pur. Car le *thūpa* était un tumulus dans lequel étaient déposés des restes osseux humains ou des cendres qui rendent un lieu rituellement impur et néfaste. Mais, aux yeux des bouddhistes, l'endroit où sont entreposées des reliques du Bouddha est un lieu fréquenté et vénéré même par les plus hautes divinités. Comme Richard Gombrich l'a dit

158. L'arbre de *bōdhi* (dont le nom botanique est *Ficus religiosa*). Les bouddhistes rendaient et rendent encore hommage à l'arbre de *bōdhi* en tant qu'objet utilisé par le Bouddha (*pāribhōgika cetiya*) et aussi parce qu'il évoque son souvenir (*uddesika cetiya*). Dans l'art bouddhique, l'arbre de *bōdhi* symbolise l'Éveil, tandis que le *thūpa* symbolise le *parinibbāna* du Bouddha. Un rejet de l'arbre de *bōdhi* a été emporté à Ceylan au III^e siècle avant J.-C. *Mahāvamsa*, XVIII, 1-68; XIX, 1-67 ; *Mahābōdhivamsa* (édité par S. A. STRONG), PTS, 1891.

159. L'archéologie montre que les sculpteurs grecs et romains ont largement contribué dans ce domaine : H de LUBAC, *Le Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952 ; D.T. DEVENDRA, *The Buddha Image in Ceylon*, Colombo, 1957 ; J. FONTIEN, *L'Origine grecque de l'image du Bouddha*, Annales du Musée Guimet, t. XXXVIII, Paris, 1913 ; A. FOUCHER, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhara*, 3 vol. Paris, 1905-51 ; G. FUSSMAN, "Upāya kauśalya : l'implantation du bouddhisme au Gandhāra" in *Bouddhisme et culture locales* : Quelques cas de réciproques adaptations, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991 (éd. F. FUKAI et G. FUSSMAN), EFEO, Paris, 1994, pp. 17-51 ; E. LAMOTTE, *op.cit.*, p. 472 ; G. SCHOPEN, "On monks, nuns and 'vulgar' practices : the introduction of the image cult into indian buddhism" in *Artibus Asiae*, vol. XLIX, 1/2, pp. 153-168.

justement, les reliques corporelles étaient une innovation des bouddhistes¹⁶⁰. Ceux-ci ont bien voulu en exporter même vers les foyers des dieux. Par exemple, selon les versets finals du MPS, certaines reliques corporelles du Bouddha se trouvaient dans les états célestes et elles étaient honorées par Sakka, le roi des divinités du Tāvātimsa¹⁶¹ ! Nous constatons ici une fois de plus que le bouddhisme rejette les normes concernant la pureté rituelle respectées par le brahmanisme et l'hindouisme selon lesquelles les dieux s'éloignent des restes osseux humains. Tandis que, même plus tard, des hindous continuaient à dire que les *cetiya* (litt. « sanctuaires ») des bouddhistes étaient des endroits dangereux et terrifiants parce qu'ils abritaient des tumulus à reliques¹⁶².

Enfin, sur le plan socio-politique, la participation des chefs aristocrates dans le culte des reliques était, en l'occurrence, très important. Ayant appris la disparition du Bouddha, ce sont eux qui ont envoyé les délégations chercher des reliques. Ils se concouraient pour s'en procurer. Même les braises du bûcher funéraire du Bouddha furent considérées comme dignes d'être vénérées dans un *thūpa*¹⁶³. Si le MPS souligne l'existence d'une certaine contestation entre divers délégués envoyés par les chefs politiques, c'est évidemment pour montrer leur forte volonté de rendre un culte aux reliques du Bouddha. Or, ce n'est pas la première fois que les compilateurs des textes canoniques organisent « des querelles » pour insister sur le grand enthousiasme des intéressés. Par exemple, le *Vinaya* rapporte que, pour faire des dons de vêtements aux bhikkhus, les gens de Rājagaha se concurrençaient¹⁶⁴. Selon le MPS, pour inviter le

160. Cf. R. GOMBRICH, *op. cit.*, p. 123.

161. Selon la version chinoise du MPS traduite par Po Fa-tsou, Sakka et Brahmā étaient très enthousiastes dans la construction des *thūpas* pour les reliques. A. BAREAU, *Recherche sur la biographie du Bouddha dans les Sutrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*, t. II, EFEO, p. 314. Mais la version pâlie ne va pas aussi loin !

162. Le terme *cetiya* est employé dans de nombreux textes canoniques pour désigner les lieux sacrés où habitent les divinités (D. II, 102, 118, S. V, 250 etc.). Cependant, les textes post-canoniques utilisent le terme *cetiya* (en Sinhalaïs : *caityaya*, *sēya*) comme synonyme de *thūpa*, pour ces monuments destinés à déposer les reliques du Bouddha. Cf. DA. II, 531-532 ; SnA. 194.

163. Cf. *supra*, pp. 123-124.

164. Vin. I, 280.

Bouddha à déjeuner, il y eut une petite querelle entre les Licchavins et la courtisane Ambapālī¹⁶⁵.

Le MPS se termine en disant que le roi Ajātasatthu et les chefs politiques des autres pays construisirent les *thūpas* pour placer les reliques et organisèrent les fêtes. Selon le MPS, il y avait, au début, huit *thūpas* où se trouvaient les reliques corporelles. Un neuvième fut construit pour l'urne et le dixième était pour les braises. Plus tard, les Chroniques rappellent que l'Empereur Asōka construisit quatre-vingt-quatre mille *thūpas*¹⁶⁶. Ces chiffres sont évidemment exagérés, mais un tel compte rendu développa sans doute l'enthousiasme des rois des générations futures pour poursuivre la construction de *thūpas* et continuer à rendre un culte aux reliques. Dans les pays où le bouddhisme s'était installé dès le III^e siècle avant J.-C., un des devoirs principaux du roi était justement de bâtir de *thūpas*.¹⁶⁷ C'est ainsi

165. Cf. *supra* pp. 46-48.

166. Cf. *Mahāvamsa*, V, 175-176 ; V. SMITH, *Asoka*, Oxford, 1901, p. 146 ; J. LEGG, *Fa-Hian Records of Buddhist Kingdoms*, Oxford, 1886, p. 64 ; E. LAMOTTE, *op. cit.*, p. 263. L'Inscription de Nigalisagar mentionne que l'Empereur Asōka a fait construire un *thūpa* au nom d'un Bouddha ancien nommé Kanakamuni (cf. J. BLOCH, *op. cit.*, p. 158).

167. Le premier souverain bouddhiste de Ceylan, au III^e siècle avant J.-C., avait déjà construit un *thūpa*. Cf. *Dīpavamsa*, XV, vv. 12-14 ; *Mahāvamsa*, XVII, vv. 20-21. Le monastère construit à côté de ce tumulus reliquaire était connu sous le nom de Thūpārāma (liitt. le monastère du *thūpa*). - *Mahāvamsa*, XVII, 64. Les souverains suivants, comme Duṭṭhagāmaṇi Abhaya (Duṭṭhemuṇu, 104-80 avant J.-C.), commencèrent à construire des *thūpas* de grande envergure tel que le Maricavaṭṭi dont le diamètre était de 51 m. Le plus important *thūpa* construit par le même souverain fut Mahā-Thūpa dont le diamètre est de 89,5 m. et la hauteur de 91,4 m. (*Mahāvamsa*, XXIX, vv. 1-197 ; cf. *Thūpavamsa*, traduction anglaise par N.A. JAYAWICKRAMA, London, 1971). Ce grand tumulus reliquaire fut complètement renové en 1952. Le diamètre du *thūpa* nommé Abhayagiri (I^{er} siècle) est de 99 m. et sa hauteur est de 106,7 m.. Le *thūpa* nommé Jetavana (IV^e siècle) a 111,7 m. de diamètre et sa hauteur est de 70,7 m. Selon les Chroniques de Ceylan, au début, la hauteur de ce *thūpa* fut 121,9 m. (*Mahāvamsa*, XXXVII, v. 33 ; SMITHER, *Archéological Remains of Anuradhapura*, pp. 47-50. ; S. PARANAVITANA, *The Stupa in Ceylon*, Memoirs of the Archeological Survey of Ceylon, vol. V, Colombo, 1946). Dans l'histoire de ce pays, le *thūpa* et le réservoir à eau (*vāpi*) constituait les deux principaux symboles de la prospérité. Le *thūpa* symbolisait la foi stable des souverains et du peuple. Le réservoir à eau concrétisait la stabilité économique dans le domaine de l'agriculture. L'ensemble de ces deux symboles représentait donc, sur le plan politique, la paix intérieure du pays. Par ailleurs, la construction d'un réservoir à eau impliquait la mise en œuvre de grands travaux. En conséquence, l'immense quantité de terre enlevée sur une vaste superficie pouvait être utilisée pour faire des briques afin d'ériger un grand *thūpa*. Réciproquement, lorsqu'un roi faisait construire un grand *thūpa*, il avait besoin de beaucoup de terre pour fabriquer des briques, et le fait de creuser le sol environnant pour se procurer de la terre favorisait automatiquement la construction d'un réservoir à eau sur le même emplacement. Dans le monde, il n'y a pas d'autre peuple que les Singhalais qui ait construit d'aussi grands *thūpas* pour les reliques du Bouddha. A côté des grands *thūpas* de Ceylan, le *thūpa* le plus important de l'Inde nommé « Sānchi

que, dans la cour de chaque monastère principal, fut construit un *thūpa*. Parfois, le cas était l'inverse lorsqu'un monastère principal fut construit près d'un grand *thūpa* ancien.

Les récits des Commentaires et des Chroniques des pays bouddhistes encourageaient largement le culte des *thūpas*¹⁶⁸. L'histoire et l'archéologie montrent que les souverains étaient très attirés par les reliques du Bouddha. Posséder des reliques était nécessaire pour revendiquer le droit à l'exercice du pouvoir royal¹⁶⁹. Ils construisirent

stūpa », n'est qu'un nain. En Birmanie, notamment à Pagan, les rois construisirent des milliers de petits *thūpas* (voir : G.H. LUCE, *Old Burma - Early Pagan*, New York, 2 vol. 1969). Ainsi, le *thūpa* fut un beau cadeau donné par le bouddhisme à l'architecture religieuse de nombreux pays d'Asie.

168. Les *thūpas* (skt. *stūpa*) n'étaient pas seulement des tumulus où se trouvaient des reliques corporelles. On a construit des *thūpas* pour déposer en sécurité des souvenirs concernant le Bouddha. Par exemple, le bol à aumône qu'il utilisait, ou une poignée de cheveux qu'il avait donnée à quelqu'un en guise de souvenir. À l'époque médiévale, les bouddhistes croyaient que, dans un *thūpa* nommé Cūlāmaṇi-cetiya, avaient été déposés les cheveux du Bouddha et que ce *thūpa* avait été construit par Sakka-Inda dans son état céleste, dit Tāvātimsa. Selon les bouddhistes de Birmanie, le *thūpa* Swedagon, qui se trouve à Rangoon a été bâti pour déposer les cheveux du Bouddha donnés aux deux commerçants Tapassu et Bhalluka, quelques semaines seulement après l'Éveil. Sur le sujet de *stūpa*, voir : M. BENISTI, *Contribution à l'étude du stupa bouddhique indien : les stupa mineurs de Bodh-Gaya et de Ratnagiri*, Paris, 1981 ; A. CUNNINGHAM, *The Stupa of Bharhut*, London, 1879, Reprinted, Varanasi, 1962 ; S. PARANAVITANA, *op. cit.*, Colombo, 1946 ; C. SIVARARAMAMURTI, *Le Stupa du Barabudur*, Publication du musée Guimet, Paris, 1961 ; A. FOUCHER and J. MARSHALL, *The Monuments of Sanchi*, 3 vol. Calcutta, 1940 ; P. MUS, *Barabudur*, tome 1 et 2, Imprimerie d'Extrême-Orient, Hanoi., 1935.

169. Les reliques étaient non seulement une protection mais aussi le symbole du pouvoir (cf. *Mahāvamsa*, XXV, 1). Le peuple obéissait au prince qui possédait des reliques corporelles du Bouddha. Les grands souverains comme Duṭṭhagāmaṇi Abhaya (Duṭṭhagemuṇu, 104-80 avant J.-C.) leur confèrent l'entière souveraineté sur le pays pendant sept jours en plaçant les reliques sur le trône (*Mahāvamsa*, XXXI, v. 111). Au passage, rappelons que la Chronique de Ceylan consacre douze chapitres (XII-XXIII), c'est-à-dire, 873 strophes, au roi Duṭṭhagāmaṇi qui a libéré le pays des envahisseurs sud-indiens avant de construire le Mahā-Thūpa (voir. E. LAMOTTE, *op. cit.*, pp. 397-400, 474). Pour le pays, un tel héros national était nécessaire, car le comportement de ces envahisseurs fut sauvage : ils détruisirent les *thūpas* et les autres lieux bouddhistes. La Chronique du pays les compara à des animaux sauvages (*Mahāvamsa*, XXV, v. 101-111). Cette Chronique fut traduite en Birmanie, en Thaïlande et au Cambodge, visiblement considérée comme une partie de l'histoire du bouddhisme, et aussi comme un bon exemple pour les souverains de tel ou tel pays. Il est révélateur que des peintures murales dans les temples anciens de Pagan (en Birmanie) représentaient les événements de l'histoire de Ceylan : l'arrivée des premiers missionnaires bouddhistes dans ce pays, mais aussi la victoire du roi Duṭṭhagāmaṇi sur les occupants sud-indiens (cf. G. H. LUCE, *op. cit.*, t. I, pp. 245-246, 273, 300).

des *thūpas* pour démontrer leur foi ! Quant aux bhikkhus, ils encourageaient les souverains à construire des *thūpas*¹⁷⁰.

Lorsque les rois construisaient des *thūpas* pour déposer des reliques, c'était évidemment une façon de répéter la revendication faite par les khattiyas pour obtenir des reliques au lendemain du *parinibbāna* du Bouddha. Les rois qui avaient entendu la récitation du MPS ne pouvaient pas oublier que le Bouddha était un des leurs et qu'il méritait un *thūpa* (*thūpāraha*) au même titre qu'un roi universel. En donnant de telles idées, les compilateurs du MPS, et aussi des autres textes, tentèrent de faire participer les rois à cette affaire religieuse qui est profitable du point de vue doctrinal et du point de vue matériel. Aussi, il est juste de dire, qu'à travers le culte des reliques, les compilateurs du MPS ont préparé la voie pour que le bouddhisme devienne non seulement une religion des peuples, mais aussi et avant tout celle des souverains.

Ce fait est très important, car l'adhésion des rois fut un facteur décisif dans l'expansion du bouddhisme durant les siècles suivants. Parfois sa survie même fut dans les mains des chefs politiques. Deux siècles après le *parinibbāna* du Bouddha, l'Empereur Asōka (268-233 avant J.-C.) a envoyé des missionnaires - laïcs et religieux - pour propager le message de *dhamma**. Tous les témoignages épigraphiques montrent que les missionnaires bouddhistes des écoles anciennes qui sont allés à Ceylan, au Gandhāra, au Cachemire ou ailleurs cherchaient le parrainage des rois¹⁷¹. Cette attitude n'était pas limitée à ces écoles. L'histoire du bouddhisme dans n'importe quel pays asiatique rend compte de la conversion des souverains à la Doctrine et montre à quel point le devenir de cette religion était lié à la famille royale de ces pays¹⁷².

170. Selon la Chronique, pour participer à la cérémonie du commencement des travaux de la construction du grand tumulus reliquaire nommé Mahā-Thūpa, des milliers de bhikkhus, appartenant aux diverses écoles, arrivèrent même de villes très lointaines : Rājagaha, Sāvatti, Vesālī, Kōsambi, Ujjeni, Pātaliputta, Cachemire, Pallavabhogga et Alasandā (Alexandrie ?) du pays des Yōnas (cf. *Mahāvamsa*, XXIX, 29-45). Nous ne sommes pas sûrs de l'exactitude d'un tel rapport. Pourtant, il est possible qu'au moins une dizaine de bhikkhus venus du sous-continent indien aient participé à cet événement.

171. G. FUSSMAN, *art. cit.*, pp. 17-51 ; V. SMITH, *Asoka, The Buddhist Emperor of India*, Oxford, 1979 ; R. LINGAT, *Royautés bouddhiques : Asoka / La fonction royale de Ceylan*, deux études éditées par G. FUSSMAN et E. MEYER, Paris, 1989.

172. Nous pouvons citer les cas suivants : au Japon, l'impératrice Suiko et son neveu, le régent Shōtoku Taishi ; en Chine, la dynastie des Tabghatch (Wei). Au Tibet, la conversion du

Lorsqu'ils se sont convertis, le devoir des souverains fut de tout faire pour protéger les reliques du Bouddha, et pour apporter une aide matérielle aux bhikkhus* afin de maintenir les monastères. Les rois étaient également des protecteurs du monachisme et ils ont parfois promulgué des règlements pour assurer l'harmonie entre les bhikkhus et même pour maintenir leur bonne conduite morale. A première vue, cette intervention des rois dans les affaires des bhikkhus paraît assez bizarre car, selon le Bouddha, comme le rapporte le MPS, c'est la Doctrine (*dhamma*) et la Discipline (*vinaya*) qui devaient gouverner les bhikkhus¹⁷³, et non pas une haute autorité individuelle, qu'elle soit religieuse ou séculière. Selon ce conseil, il est vrai que le bouddhisme devint un organisme anti-autoritaire, sans chef individuel¹⁷⁴. Il est vrai aussi que cette attitude a évité un organisme hiérarchisé. Hélas, ce système démocratique et admirable n'a pas toujours bien fonctionné, notamment dans le cas de la discipline des bhikkhus. Par exemple, lorsque la communauté des bhikkhus devint populaire parmi les gens et avant tout lorsque les rois devinrent généreux envers le monachisme bouddhique, des individus malhonnêtes y entrèrent pour profiter de la situation. Il était impossible de les renvoyer simplement par une décision démocratiquement prise par la communauté des bhikkhus. Durant les jugements, des divisions se produisirent entre les membres qui étaient en faveur des décisions et ceux qui étaient contre. Parfois, le groupe des usurpateurs était numériquement plus important. Dans ce cas, l'intervention d'un pouvoir séculier était nécessaire. Lorsque certains bhikkhus se comportaient mal et ne respectaient pas les décisions de leur communauté, ou lorsque d'autres commencèrent à mal interpréter la Doctrine et la Discipline, la communauté des bhikkhus fut incapable de surmonter ces difficultés sans l'aide d'un pouvoir séculier. C'est ainsi que l'Empereur Asōka a pris des mesures non seulement pour renvoyer

roi Srongsten Gampo ; en Haute Birmanie, la conversion du roi Anoratha, etc. A Ceylan, les missionnaires bouddhistes contactèrent directement le roi de l'île. Bien que la Chronique ne le dise pas, ils sont venus sur l'île comme une délégation envoyée par l'Empereur Asōka et le chef de cette délégation était le propre fils de ce dernier (*Mahāvamsa*, XIII, 8-10). Selon le Commentaire du *Vinaya*, l'Empereur Asōka envoya un message personnel au roi de Ceylan dans lequel il demanda à ce dernier de se convertir au bouddhisme. (*Samantapāsādikā*, I, 74).

173 . D. II, 62 ; M. III, 7-15 ; cf. *supra* p. 107.

174 . Sur ce sujet, une discussion qui avait eu lieu quelques mois après le *parinibbāna*, entre l'Āyasmanta Ānanda et Vassakāra, chef ministre du roi Ajātasattu, est rapportée dans le *Sampasādaniya-sutta* (M. III, 7-15). Cf. M. W., *Le Moine bouddhiste*, Paris, 1983, p. 164-165.

des usurpateurs, mais aussi pour assurer l'harmonie entre bhikkhus et le bon fonctionnement de leur communauté¹⁷⁵. Les souverains bouddhistes dans d'autres pays imitèrent également l'action d'Asōka¹⁷⁶.

175. Les trois édits de Kōsambi, Sāvathi et Sānchi, prouvent que l'Empereur Asōka a condamné des bhikkhus coupables de tentative de schisme à être défroqués. Voir. E. LAMOTTE, *op. cit.*, pp. 189-190. Selon les historiens, l'absence de rois pour protéger la communauté monastique fut, plus tard, une des causes de la disparition du bouddhisme de son pays natal.

176. En suivant l'exemple de l'Empereur Asōka, plusieurs souverains de Ceylan ont utilisé leur pouvoir pour purifier la Communauté des bhikkhus lorsque celle-ci devint impure à cause d'individus qui n'étaient pas convenables. H. BECHERT, *Buddhismus, Staat Gesellschaft in den Ländern des Theravada Buddhismus*, vol. I, Frankfurt and Berlin, 1966 ; N. RATNAPALA, *The Katikāvats : Laws of the Buddhist Order of Ceylon from the Twelfth Century to Eighteenth Century*, Munich, 1974. Le roi Dhammaceti (1472-1492) de Birmanie suivit également l'exemple de l'Empereur Asōka (cf. *Epigraphia birmanica*, III, 188, 219, 261). Dans les époques où les renonçants étaient sages et vertueux, ils étaient naturellement devenus objet de grand révérence de la part des dirigeants politiques de tel ou tel pays. Paradoxalement, à cause de cette admiration et de grande générosité des laïcs, de nombreux renonçants corrompus, et aussi des gens malhonnêtes étaient entrés dans la communauté des renonçants. Cela s'était produit en Inde ancienne à l'époque de l'Empereur Asōka. Cela s'était produit également à Ceylan au 1^{er} siècle avant J.-C., lorsque le roi Duttthagāmaṇi (cf. *supra* note 169) a éprouvé une grande vénération à l'égard de la communauté monastique. La situation dégénéra rapidement à tel point que son successeur se plaignait en disant qu'il n'y avait pas un seul moine vertueux à respecter, sauf ceux qui vivaient dans les résidences forestières. En Birmanie, notamment à Pagan, avant l'arrivée du Theravāda, il y avait des « moines bouddhistes » tantrayāniques appelés *ari* qui enseignaient à leurs adeptes laïcs que chaque jeune mariée devait passer sa première nuit dans le monastère (cf. Nihar Ranjan RAY, *The Sanskrit Buddhism in Burma*, Amsterdam, 1936 [réimpression : Rangoon, 1982], pp. 65-66 ; *Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*, Tr. Pe MOUNG TIN & G. H. LUCE, 1923, p. 71 ; Ch. DUROISELLE, "The Ari of Burma and Tantric Buddhism" in *Annual Report of Archaeological Survey of India*, 1915-16, pp. 79-93). Dans un passé récent, toujours en Birmanie, sous le gouvernement de U Nu en 1953, les bhikkhus devinrent une classe privilégiée très respectée. Rapidement, la situation morale de nombreux bhikkhus se dégrada, et ceux-ci étaient très agressifs même à l'égard des journaux qui commencent à les critiquer. Ces bhikkhus anachiques provoquèrent de grands désordres, avant que la junta militaire n'arrive au pouvoir. A Ceylan, en 1956, l'année du 2500^{ème} anniversaire du *parinibbāna*, sous le grand enthousiasme religieux, les bhikkhus devinrent l'objet de vénération et reçurent des aides matérielles énormes de la part du gouvernement et du peuple. Ils étaient devenus une classe privilégiée et rapidement le nombre des usurpateurs et des bhikkhus corrompus augmenta. En 1959, un groupe de « bhikkhus » riches fut impliqué dans l'assassinat du Premier Ministre S.W.R.D. Bandaranaike (1956-1959). N'oublions pas qu'avant l'invasion abominable des Chinois, les religieux bouddhistes étaient les chefs féodaux au Tibet, dans un système où se trouvaient des lamas riches et des lamas pauvres. Les dirigeants politiques du Tibet qui étaient aussi dirigeants religieux n'ont pas fait grand chose pour le développement économique du peuple entouré de montagnes de mythologie. Tous ces exemples montrent que dans n'importe quelle religion ou tradition lorsque les renonçants sortent de leur vie de renoncement, ils tombent dans un état beaucoup plus bas que celui des laïcs. Ils tentent de s'emparer du pouvoir politique et de posséder la richesse par tous les moyens possibles et font beaucoup d'erreurs en profitant de leur situation et en se cachant sous les vêtements monastiques. En Thaïlande, par la loi du gouvernement, il est interdit aux bhikkhus de s'engager dans les activités en dehors de la vie monastique, notamment d'intervenir dans des activités politiques. Par contre, le gouvernement thaï donne beaucoup de facilités (soins médicaux

L'ensemble de ces exemples justifie la clairvoyance des compilateurs du MPS qui ont bien voulu faire participer les futurs rois dans divers aspects du bouddhisme, en leur rappelant que le Bouddha était un des leurs¹⁷⁷. Enfin, n'oublions pas le fait que le MPS débute par une discussion entre le Bouddha et Vassakāra, conseiller principal du roi des Magadhans, et qu'il s'agit d'un entretien dans lequel le Bouddha parle indirectement des raisons qui fondent l'absence de décadence chez les dirigeants politiques du pays des Vajjins : une instruction indirecte pour les futurs rois bouddhistes qui prêteront sûrement l'oreille au MPS.

(E) Des miracles et des phénomènes surnaturels mentionnés dans le MPS

Si l'un ou l'autre texte affirme que le Bouddha a effectué tel ou tel miracle, nous ne pouvons pas prouver qu'il ne l'a pas fait. De même si un critique soutient que le Bouddha ne l'a pas fait, nous ne pouvons pas prouver le contraire. Personne ne sait ce qui s'est passé il y a vingt-cinq siècles. Cependant, il est juste de penser que, tout comme n'importe quelle personne qui a développé parfaitement des capacités mentales, le Bouddha avait une puissance surnaturelle, c'est-à-dire une capacité à faire des miracles. Savoir si le Bouddha l'a utilisée ou non est une autre question. Bien entendu, il est difficile d'imaginer que le Bouddha, en tant que personne qui était le modèle parfait même de la modestie et l'exemple impeccable même du renoncement, a tenté d'impressionner les gens en révélant ses capacités prodigieuses, ou bien qu'il avait le souci de se vanter de ses propres capacités ou de se présenter devant la foule en tant qu'illusionniste¹⁷⁸.

gratuits, transport gratuits, etc.) aux moines afin qu'ils puissent mener à bien leur vie monastique.

177. Certains souverains considéraient le Bouddha comme un parent. Par exemple, les Commentaires pâlis mentionnent un incident où le roi Dutthagāmaṇi Abhaya (Dutugemuṇu), le plus grand héros national de Ceylan, parlait du Bouddha en termes de « mon grand père » (*ayyaka*). - DA., II, 640 ; tandis que la Chronique de Ceylan a fait un lien direct entre la dynastie singhalaise et les Sākya de Kapilavatthu. - *Mahāvamsa*, VII, 18-28. Ainsi, le roi Dutthagāmaṇi était un descendant direct d'un oncle paternel du Bouddha, Amitōdhana Sākya. Quoi qu'il en soit de la vérité historique et généalogique d'une telle parenté, pour nous, l'important est cette opinion générale répandue à l'époque où la Chronique a été rédigée. Cela montre également que l'auteur de la Chronique avait la même opinion sur la dynastie singhalaise.

178. Le *Vinaya* (II, 112) rapporte une sévère critique du Bouddha à l'égard d'un disciple qui a démontré sa capacité miraculeuse devant la foule. Cf. M.W., *op. cit.*, Paris, 1983, p. 74.

En tout cas, dans les textes canoniques pālis, les miracles sont beaucoup moins nombreux que dans les textes bouddhiques sanskrits ou chinois¹⁷⁹.

Le MPS parle-t-il des miracles effectués par le Bouddha ? Oui, à une seule occasion. En partant de Pāṭali-gāma, le Bouddha a traversé la rivière, mais sans bateau¹⁸⁰. Toutefois, le texte ne dit pas que le Bouddha s'est promené à pied sur l'eau. Il avait la capacité de disparaître et d'apparaître. Le texte dit que, lorsque les gens cherchaient des moyens pour traverser la rivière, le Bouddha avec son groupe apparut sur l'autre rive. D'ailleurs, ce fut le seul miracle que le Bouddha ait effectué tout au long de son voyage depuis Rājagaha jusqu'à Kusinārā.

Evidemment, de tels prodiges furent utiles aux compilateurs des textes pour magnifier certains événements afin de casser la monotonie de leurs narrations. En outre, ce sont des embellissements qui ont donné à l'auditeur (et plus tard au lecteur) une « saveur de merveille¹⁸¹ », voire un divertissement. D'ailleurs, le fait de traverser la rivière sans bateau était une anecdote plutôt emblématique, car c'était l'occasion de rappeler que, si le Bouddha était allé sur l'autre rive, ce n'était pas en bateau, mais par le résultat de ses pratiques consistant en la maîtrise des sens (*sīla*), la concentration mentale (*samādhi*) et la sagesse (*paññā*). En effet, des mots comme *pāratīra* (l'autre rive), *kulla* (radeau), *pāragata* (celui qui est arrivé à l'autre rive), *ōgha* (l'inondation), *ōghatip̄ṇa* (celui qui a traversé l'inondation), *tarānatthāya* (pour traverser), etc., sont employés dans de nombreux textes canoniques comme des métaphores. En l'occurrence,

179 . Le corpus canonique pāli mentionne très peu de miracles par rapport à l'immense quantité de prodiges rapportés dans les textes canoniques des écoles tardives. Les Theravādins pensaient peut-être qu'il est inutile de mentionner les miracles dans les textes canoniques. En revanche, ils les ont cités dans leurs commentaires pour que de telles histoires soient utiles à la piété populaire. Ainsi, les Commentaires pālis relatent les miracles aussi largement que les textes sanskrits tardifs comme le *Lalitavistara*. Pour les prédicateurs, ces récits concernant les miracles étaient très utiles pour émerveiller les auditeurs venus aux monastères pour écouter la Doctrine, dans les jours d'*Upōsatha** et à l'époque médiévale, telle prédication durait la nuit entière.

180 . Cf. *supra* p. 39.

181 . « Les récits de merveilles » (*abbhuta-dhamma*) furent considérés comme une des neuf sections de l'enseignement du Maître Cf. *supra* p. 141, note 42. En outre, la « saveur de merveille » (*adbhuta rasa*) fut une des neuf « saveurs » de l'art dramatique (*nava-nātya-rasa*) et de la littérature classique sanskrite.

l'autre rive signifie le *nibbāna*¹⁸². Le sens exprimé dans les vers de la fin de l'anecdote en question du MPS est lui-même révélateur :

« Ceux qui traversent
le [grand] courant de la "soif"*
ayant bâti un pont [dit "Noble Voie"],
évitant des mares, arrivent au *nibbāna**.

Tandis que les gens fabriquent des radeaux,
pour traverser ce petit cours d'eau,
les sages, ayant déjà traversé
le grand courant de la soif,
ont traversé facilement ce petit fleuve¹⁸³. »

Bien que le MPS n'attribue pas plusieurs miracles au Bouddha, il présente quelques cas extraordinaires pour montrer les capacités intérieures de cet homme exceptionnel : premièrement, étant gravement malade durant son séjour au village *Beḷuva-gāma*, le Bouddha a pu réprimer sa maladie par détermination¹⁸⁴. Deuxièmement, le MPS affirme que le Bouddha avait la capacité de demeurer dans le haut recueillement dit *animitta cetō samādhi*, dans lequel on est en dehors de tous signes indicatifs, et qu'il a pu ainsi demeurer dans ce recueillement afin d'éviter toute douleur physique¹⁸⁵. Le troisième facteur est qu'il avait la capacité de décider préalablement la date de la fin de sa vie¹⁸⁶. Quatrièmement, s'il l'avait voulu, il aurait pu vivre complètement la durée maximale de la vie ou une partie de celle-ci¹⁸⁷. Le cinquième facteur est que le Bouddha avait la capacité d'entrer et de demeurer dans les divers *jhānas** et recueils*, même au dernier moment de sa vie¹⁸⁸. Ce fait qui démontre qu'il était capable de maîtriser les phénomènes mentaux et physiques et que cette maîtrise était parfaite. Par conséquent, il n'y eut pas pour le Bouddha d'agonie caractérisée par un affaiblissement de la circulation et une irrigation cérébrale insuffisante, ou des insuffisances respiratoires, ou encore une diminution du fonctionnement de la faculté mentale.

182 . Cf. M. I, 134-135 ; S. IV, 174-175.

183 . Cf. *supra* p. 39.

184 . Cf. *supra* p. 50.

185 . Cf. *supra* p. 51.

186 . Cf. *supra* pp. 50, 57.

187 . Cf. *supra* p. 53.

188 . Cf. *supra* pp. 110-111.

La capacité du Bouddha à vivre complètement la durée maximale de sa vie ou bien une partie de celle-ci retient notre attention. Personne ne pouvait le tuer parce qu'il était totalement maître de sa vie et de la durée de celle-ci¹⁸⁹. Sur ce point, la parole attribuée au Bouddha est la suivante : « Ô Ānanda, si quelqu'un a développé les quatre bases de puissance surnaturelle¹⁹⁰, s'il les a bien développées, s'il les a prises comme véhicule, s'il les a prises comme terrain, s'il les a bien pratiquées, s'il les a bien employées, s'il les a bien appliquées, alors, s'il veut, il est capable de vivre pendant le *kappa* ou bien pendant une partie du *kappa*. Quant au Tathāgata, ô Ānanda, il a développé ces quatre bases de puissance surnaturelle, il les a bien développées, il les a prises comme véhicule, il les a prises comme terrain, il les a pratiquées, il les a bien employées et il les a bien appliquées. Alors, s'il veut, il est capable de vivre pendant le *kappa*, ou bien pendant une partie du *kappa*. »

Que signifie le mot *kappa* ? Dans les textes canoniques, la connotation de ce terme varie selon le contexte. En tant que nom, il signifie : pratique, règle, manière de faire ou manière d'être, âge de vie, âge du monde, ère cosmique. En tant qu'adjectif, *kappa* signifie : convenable, préparé, arrangé, apte à, etc.¹⁹¹. Dans l'usage général, il est vrai, le terme *kappa* désigne une ère cosmique, c'est-à-dire une durée de plusieurs millions d'années. Pourtant, dans le dialogue entre le Bouddha et Ānanda, il n'était pas question de ce sens. Les compilateurs du MPS n'étaient pas naïfs au point de penser qu'un corps humain, même celui du Bouddha, pouvait se maintenir pendant plusieurs millions d'années ! D'ailleurs, une telle idée serait en pleine contradiction avec les théories fondamentales même de l'enseignement du Bouddha dont nous avons parlé plus haut. Pourtant, pour élaborer les moyens nécessaires à de longues discussions, certains savants traduisent volontiers le terme *kappa* par ère cosmique, probablement en se situant largement par rapport aux traductions chinoises du MPS.

189. Selon les explications canoniques et post-canoniques, personne ne peut tuer un Bouddha parce qu'il est totalement maître de sa vie et de la durée de celle-ci.

190. Cf. *supra* p. 39, note 31.

191. On peut citer aussi d'autres expressions comme *kaggavisāna-kappa* (vivre comme un rhinocéros - Sn. vv. 34-74), *siṅgalōṇa-kappa* (le fait d'amener du sel dans une corne - Vin. II, 306), *kappa bindu* (un point désignant la conformité aux règles disciplinaires - Vin. IV, 120), etc.

Il est possible que certaines écoles bouddhiques, en Inde ou en Chine, qui ont voulu attribuer au Bouddha divers pouvoirs extraordinaires, ou bien ceux qui ont voulu présenter les choses ainsi afin d'émerveiller les auditeurs crédules, aient tenté de traduire le terme *kappa* par ère cosmique. Cependant, ce n'était pas du tout la position des bouddhistes qui suivent les textes pālis. Par exemple, le commentaire ancien¹⁹² du *Dīgha-nikāya* dit clairement que ce n'était qu'un *āyu-kappa*, c'est-à-dire une durée complète d'une vie humaine¹⁹³ : cent-vingt ans. Cette définition représente l'idée qui fut gardée par les Theravādins dans leur tradition. Certains érudits pensent que l'interprétation du Commentaire est tardive. Imaginons qu'il s'agisse d'une nouvelle interprétation. Les questions se posent alors : pour quelle raison le Commentaire apportait-il une explication si nouvelle ? L'époque à laquelle ces Commentaires ont été définitivement transcrits (c'est-à-dire, au V^e siècle), était-elle si scientifique et progressiste pour permettre de réinterpréter le mot ancien *kappa* ? Est-il possible de donner une telle explication précipitamment, malgré l'idée acceptée jusqu'alors ? A mon avis, puisque nous ne tenons compte ici que de la version pālie du MPS, nous devons prendre en considération le sens donné au terme *kappa* dans le Commentaire, car celui-ci mentionne l'idée acceptée dès le commencement par le bouddhisme de la tradition pālie sur ce sujet¹⁹⁴.

Bien que le MPS et son commentaire affirment la capacité du Bouddha à vivre complètement la durée maximale de la vie ou bien à choisir de rester pendant une partie de celle-ci, cela ne signifie pas que le Bouddha ait été le seul dans ce cas. Au contraire, le MPS dit clairement que n'importe quelle personne qui a bien développé les quatre bases de puissance surnaturelle*, si elle le désire, peut rester la durée complète de la vie ou d'une partie de celle-ci. Autrement dit,

192. Ce commentaire intitulé *Manōrathapūraṇī* a été définitivement transcrit en pāli au V^e siècle après J.-C. Cf. *supra* p. 133, note 27.

193. « *Etha ca kappan' ti āyu-kappaṃ. Tasmin tasmin kāle yaṃ manussānaṃ āyuppamāṇaṃ hōi taṃ paripuṇṇaṃ karontō. Tittṭheyya kappāvasesan vā ti : Appaṃ vā bhīyyō tī, vutta-vassa-satātō atirekaṃ vā.* » DA. II, 554 ; cf. D. I, 103. Ainsi, le commentateur affirme que la durée de la vie varie selon les époques.

194. Dans le *Milinda-pañha* pāli se trouve aussi la même explication. Le fait que le *Milinda-pañha* pāli soit une traduction relativement tardive ou le fait que les versions chinoises du *Milinda-pañha* ne disent rien sur le mot *kappa*, n'est pas une raison suffisante pour rejeter l'explication du Commentaire du *Dīgha-nikāya*.

c'est une question de maîtrise de soi-même. Cette capacité extraordinaire correspond donc à un seul critère : le développement des quatre bases de puissance surnaturelle. Or, dans les textes bouddhiques, le développement de ces bases de puissance surnaturelle n'est jamais considéré comme le monopole des bouddhistes !

Bien que le Bouddha ait la capacité de vivre pendant la durée entière de la vie d'un être humain, il n'a pas voulu aller jusqu'à la fin. Ainsi, selon le MPS, il rejeta la composition vitale (*āyu saṅkhāra*)¹⁹⁵ et décida d'atteindre le *parinibbāna* dans un délai de trois mois. C'est effectivement ce qu'il fit. Justement, le dernier jour, il avait pris un repas peu commun et, l'après-midi, il tomba gravement malade. Certains savants tentent de dire que, si le Bouddha a terminé sa vie ce jour-là, c'est à cause de cette maladie. Un auteur a écrit imprudemment : « Il est mort à l'âge de quatre-vingts ans, d'une intoxication alimentaire.¹⁹⁶ » Si nous acceptons qu'il ait atteint le *parinibbāna* à cause de ce repas, nous devons alors rejeter une grande partie de l'événement principal, notamment l'abandon par le Bouddha de la composition vitale, après avoir décidé d'atteindre le *parinibbāna* dans un délai de trois mois. Si nous acceptons qu'il ait atteint le *parinibbāna* au bout de trois mois comme il l'avait décidé, nous devons alors rejeter le fait que ce repas fut la cause de sa disparition. Ce jour là, après midi, il est vrai, il est tombé malade. Probablement, l'était-il déjà. Rappelons que sa santé s'était détériorée depuis trois mois. Depuis trois mois déjà, Ānanda pleurait au sujet de la disparition fixée par le Bouddha. Le repas était donc un accident de parcours. Comme André Bateau l'a noté correctement, et aussi selon le Commentaire du *Dīgha-nikāya*, il n'y a pas de relation entre la maladie du Bouddha et le repas du dernier jour¹⁹⁷. Il n'y a pas non plus de relation entre son dernier repas et son *parinibbāna*. Autrement dit, si le Bouddha atteint le *parinibbāna* ce jour-là, ce n'est pas parce qu'il avait pris un repas peu commun, ni parce qu'il était malade, mais parce qu'il l'avait déjà fixé trois mois auparavant. Si le repas était la cause de la fin de la vie du Bouddha, il n'y aurait pas, dans le MPS,

195 . la composition vitale : le facteur qui assure la durée de vie.

196 . H. KÜNG, *Le Christianisme et les religions du monde*, Paris, 1986, p. 446.

197 . Sur ce point le commentaire du *Dīgha-nikāya* est catégorique : le Bouddha était malade, mais ce n'était pas parce qu'il avait mangé ce repas (*na pana bhutta-paccayena*) - DA, II, 568 ; Voir. A. BATEAU, "La nourriture offerte au Buddha lors de son dernier repas" in *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968, pp. 61-71.

un remerciement aussi élogieux pour le don de Cunda Kammāraputta.

Toutefois, le MPS affirme que le repas n'était pas normal. Est-ce que ce plat était pourri¹⁹⁸ ? Ou bien était-il empoisonné ? Le Commentaire du *Dīgha-nikāya* rapporte que les divinités, avec beaucoup de bonne volonté, avaient versé la valeur nutritive divine dans cette nourriture ce qui l'a rendue indigeste pour les êtres humains sauf pour le Bouddha. Par une telle interprétation, est-ce que le Commentaire tentait d'éviter une accusation éventuelle contre X, pour attenter à la vie du Bouddha ? Est-ce que le Bouddha était si imprudent de manger n'importe quoi ? Imaginons que quelqu'un ait mis le poison dans le plat préparé par Cunda Kammāraputta. Même si c'était le cas, lorsqu'on l'a servi, le Bouddha n'aurait pu le refuser, car, en qualité d'un être qui a déraciné les souillures mentales, sa situation était comparable à un nourrisson innocent qui mange et boit ce qu'on lui a donné. En outre, dans cette phase de vie notamment, le Bouddha n'aurait pas eu une raison de refuser un repas même très néfaste, car, selon sa propre décision, qu'il avait prise trois mois auparavant, il savait que c'était son dernier repas. Même si ce repas était très bon, cela n'aurait rien changé. D'ailleurs, étant invité à ce repas, peut-être le Bouddha n'aurait pu laisser frustrer le donateur en disant que personne ne pouvait manger cette nourriture à cause de sa qualité anormale. Au moins pour satisfaire son hôte, peut-être le Bouddha aurait-il dû le manger¹⁹⁹. Toutefois, il était conscient de la qualité indigeste du plat et c'est pourquoi il a conseillé au donateur de ne pas en servir aux autres. Rappelons que le Bouddha a demandé à Cunda Kammāraputta d'enterrer le reste de cette nourriture²⁰⁰. Enfin, le pieux donateur aurait pu se dire en se frottant les mains : « Il est dommage que les autres n'aient pas mangé ce que j'ai préparé. Mais quand même le Bienheureux l'a mangé. c'est l'essentiel ». Si tout en sachant que c'était mortel, le Bouddha a mangé cette nourriture, alors cela montre à quel point le Bouddha était altruiste. Car sans permettre à quiconque de manger, mais ayant mangé lui-même une chose si

198. Il est difficile de croire qu'un homme riche tel que Cunda Kammāraputta avait servi quelque chose de pourri à ses honorables invités.

199. Un Bouddha accepte et mange ce qu'on lui a donné non pas uniquement pour subvenir à ses propres besoins, mais surtout par compassion à l'égard du donateur, car, celui-ci aura de nombreux résultats karmiques bénéfiques à cause du grand contentement né du don.

200. Cf. *supra* p. 82.

néfastes, seulement par courtoisie à l'égard du donateur, pour faire plaisir au donateur et par compassion à l'égard du donateur, il a sacrifié sa propre vie tout en épargnant la vie des autres. Or toutes ces hypothèses ne sont valables que si le repas servi par Cunda Kammaputta était la cause de la fin de vie du Bouddha. Cependant, comme nous l'avons noté plus haut, selon le Commentaire du *Dīgha-nikāya*, bien que le repas n'ait pas été normal, cette nourriture ne fut pas la cause du *parinibbāna* du Bouddha. En outre, selon la parole qu'il avait exprimée quelques heures avant la disparition, le repas de Cunda avait même valeur méritoire que le repas de la jeune paysanne offert au jour de l'Éveil.

Toujours, pour l'argumentation, imaginons que le repas ait été mortel. Dans ce cas-là, la disparition du Bouddha aurait eu lieu à Pāvā, juste après le repas. Mais, après déjeuner, le Bouddha était parti de Pāvā à Kusinārā. Bien que très fatigué pendant le voyage, à un moment donné, il a entamé une longue discussion avec Pukkusa Mallaputta. Avant cette discussion, une seule fois, il eut besoin de boire. Ensuite, il n'a plus demandé d'eau.²⁰¹ A la fin de l'après-midi, il était presque en bonne santé. Il s'était même baigné dans la rivière Kukutthā, près de Kusinārā (Sans doute l'eau de la rivière n'était pas chaude à ce moment-là)²⁰². Après avoir fait une courte sieste, il était allé au bois des Sālas sans aucune difficulté et sans l'aide de personne. Jusqu'au dernier moment, il fut très attentif et conscient. Nous avons vu, dans le MPS, comment le Bouddha entra dans divers *jhānas** et recueils* juste avant d'atteindre le *parinibbāna*²⁰³. Il est inutile de rappeler que, sans une maîtrise extraordinaire de soi-même et sans la possession d'une capacité mentale et physique forte et saine, personne ne peut se comporter ainsi.

La décision préalable d'achever son existence après trois mois, et le *parinibbāna* qui eut lieu au temps voulu et prévu, sont deux éléments importants de cet incident. Inévitablement, la question se pose : le *parinibbāna* du Bouddha était-il un suicide ? A mon avis, pour

201 . Cela signifie qu'il n'avait pas une crise de dysenterie persistante ni une intoxication alimentaire aiguë.

202 . Vraisemblablement, c'était l'hiver. Le Bouddha est arrivé à Pāvā et Kusinārā après la saison des pluies. Le MPS dit qu'il y avait des fleurs dans les deux arbres sālas, bien que ce soit hors saison (cf. *supra* p. 91). Cela signifie que le printemps n'était pas encore arrivé.

203 . Cf. *supra* pp. 110-111.

désigner la décision du Bouddha, nous ne pouvons utiliser le terme *suicide* pour une raison très simple et doctrinale : chez un Bouddha ne se produit pas de tendance suicidaire. Pourquoi ? Parce que le Bouddha est dépourvu du triple désir : la « soif » sensuelle (*kāma taṇhā*), la « soif » de l'existence (*bhava taṇhā*) et la « soif » de non existence (*vibhava taṇhā*). Il en était dépourvu « par la destruction complète, par l'extinction, par l'abandon et le renoncement »²⁰⁴. D'ailleurs, la fin de l'existence est une cessation complète sans reste des substrats (*anupādisesa parinibbāna*) d'un être qui a lui-même déjà atteint la cessation complète avec reste des substrats de la vie (*sōpādisesa parinibbāna*²⁰⁵). En outre, puisqu'il n'a plus aucun attachement (*upādāna*) concernant les agrégats (*khandhā*), arrêter l'existence ne constituait pas pour le Bouddha un déplacement, mais tout simplement un point final, selon la terminologie bouddhique, une cessation complète.

A travers le MPS, nous pouvons voir que le Bouddha avait trois raisons pour décider de le faire. Premièrement, du point de vue doctrinal, il a constaté qu'il n'y avait pas de nécessité à persister à expliquer davantage la Doctrine, puisqu'il parlait depuis quarante-cinq ans pour que les gens la comprennent bien. Deuxièmement, quant aux auditeurs, il y avait des gens qui avaient suffisamment entendu et compris sa Doctrine. Pour le Bouddha, il n'y avait donc plus de raison de chercher des auditeurs. Troisièmement, du point de vue physique, il a trouvé qu'il était âgé et malade. Il n'y avait pas de nécessité à se battre pour maintenir le corps à la seule fin de vivre. Si

204 . De toute façon, dans le bouddhisme, le suicide n'est pas considéré comme un crime religieux ou social si quelqu'un termine sa vie dans un état mental sans avidité (*alōbha*), sans haine (*adōsa*) et sans égarement (*amōha*). Dans une telle action, le bouddhisme ne voit pas nécessairement une faute. Mais la question est de savoir si un individu ordinaire, qui n'a pas maîtrisé sa pensée, qui a habituellement des tendances liées à l'avidité, à l'illusion et qui a un tempérament coléreux, qui n'est pas dépourvu de la « soif » de l'existence et la non-existence, peut se suicider dans un état mental sain. A cette question, la réponse bouddhiste est négative. Sur ce point l'attitude du jainisme est très proche de celle du bouddhisme (Voir C. CAILLAT, "Fasting unto death according to the Jaina Tradition", in *Acta Orientalia*, 38, 1977, pp. 43-66). Cependant, contrairement au jainisme, le bouddhisme n'a pas prescrit un suicide pieux ni un jeûne en tant que moyen de se suicider religieusement. Notons au passage que dans le monachisme bouddhique, il est interdit catégoriquement aux bhikkhus (et aux bhikkhunīs) d'encourager verbalement ou d'aider matériellement quelqu'un à se suicider. S'il y a un suicide à cause d'un encouragement ou d'une aide d'un bhikkhu (ou d'une bhikkhunī), celui-ci (ou celle-ci) devient *ipso-facto* un non bhikkhu (une non bhikkhunī). Dès lors, il (ou elle) n'a plus le droit de rester dans la communauté des bhikkhus (ou des bhikkhunīs).

205 . Voir : **Parinibbāna** dans le Glossaire

sa présence s'était avérée d'une utilité éminente, il aurait pu envisager de rester. Si quelqu'un lui avait demandé de demeurer pour une raison valable, il aurait pu y réfléchir avant de prendre une décision. Puisqu'il n'y avait personne pour le lui demander, il a décidé d'interrompre le voyage. Les compilateurs du MPS voulaient montrer métaphoriquement, en utilisant le concept de Māra, comment le Bouddha avait pris sa décision, notamment à la suite de la dégradation de sa condition physique, pendant son séjour à Beḷuva-gāma. Le Bouddha a fait connaître à son entourage sa décision irrévocable. Ainsi, sa disparition n'était pas un incident discret, obscur, brusque ou inattendu, mais un événement ouvert, direct, public et prévu. Tous ceux qui l'accompagnèrent depuis Beḷuva-gāma pendant les trois mois suivants purent compter ses jours. Nous pouvons imaginer le chagrin d'Ānanda pendant ces trois mois face à face avec le Maître, qui n'était plus là que pour quelques jours encore.

Toutefois, les compilateurs du MPS n'ont pas voulu relater la disparition du Bouddha sans mentionner quelques phénomènes extraordinaires : lorsque le Bouddha a abandonné les compositions vitales (*āyu saṅkhāra*), la terre a tremblé violemment²⁰⁶ ; lorsque le Bouddha était couché entre deux arbres Sālas jumeaux, ceux-ci commencèrent à déverser des fleurs sur lui pour l'honorer²⁰⁷ ; en plus, des fleurs divines appelées *mandāravas* tombèrent du ciel sur son corps ; des musiques divines retentirent dans le ciel ; enfin, lorsque le Bouddha atteignit le *parinibbāna*, la terre trembla violemment à nouveau²⁰⁸.

L'auditeur (ou le lecteur) du MPS avait toute liberté d'accepter ou de rejeter ces prodiges, car ceux-ci n'étaient pas des éléments indispensables à l'événement principal, ni à la doctrine de l'homme disparu. Quant à nous, nous devons rendre compte tout simplement que c'est de cette façon que les compilateurs ont voulu broser la disparition du Bouddha. Bien entendu, à travers certaines anecdotes, ils ont trouvé l'occasion de rappeler quelques idées doctrinalement importantes. Par exemple, lorsque deux arbres Sālas jumeaux versaient des fleurs sur son corps, lorsque des musiques divines étaient jouées et que des hymnes divins retentissaient dans le ciel pour

206 . Cf. *supra* p. 57.

207 . Cf. *supra* p. 91.

208 . Cf. *supra* p. 111.

l'honorer, le Bouddha dit : « Ce n'est pas de cette façon que le Tathāgata doit être respecté, vénéré, révééré. Ce n'est pas de cette façon qu'on doit lui rendre hommage, ni qu'on doit l'estimer. [En revanche] si un bhikkhu, ou une bhikkhuni, ou un disciple laïc homme ou femme, étant dans la voie de la Doctrine, (...) vit en la suivant, c'est lui qui respecte et vénère le Tathāgata(...) ». Présentant les choses de cette façon, les compilateurs du MPS pouvaient contenter tous les auditeurs : ceux qui voulaient être ravis simplement par des phénomènes surnaturels et ceux qui voulaient aller au plus profond de la Doctrine.

L'autre phénomène surnaturel inscrit dans le MPS est la participation des divinités au derniers instants. Pendant le voyage du Bouddha depuis Rājagaha jusqu'à Kusinārā, un trajet long (plus que 450 kilomètres), même lorsque le Bouddha était très fatigué, il n'y eut aucune intervention des dieux. Nulle part, dans le MPS, le Bouddha ne parle avec une divinité quelconque, sauf avec Māra, dont nous venons de parler ²⁰⁹.

Mais tout change juste avant le *parinibbāna*, lorsque le Bouddha était couché entre deux arbres Sālas jumeaux. D'innombrables divinités fidèles au Bouddha étaient là réunies pour le voir pour la dernière fois, certaines parmi elles en pleuraient. Dès que le Bouddha atteignit le *parinibbāna*, Brahmā et Sakka exprimèrent leurs sentiments profonds. Ce sont les divinités qui ont décidé l'itinéraire du cortège funèbre à travers la ville de Kusinārā ; dans ce cortège, il y eut des danses divines, des hymnes divins, des musiques divines, des fleurs divines et des parfums divins. Les dieux révéraient, vénéraient, honoraient le corps du Bouddha. Lorsque le cortège funéraire passa à travers la ville, celle-ci fut remplie par un torrent de fleurs *mandāravas* tombées du ciel. Enfin, ce sont les divinités qui ont retardé l'embrasement du bûcher funéraire pour que l'Āyasmanta Mahā-Kassapa puisse s'y présenter, afin de rendre hommage aux pieds du Bouddha. Dès qu'il eut rendu hommage, le bûcher s'enflamma spontanément. Probablement, cela aussi était-il une œuvre des divinités ! Le MPS s'achève par l'évocation des reliques du

209 . Cf. *supra* p. 56, note 70 ; Dans ce cas-là, l'attitude du Commentaire du *Dīgha-nikāya* est plus libérale que celle du MPS. Par exemple, le Commentaire parle de service rendu par Sakka lorsque le Bouddha était malade au dernier jour.

Bouddha se trouvant dans les cieux où elles sont honorées non seulement par les dieux mais aussi par leur souverain, Sakka²¹⁰.

De toute façon, le MPS n'est pas le seul texte où l'intervention des divinités est rapportée. A l'époque où les textes canoniques ont été définitivement rédigés, le Bouddha est considéré comme le Maître, non seulement des êtres humains, mais aussi des dieux (*sattḥā devamanussānam*)²¹¹ et des Brahmās²¹². De nombreux passages canoniques rapportent des incidents où les divinités sont venues pour s'entretenir avec le Bouddha²¹³. Notamment les textes tels que le *Mahā-Samaya-sutta* (D. II, 253-262), le *Dhajagga-sutta* (S. I, 218-224), etc., montrent quelle était la place donnée par le bouddhisme aux dieux issus de la croyance populaire.

Désormais, pour les compilateurs des textes canoniques, il est impensable, lorsque le Bouddha va atteindre le *parinibbāna*, que les dieux ne soient pas là. A mon avis, en présentant les choses ainsi, les compilateurs des textes canoniques en général, et les narrateurs du MPS en particulier, ont voulu atteindre deux objectifs : le premier est de placer le Bouddha au-dessus de tous les dieux et des Brahmās. Ils ont voulu dire que la position d'un Eveillé parfait est supérieure à celle des dieux²¹⁴. Le deuxième objectif est de prendre une position diamétralement opposée aux idées brahmaniques. C'est-à-dire lorsque le MPS dit que Sakka et Brahmā et, bien d'autres divinités, ont assisté aux funérailles du Bouddha, une telle affirmation doit être comprise par rapport à l'attitude brahmanique selon laquelle une mort humaine est une occasion rituellement impure qu'aucune divinité ne peut supporter. Cependant, le bouddhisme enseigna à ses adeptes que la position d'un Bouddha était sublime à tel point que même son corps a été vénéré par les grands dieux.

210. Sakka, roi des dieux (*sakkō devānamindō*). Cf. *supra* p. 112.

211. D. I, 87, 11, 127-128, 235 ; M. I, 37, 290, 344, 401, 412, 502 ; II, 130, etc.

212. Cf. le *Brahma-samyutta* du *Samyutta-nikāya*.

213. Cf. le *Devatā-samyutta* du *Samyutta-nikāya*.

214. Déjà dans de nombreux textes canoniques la supériorité du Bouddha est citée (cf. *supra* p. 44, note 40). Cela ne signifie pas que les compilateurs de ces textes aient voulu diviniser le Bouddha, mais tout simplement qu'ils aient voulu dire que lorsqu'un être humain atteint l'état d'Eveillé parfait, il est supérieur à tous les dieux et Brahmās. Ainsi, dans cette nouvelle religion, ce ne sont pas les dieux et les Brahmās qui prennent la primauté, mais les êtres qui ont éliminé les souillures mentales tout en arrivant à la compréhension vécue.

Par ces éléments surnaturels insérés dans l'événement du *parinibbāna*, est-ce que les compilateurs du MPS ont tenté de diviniser le Bouddha ? Pour certains savants, la réponse est évidemment « oui ». Pourtant, je ne vois dans le MPS pas la moindre tentation de diviniser ou de mythifier le Bouddha. Bien entendu, si les compilateurs avaient besoin de le faire, ils auraient pu rapporter autrement cette dernière phase de la vie du Bouddha. En effet, celui-ci y est présenté comme quelqu'un qui est tombé malade, qui a atteint la vieillesse, et finalement est arrivé à la fin de sa vie. C'était la position du bouddhisme ancien que de considérer le Bouddha comme un être humain. La particularité de cette position doit être comprise par rapport aux idées de certaines écoles bouddhiques tardives qui ont voulu attribuer au corps physique du Bouddha des caractères surnaturels en disant que son corps était complètement surhumain²¹⁵. A leur yeux, certains détails du MPS constituaient probablement une insulte à la grandeur du Bouddha, voire un sacrilège ! Ils ont voulu mettre le Bouddha sur un piédestal en lui attribuant de plus en plus de qualités divines et mystiques. C'est cette volonté qui a contribué largement à développer plus tard la notion des « trois corps » (*trikāya*)²¹⁶.

215. Cette position a été sévèrement condamnée par les écoles anciennes, notamment par le bouddhisme pāli. Par exemple, le commentaire ancien de l'*Aṅguttara-nikāya* a critiqué l'attitude de certaines écoles bouddhiques en affirmant ceci : « Par manque de compréhension et par un excès de dévotion, trompés par l'affection, certains individus pensent que le Bouddha est totalement supra-mondain ; et que tout le corps du Bouddha, c'est-à-dire les trente-deux parties de son corps [cheveux, poils, ongles, dents, etc.,] est aussi supra-mondain et en le comprenant de cette manière incorrecte, ils parlent contre le Tathāgata [en pensant qu'ils font son éloge] » (*Yō vā nāṇavirahitāya saddhāya atisaddhō hōti mudhappasaṇṇō sōpi buddhō nāma sabbalōkuttarō sabbetassa kesādaya dvatimsakoṭṭhāsō lōkuttarayevā'ti ādinā nayena dugahitaṃ gaṇhitvā tathāgataṃ abbhācikkhati*). - AA. I, 310.

216. *Trikāya* : selon la théorie des « trois corps », le corps du Bouddha a trois dimensions : « le corps de jouissance » qu'il utilise (*Sambhōga-kāya*), « le corps de création » (*Nirmāṇa-kāya*) et « le corps de Loi » (*Dharma-kāya*) qui est la nature éternelle du Bouddha. Malgré son aspect philosophique lié à la notion de vacuité (*śūnyatā*), le concept de *Dharma-kāya* donna lieu à plusieurs mauvaises interprétations à tel point que, de nos jours encore, certains savants comme Fritjof Capra identifient le *Dharma-kāya* au *Brahman* de l'hindouisme : cf. F. CAPRA, *Le Tao de la physique*, Paris, 1985, pp. 101, 107. Voici comment Aldous Huxley a compris ces trois corps : « (...) le Dharma-kāya absolu, connu également sous le nom de Bouddha Primordial, ou d'Esprit, ou de Claire Lumière du Vide ; le Sambhogakāya, correspondant à Isvara, ou au Dieu personnel du judaïsme, du christianisme et de l'Islam ; et enfin le Nirmanakāya, le corps matériel, dans lequel le Logos est incarné sur terre, comme un Bouddha vivant, historique (...) ». A. HUXLEY, *La philosophie éternelle : Philosophia Perennis*, Paris, 1977, p. 36. Il est possible que cette doctrine de « trikāya » ait été créée par les brahmanes savants qui se sont convertis, un

En outre, certaines écoles bouddhiques tardives, qui sont nées et qui se sont développées en Inde au milieu des brahmanes, n'ont pas pu présenter le Bouddha comme un être humain qui est tombé malade et qui est parvenu enfin à la vieillesse. Certains bhikkhus* originaires de la caste des brahmanes n'auraient pas voulu se référer à un Bouddha très humain. Ils ont donc commencé à fabriquer des légendes. Souvent, ces légendes prirent l'allure des récits brahmaniques. En outre, pour faire face aux notions monistes de leurs adversaires, les bouddhistes de l'Inde ancienne avaient besoin de créer un Bouddha miraculeux, puis des Bouddhas miraculeux²¹⁷, et des champs (*bud-dhaksetra*) où se trouvaient des milliers de bouddhas. Pour couronner le tout, ils ont même créé un Bouddha divin éternellement vivant qui fut appelé « Ādi Buddha » (litt. le Bouddha primordial)²¹⁸. Heureusement, dans les écoles anciennes, et parmi les gens qui ont accepté les idées « simples » de ces écoles, il n'y avait pas de place pour ces notions mythiques. Pour eux, le Bouddha était l'incomparable maître, celui qui, arrivé à la vieillesse, avait atteint le *parinibbāna*, après avoir longuement conseillé aux autres êtres de suivre la voie de la cessation de *dukkha** dont il avait montré les contours. Pour le bouddhisme ancien, au cours des vingt-cinq derniers siècles, il n'y eut qu'un seul Bouddha.

Conclusion

Les compilateurs du MPS avaient un but précis et ils savaient bien comment leur texte devait être présenté, et avec quelles anecdotes ils

peu malgré eux au bouddhisme, et cela fut très utile pour eux pour y « ranger » leurs anciennes théories théistes. De toute façon, c'est une doctrine complètement étrangère au bouddhisme ancien et dans le Canon pâli il n'y a pas la moindre allusion à une telle doctrine. En outre, la tradition pâlie a toujours rejeté l'idée que le corps du Bouddha était surhumain ou qu'il possédait un corps éternel. Au yeux du bouddhisme ancien, le *dharma-kāya* n'est autre que le Corpus canonique*, c'est-à-dire l'ensemble de points doctrinaux prononcés par le Bouddha. Voir **Trois corps** dans le glossaire.

217. Aussi ils ont créé une famille fascinante de bōdhisattvas mythiques. Les réincarnations du Boudhha ou des émanation de tel ou tel Bouddha sont des concepts tout à fait étrangers au bouddhisme ancien. Les écoles bouddhistes tardives ont créé telles notions avec des éléments empruntés à l'hindouisme notamment au concept des manifestations (*avatāra*) des grands dieux hindous.

218. Voir G.P. MALALASEKERA, "Ādi Buddha" in *Encyclopaedia of Buddhism*, Colombo, Fascicule 1, pp. 213-214.

avaient à le rédiger. Ainsi, en tant que texte religieux, le MPS est un document très significatif. Son but principal fut de faire passer le message doctrinal : l'impermanence de toutes les choses conditionnées. Pour cela, les compilateurs ont habilement utilisé les événements liés aux derniers jours du Bouddha. En même temps, ils ont présenté souvent, mais brièvement les autres points doctrinaux importants : les Quatre Noble Vérités*, les sept facteurs d'Éveil*, les quatre bases de l'attention*, etc.

Quant à l'événement principal du texte, il n'est autre que le *parinibbāna* du Bouddha. Il est relaté de façon logique et très humaine. Depuis Rājagaha, le Bouddha part avec son assistant, Ānanda. Graduellement, ils arrivent à Vesālī, et, pendant la saison des pluies, ils s'arrêtent au village de Beḷuva-gāma. Là, le Bouddha tombe malade. A partir de là, la tonalité du texte change, car après cette saison des pluies, un jour, le Bouddha décide d'atteindre le *parinibbāna* dans un délai qu'il fixe lui-même.

Après avoir pris la décision d'atteindre le *parinibbāna* d'ici à trois mois, le Bouddha continue son voyage. En relatant diverses étapes de la route vers Kusinārā, les compilateurs du texte mentionnent certains incidents pour rappeler aux auditeurs (ou aux lecteurs) que c'étaient les derniers jours de la vie du Bouddha. Par exemple, en sortant de la ville de Vesālī, le Bouddha dit : « Ô Ānanda, c'est la dernière fois que le Tathāgata voit la ville de Vesālī ». On peut s'étonner de ce que le Bouddha parle ainsi. Était-ce l'expression d'une faiblesse de sa part ? Voulait-il rester à Vesālī ? Certains savants pensent que, dans l'expression du Bouddha, se manifeste un certain sentiment nostalgique ou une douce mélancolie. A mon avis, de telles interprétations sont erronées. Bien que personne ne puisse dire ce qui s'est passé exactement dans la pensée du Bouddha, il est sûr qu'en lui attribuant une telle déclaration, les compilateurs du MPS, véritables connaisseurs de la psychologie de l'auditeur (ou du lecteur) bouddhiste, tentaient de rappeler que le *parinibbāna* du maître était très proche. Autrement dit, par ces mots attribués au Bouddha, les compilateurs annoncent indirectement que celui-ci ne reviendra jamais à Vesālī et, de cette façon, ils tentent de faire naître un sentiment ému chez l'auditeur (ou lecteur) du texte.

Le comportement des personnages principaux a permis aussi aux compilateurs du texte de créer une émotion religieuse. Dans ce cas, le

rôle d'Ānanda est le plus important. Dès le commencement, et jusqu'à la fin, il est constamment présent dans le texte. L'auditeur bien informé sait qui était Ānanda et quelle fut sa relation avec le Bouddha. Il était son cousin. Il était son ami. Il était son disciple. Comme l'a dit Guy Bugault, Ānanda était le secrétaire du Bouddha (un peu comme Porphyre pour Plotin)²¹⁹. Pendant les vingt-cinq dernières années, Ānanda fut le proche assistant qui l'a suivi physiquement pas à pas. Dès l'incident de Beluva-gāma, il était bouleversé. L'affection personnelle pour le Bouddha, dont il s'était constamment occupé, lui a valu beaucoup de mérites, mais, à cause de son fort attachement au Bouddha, il a manqué de temps pour s'engager dans la voie du progrès intérieur²²⁰. Bien que le lecteur du MPS arrive à l'impression qu'Ānanda était beaucoup moins âgé que le Bouddha, tous les deux avaient quatre-vingts ans²²¹. Vraisemblablement, la santé physique d'Ānanda était meilleure que celle de son célèbre cousin²²². Malgré son grand âge, il pleurait ; il ne pouvait pas cacher son chagrin ; il se raccrochait au Maître comme un jeune enfant aux vêtements de sa mère ! Si les compilateurs du MPS parlent de ces pleurs, ce n'est pas uniquement pour souligner le dévouement d'Ānanda, mais aussi pour créer une situation émouvante chez les auditeurs (et plus tard chez les lecteurs). Dans ce même but, les compilateurs parlent des pleurs des autres participants : les Mallans de Kusinārā, leurs femmes, leurs enfants, certains bhikkhus et même certaines divinités.²²³ Ainsi, au lieu de créer un texte sec et désertique, en utilisant diverses anecdotes mouillées de larmes, les compilateurs ont rédigé un MPS plein de qualité humaine, de compassion et de dévouement.

219. in Preface de *la Philosophie du Bouddha* (de M.W.) Editions de la Sagesse, Lyon, 1995, p. 9.

220. Il a pu atteindre l'état d'Arahant seulement après le *parinibbāna* du Bouddha (cf. Vin. II, 286) ; E.B. FINDLY, "Ananda's Hinderence : Faith (*saddhā*) in Early Buddhism", in *Journal of Indian Philosophy*, vol 20, N°3 (1992), pp. 253-274.

221. La tradition dit qu'Ānanda, Bhaddakaccā (Rāhula-Mātā) et le prince Gōtama étaient nés la même année et le même jour.

222. Quelques mois après le *parinibbāna* du Bouddha, Ānanda participa activement au premier concile bouddhiste et c'est lui qui a rapporté la plupart des sermons et discussions du Bouddha en disant : « Ainsi, ai-je entendu » (*evaṃ me sutāṃ*). Cela montre que, malgré son âge très avancé, il avait une très bonne mémoire. Dans la tradition pâlie, il était appelé par l'épithète *dhamma-bhandāgārīka*, le « trésorier de la Doctrine ».

223. André Bareau montre que les pleurs sont plus fréquents dans la traduction chinoise du MPS de Fa-hien.

Bien que le MPS affirme que le Bouddha voyageait avec un groupe important de bhikkhus, nous pouvons imaginer qu'il ne s'est pas déplacé pendant ce dernier voyage avec des centaines. Si tel avait été le cas, ce devait être une grande difficulté pour leurs hôtes. Il est beaucoup plus prudent de penser que, depuis Rājagaha, le Bouddha était souvent seul avec Ānanda, accompagné uniquement de quelques personnes. En général, à cette époque-là, ses vieux compagnons de route n'étaient plus parmi les vivants. Par exemple, Sāriputta, Moggallāna avaient déjà atteint le *parinibbāna*. Presque tous les disciples renonçants plus âgés que le Bouddha n'étaient plus là. Les bhikkhunīs âgées, telles Mahā-Pajāpati Gōtamī, Rāhula-Mātā, Khemā, etc., avaient aussi atteint le *parinibbāna* depuis un certain temps. Les grands disciples laïcs, comme Anāthapiṇḍika, Visākhā Migāra-Mātā, Veḷukaṅṭhakī Nanda-Mātā, Pasenadī (roi des Kōsalans), Seniya Bimbisāra (roi des Magadhans), Ugga Gahapati, Citta Gahapati, Upālī Gahapati, Mahānāma Sākya, n'étaient plus là. Ils étaient morts depuis longtemps déjà. L'auditeur (ou le lecteur) du MPS perçoit très bien la solitude du Bouddha par rapport au temps jadis où il était entouré de la foule, comme lorsqu'il séjournait à Sāvatti, à Rājagaha et à Kōsambi. On ne sait pas si le Bouddha avait initialement voulu retourner à Kapilavatthu, son pays natal, pour y passer ses derniers jours, ou bien s'il avait changé son itinéraire et sa destination à cause du retard accumulé durant le voyage (il aurait dû faire encore plus de 200 kilomètres pour arriver à Kapilavatthu). Quoi qu'il en soit, il a choisi Kusinārā, la petite république nobiliaire des Mallans, pour terminer sa route. C'était la première fois qu'il y arrivait ; c'était aussi la dernière.

Après les funérailles, Mahā-Kassapa, Ānanda et les autres étaient revenus à Rājagaha. Lorsque beaucoup de disciples ordinaires habitant à Rājagaha et dans les autres contrées, apprirent la disparition du Bouddha, nous pouvons imaginer qu'ils furent bouleversés. La question qui s'est sans cesse posée est la suivante : pourquoi le Bouddha a-t-il atteint le *parinibbāna* si tôt ? On a trouvé deux coupables : le premier était la mort elle-même, et le deuxième, Ānanda. Le premier coupable a été vite acquitté, car elle a simplement fait son devoir : inviter le Bouddha à terminer sa vie. Notons bien. Elle a proposé, mais sans rien imposer. Ensuite, c'est le Bouddha lui-même qui a pris la décision. Aux yeux des bhikkhus, la mort n'avait pas de

responsabilité dans cette affaire. En revanche, ils accusèrent sévèrement Ānanda en disant qu'il aurait pu éviter cette disparition prématurée s'il avait invité le Bouddha à rester pendant la durée complète (*kappa*) d'une vie humaine. Même pendant le premier Concile, dit-on, les Anciens ont formulé officiellement cette accusation contre lui²²⁴. Dans le MPS, l'accusateur n'est autre que le Bouddha lui-même. Or, nous ne pouvons pas penser que le Bouddha ait fait une telle dénonciation contre son disciple et cousin qui resta près de lui pendant de si nombreuses années. Quoi qu'il en soit, le but d'une telle parole accusatrice attribuée au Bouddha était double : d'une part, elle a justifié la disparition du Bouddha à l'âge de quatre-vingts ans sans rester cent-vingt ans, et, d'autre part, par l'accusation répétée, elle a créé un sentiment ému mêlé à un regret chez chaque auditeur qui s'est mis à la place d'Ānanda. Quoi que aujourd'hui l'événement soit très ancien, nous pouvons imaginer que, pendant quelques décennies après la disparition du Bouddha, les auditeurs, notamment ceux qui n'étaient pas présents à Kusinārā au dernier moment, se demandaient avec regrets pourquoi le Bouddha n'avait pas vécu la durée complète de la vie. Chaque fois qu'ils le pensaient, il est normal qu'ils aient reproché la négligence d'Ānanda. La seule façon de manifester ce reproche dans le MPS était de mettre l'accusation dans la bouche du Bouddha. Cela veut dire que, dans les textes canoniques, le Bouddha joue parfois le rôle du porte-parole des compilateurs de ces documents ! Je me demande si ces compilateurs n'ont pas pratiqué le « journalisme de leur temps » ; un journalisme religieux, bien entendu ! Ils savaient très bien comment ils devaient préparer leurs rapports et à qui ils devaient attribuer telle ou telle parole dont les auteurs n'étaient qu'eux-mêmes²²⁵. Parfois, ils étaient maladroits. Autrement dit, certaines idées attribuées au Bouddha ne sont pas à la hauteur de ce personnage sublime²²⁶. Nous ne pouvons

224. L'Āyasmanta Ānanda répondit à l'accusation devant la communauté des bhikkhus : « Ô vénérables, à ce moment-là, j'avais une pensée complètement troublée. Je ne vois donc pas que j'ai commis une faute. Néanmoins, par respect envers vous, ô vénérables, je vous demande pardon. » - Vin. II, 289.

225. D'ailleurs, le commentateur du *Digha-nikāya* affirme que certains versets du MPS étaient œuvres des participants au Premier Concile.

226. En ce qui concerne certaines paroles attribuées au Bouddha, la responsabilité doit être portée non pas sur ce dernier, mais sur les compilateurs du MPS. Parfois, ces compilateurs tentèrent de présenter des idées maladroitement. Par exemple, lorsque le Bouddha fait louange de lui-même, nous devons voir que ce n'est pas le Bouddha qui s'exprime mais les compilateurs.

pas imaginer qu'il se vante de ses propres qualités ou de ses propres capacités surnaturelles ou bien qu'il parle de « nombreuses divinités qui sont venues le voir au dernier moment ». Cependant, de tels propos ont été amalgamés aux textes par les compilateurs avec beaucoup de bonne volonté, pour que l'auditeur (ou le lecteur) puisse s'émerveiller et demeurer dépourvu des idées liées à l'avidité (*lobha*), à l'aversion (*dōsa*) et à l'illusion (*mōha*), au moins pendant qu'il écoute (ou qu'il lit) le texte. De ce point de vue, écouter (ou lire) le MPS constituait aussi une sorte de pèlerinage, un pèlerinage intérieur à travers quelques miracles, à travers des divinités fidèles au Bouddha, à travers des larmes versées par les fidèles !

Finalement, revenons à notre question initiale : à qui s'est adressé le MPS ? La réponse est évidente. D'une part, c'était un texte compilé à l'intention des bhikkhus* des générations postérieures. Il a tenté de leur rappeler les points importants de l'enseignement du Maître disparu et aussi de leur dire et redire comment ils devraient se comporter en tant que renonçants sérieux, sans oublier de préciser quelles seraient leurs responsabilités et leurs devoirs. D'autre part, c'était une compilation destinée aux bouddhistes laïcs en général, pour leur procurer certaines émotions religieuses, et aussi pour les encourager à rendre un culte aux reliques du Bouddha grâce auxquelles une religion monastique survivrait. En troisième lieu, c'était un message adressé aux souverains pour leur rappeler que le Bouddha était un des leurs, et que sa Doctrine, ses reliques et les institutions établies en son nom auraient besoin de leur parrainage et de leur protection. Du point de vue de l'anthropologie culturelle, ces trois destinations illustrent l'évolution de la religiosité du bouddhisme pendant deux siècles après le *parinibbāna* du Bouddha : le passage de la Doctrine du maître sublime ouverte à tous, à un bouddhisme de bhikkhus ; le passage de la doctrine d'un maître libre [présentée pour changer le point de vue de l'homme envers lui-même et le monde extérieur], à une religion bien institutionnalisée avec ses lieux de culte soutenus par les

De toute façon, de tels propos ne sont pas très choquants pour les auditeurs qui écoutent le MPS simplement afin d'y trouver des éléments pour leur méditation. Selon leur point de vue, l'importance de l'éloge ne réside pas sur celui qui a fait cet éloge, mais sur l'éloge lui-même. Ils veulent l'écouter afin de maintenir la confiance sereine. Les compilateurs du MPS le savaient bien.

souverains. Ainsi, le MPS nous présente le tableau à plusieurs volets du bouddhisme, tel qu'il existait au III^e siècle avant J.-C.

Tout au long de l'histoire, certaines anecdotes du MPS furent des sujets intéressants pour les peintres bouddhistes, certaines autres furent utiles aux sculpteurs²²⁷. Rappelons au passage que ces œuvres d'art étaient un élément indispensable pour l'éducation religieuse de milliers de spectateurs, bouddhistes ou non, qui apprenaient, notamment par ce moyen, les diverses étapes de la carrière du Bouddha. Quant aux bhikkhus savants, ils utilisaient et utilisent sans cesse les anecdotes du MPS dans leurs prédications.

Même dans le domaine de l'affection religieuse, les compilateurs ont réussi. Ils ont pu présenter un MPS « pour qu'un fils [ou qu'une fille] de famille pourvu de la confiance sereine* puisse être ému ». De nos jours encore, si les bouddhistes dans les pays asiatiques écoutent (ou lisent) ce texte, c'est avec des larmes dans les yeux. Et outre, les bouddhistes qui visitent le lieu situé à Kusinārā (aujourd'hui : Kushinagar) où le *parinibbāna* a eu lieu, ne cachent pas leur émotion religieuse née de la confiance sereine (*pasāda saṃvega*) à l'égard de l'homme sans égal qui a terminé là-bas son dernier voyage, à l'âge de quatre-vingts ans.

227. Par exemple, les peintures murales et les sculptures des Vihāras représentent nécessairement divers incidents du MPS. Dans les pays où les bouddhistes suivent la tradition pālie (Birmanie, Cambodge, Ceylan, Chitagon, Laos, Thaïlande, et une partie du Vietnam) l'anniversaire du *parinibbāna* du Bouddha est commémoré le jour de la pleine lune du mois de Vaiśāka dit Vesak (avril-mai). Probablement, pour simplifier les choses, les bouddhistes de ces pays commémorent aussi le même jour la naissance et l'Éveil du Bouddha. Tandis qu'au Japon, la naissance du Bouddha est célébrée le 8 avril (dans la fête de *Hana Matsuri*) et son *parinibbāna* le 15 février, dans la fête dite Nehan-e.

L'itinéraire du *Mahā-Parinibbāna-sutta* en bref

- I** Le Bouddha se trouve à Rājagaha. Sur l'ordre du roi Ajātasattu, le grand ministre Brahmane Vassakāra rend visite au Bouddha pour discuter avec lui (p. 21).
Le Bouddha parle de sept conditions de non-déchéance qui existent chez les Vajjins (pp. 22-25).
Après le départ de Vassakāra, le Bouddha s'adresse aux bhikkhus* et leur indique les diverses listes des sept conditions de non-déchéance (pp. 25-30).
De Rājagaha, le Bouddha part pour Ambalaṭṭhikā. Court séjour à Ambalaṭṭhikā (30). Le Bouddha se rend ensuite à Nālandā. Pendant le court séjour à Nālandā, l'Āyasmanta* Sāriputta rend visite au Bouddha et parle de la majesté de celui-ci (31-33).
Le Bouddha va à Pātali-gāma où il s'adresse aux chefs de famille (34-36).
Deux grands ministres : Sunidha et Vassakāra l'invitent à déjeuner .
Le lendemain déjeuner chez Sunidha et Vassakāra (38).
- II** Le Bouddha traverse le Gange pour aller à Kōṭi-gāma (40).
Le Bouddha part à Nādikā. L'Āyasmanta Ānanda demande quelle fut la destination des bouddhistes de Nādikā qui étaient morts. Le Bouddha parle d'un « miroir doctrinal » utilisable pour juger par soi-même l'état spirituel de chacun (42-45).
De Nādikā, le Bouddha arrive à Vesālī (45).
Court séjour au bois de manguiers appartenant à Ambapālī.
Le Bouddha parle des quatre bases de l'attention* (45).
Ambapālī et des princes Licchavins rendent visite au Bouddha (46-48).
Le lendemain déjeuner chez Ambapālī (49).
Le Bouddha arrive à Beḷuva-gāma. Il décide d'y passer la saison des pluies (50).
Le Bouddha tombe malade. Il surmonte la maladie par détermination (51).
Avec Ānanda, le Bouddha parle de sa vieillesse (51-52). Désormais, il a quatre-vingts ans.
- III** Le Bouddha se rend avec Ānanda à Cāpāla-cetiya pour y passer l'après-midi.
Il parle de sa capacité à rester pendant la durée maximale d'une vie, à condition que quelqu'un lui demande de rester (53-55). Ānanda ne dit rien.
Le Bouddha décide d'atteindre le *parinibbāna** dans trois mois et abandonne la composition vitale (56-57). Il annonce à Ānanda sa décision (65).
Bouleversé, Ānanda demande au Bouddha de rester pendant la durée maximale d'une vie. Le Bouddha répond que la demande d'Ānanda vient trop tardivement (66-70).
Le Bouddha demande à Ānanda de rassembler les bhikkhus à Mahāvana. Devant ceux-ci, il annonce publiquement son *parinibbāna* qui aura lieu trois mois plus tard (71). Le Bouddha parle en bref de tous les points doctrinaux (71-72).

IV En quittant la ville de Vesālī pour la dernière fois, il part vers Bhaṇḍa-gāma toujours avec Ānanda (73). Court séjour à Bhaṇḍa-gāma (74).

Court séjour à Hatthi-gāma (75).

Court séjour à Amba-gāma (76).

Court séjour à Jambu-gāma (76).

Le Bouddha arrive à Bhōga-nagara. Il parle des quatre occasions pour accepter ou pour rejeter la parole d'un bhikkhu. Il insiste sur la nécessité de bien examiner une parole avant de l'accepter ou de la rejeter. (76-80).

Le Bouddha arrive à Pāvā ; court séjour au bois de manguiers de Cunda Kammāraputta. Celui-ci vient voir le Bouddha et l'invite à déjeuner (81).

Le lendemain déjeuner chez Cunda Kammāraputta (82).

Le même jour, dans l'après-midi le Bouddha tombe malade (82).

Il surmonte la maladie par détermination et part pour Kusinārā (82).

Pendant le trajet entre Pāvā et Kusinārā il se sent fatigué (82-83).

Sur la route le Bouddha rencontre Pukkusa Mallaputta. Il parle longuement avec lui. Enchanté, Pukkusa Mallaputta offre deux étoffes dorées. Le Bouddha revêt une pièce, et plaque l'autre sur son corps comme une toge, comme d'habitude (84-87).

Pendant le trajet, juste avant d'arriver à Kusinārā, il se baigne dans la rivière Kakutthā (88).

V Vers la fin de l'après-midi il entre dans le bois de *sālas* dit Upavattana dont les propriétaires étaient les Mallans de Kusinārā (91).

Le Bouddha demande à Ānanda de lui préparer une couche dans le bois entre deux arbres *sālas*. Dès lors, il reste allongé sur le flanc droit en mettant une jambe sur l'autre. En face de lui, se trouve toujours un auditoire (92).

Le Bouddha fait l'éloge des services d'Ānanda resté près de lui pendant de si longues années (100-101).

Dans la soirée, visites des familles Mallans pour rendre hommage au Bouddha (103). Visite du paribbājaka* Subhadda (104-107).

VI Le Bouddha adresse aux bhikkhus ses dernières instructions.

Devant tout le monde réunis à son chevet, sa dernière parole est : « Je vous dis à vous tous : Les éléments qui conditionnent, et les choses conditionnées, ont pour nature la déformation. Soyez attentifs et sans négligence [pour atteindre l'état non conditionné]. » (107-110).

Ensuite le Bouddha entre et sort des quatre *jhānas** et des quatre recueils (110-111). Tout de suite après, il atteint le *parinibbāna* tout en étant s'allongé sur le flanc droit (111).

Organisation des funérailles du Bouddha par les Mallans de Kusinārā (115-118).

Arrivée de l'Āyasmanta* Mahā-Kassapa pour assister aux funérailles (119-121).

Incineration (121).

Distribution des reliques corporelles (122-123).

Construction des *thūpas* (124-125).

GLOSSAIRE

Abhidhamma-piṭaka : troisième groupe de textes du Canon bouddhique*. L'*Abhidhamma* (litt. la doctrine spécifique, la doctrine détaillée) traite l'aspect philosophique et psychologique de l'Enseignement du Bouddha. L'*Abhidhamma-piṭaka* ancien constitue les sept ouvrages suivants : 1. *Dhammasaṅgani*, 2. *Vibhaṅga*, 3. *Dhātukathā*, 4. *Puggalapaññatti*, 5. *Kathāvatthu*, 6. *Yamaka*, 7. *Paṭṭhāna*.

Ābhidhammikās : savants versés dans l'*Abhidhamma-piṭaka* ; commentateurs anciens de l'*Abhidhamma-piṭaka* ; les spécialistes dans les théories de l'*Abhidhamma-piṭaka*.

Agrégats (*khandha*, skt. *skandha*) : cinq groupes de phénomènes de la « personnalité » : 1. agrégat des matières (*rūpakkhandha*) ; 2. agrégat des sensations (*vedanākkhandha*) ; 3. agrégat des perceptions (*saññākkhandha*) ; 4. agrégat des composants volitionnels (*saṅkhārakkhandha*) ; 5. agrégat des consciences (*viññāṇakkhandha*) ; Ces cinq agrégats se rassemblent pour produire chaque expérience de l'être individuel. Il faut bien distinguer la différence entre les cinq agrégats (*pañcakkhandhā*) et les cinq agrégats d'appropriations (*pañcūpādānakkhandhā*). Lesdits cinq agrégats deviennent « cinq agrégats d'appropriation » seulement lorsqu'il y a un attachement (*upādāna*).

Ainsi ai-je entendu (*evaṃ me sutaṃ*) : la plupart des *suttas** du Corpus canonique commencent par cette formule attribuée à l'Āyasmanta* Ānanda. Selon la tradition, quelques mois après le *parinibbāna** du Bouddha, c'est par cette formule qu'Ānanda rapporta, au Premier Concile, les sermons et les discussions qu'il avait entendus de la bouche du Bouddha alors que celui-ci était encore vivant. Plusieurs textes bouddhiques en sanskrit composés très tardivement aussi commencent traditionnellement avec la phrase : *evaṃ mayā śrutaṃ*. Evidemment, ces textes n'ont rien à voir avec l'Āyasmanta Ānanda.

Ājīvakas : groupe de religieux dont le chef était Makkhalī Gōsāla, contemporain du Bouddha.

Amour universel (*mettā* ; skt. *maītrī*) bienveillance envers tous les êtres vivants ; amitié même à l'égard des ennemis ; la première parmi les quatre demeures sublimes (*brahma vihāra*)*.

Anatta : non-Soi ; **Anatta-vāda** : la théorie bouddhique niant l'existence d'une substance permanente quelconque chez les êtres, dans les choses ou dans les états mentaux. Ainsi, le bouddhisme rejette la notion de l'*ātman* personnel ou l'*ātman* universel. Voir **Trois caractéristiques**.

Anāgāmi : troisième et avant-dernière étape de la voie de la libération*. C'est en se débarrassant complètement de l'attachement aux plaisirs sensuels (*kāma-rāga*) et de l'aversion (*paṭigha*), qu'on accède à cette étape. Voir Sōtāpatti et Sakadāgāmi.

Anāgāmin (litt. « celui qui est dans l'état de non retour ») : celui ou celle qui atteint l'étape d'Anāgāmi*. L'Anāgāmin est quelqu'un qui a déraciné complètement cinq liens inférieurs*.

Appropriation (*upādāna*) : attachement ; l'acte de s'approprier une chose, une notion ou un état mental en pensant « ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon Soi ».

Arahant (lit. « méritant ») : celui ou celle qui est libéré de toute souillure mentale et entrave* ; celui ou celle qui a atteint la quatrième et dernière étape de la voie de la libération ; le but final du disciple. Celui-ci arrive à cette étape en se débarrassant complètement des cinq dernières souillures : l'attachement pour les existences matérielles subtiles (*rūpa-rāga*), l'attachement pour les existences immatérielles (*arūpa-rāga*), l'orgueil (*māna*), l'inquiétude (*uddhacca*) et l'ignorance (*avijjā*). Voir Sōtāpatti, Sakadāgāmi et Anāgāmi. Le terme *arahant* est aussi employé constamment dans les textes canoniques comme une épithète du Bouddha. Par exemple, « *itipi sō bhagavā araham sammā sambuddhō ...* » (Il est le Bienheureux qui est l'Arahant, l'Éveillé parfait ...), etc. L'Éveil d'un Arahant est appelé *sāvaka-bōdhi* puisqu'il atteint l'Éveil en tant que disciple du Bouddha.

Ariya (skt. *ārya*) : adjectif employé souvent dans les Écritures canoniques, pour indiquer ce qui est sublime, correct, juste et pur au sens philosophico-religieux, sans aucune connotation raciale. Antonyme : *anariya* (litt. « ignoble »). Voir noble.

Āruppa (skt. *ārūpya*) : quatre recueils* concernant les Sphères sans formes matérielles dites *arūpāyatana*.

Asseoir à l'écart sur un côté (S') : une manière respectueuse de s'asseoir pour discuter avec quelqu'un d'honorable, en ne se tenant ni trop près, ni trop loin, ni directement en face de lui, ni derrière lui. Les textes canoniques qui rapportent les sermons et les discussions mentionnent que tel ou tel interlocuteur qui est venu discuter avec le Bouddha « s'assit à l'écart sur un côté » (*ekam'antaṃ nisīdi*).

Ātman (*pāli attā*) : âme ; Soi ; substance ; essence permanente personnelle ou universelle, niée par le bouddhisme.

Attention (*sati*, skt. *smṛti*) : vigilance, présence de la pensée. Dans le sens ordinaire du moi, *sati* signifie la mémoire. La mémoire est un état mental concernant le passé, tandis que le mot *sati* (= *sammā sati*) dans la Noble Voie octuple* concerne le présent. C'est pourquoi le terme est traduit par vigilance ou par attention.

Avidité (*lobha*) : convoitise ; une des trois racines des mauvais *kammas**. L'absence de convoitise (*alobha*) est une des trois racines des *kammas* méritoires (*puñña kamma*) et des *kammas* efficaces (*kusala kamma*)

Āyasmanta : appellation désignant dans les textes canoniques, par respect et par affection, les disciples de l'époque du Bouddha.

Bhikkhu (skt. *bhikṣu* ; litt. « celui qui mendie sa nourriture ») : nom commun pour identifier les renonçants bouddhistes par rapport aux autres religieux comme niganthas*, paribbājakas* et ājīvakas*, etc. Le terme *bhikkhu* (fém. *bhikkhunī*) fait référence au détachement pour les choses du monde et à une vie ascétique que le renonçant bouddhiste devait mener. Pour eux, la manière ordinaire d'obtenir la nourriture était d'aller quêter devant les maisons des fidèles laïcs. Cette quête prescrite dans leur discipline avait des caractéristiques spéciales la différenciant de la mendicité des vagabonds ou des clochards. 1. les *bhikkhus* (et *bhikkhunīs*) allaient quêter seulement la nourriture; en effet mendier ou accepter de l'argent était formellement interdit. 2. Ils arrêtaient leur tournée d'aumônes dès qu'ils avaient reçu suffisamment de nourriture, c'est-à-dire que leur mendicité était limitée à une demi-heure, au plus une heure par jour, et avait toujours lieu avant midi. Ainsi, la vie d'un *bhikkhu* dépendait de la générosité des laïcs, mais, s'il profitait de cette générosité sans être vertueux, il était considéré *ipso facto* comme un usurpateur. En outre, il est impropre de traduire le terme *bhikkhu* par "moine" ou par "bonze". Le *bhikkhu* bouddhiste n'est pas un bonze (portugais *bonzo* du japonais *bozu*), car il n'a aucune fonction sacerdotale ; au sens strict du terme, le nom "moine" ne lui convient pas non plus puisqu'il n'est pas un solitaire.

Bhikkhu-saṅgha (fem. *bhikkhunī-saṅgha*) : la communauté des *bhikkhus* (ou des *bhikkhunīs*) ; la communauté des renonçants hommes (ou des renonçants femmes).

Bōdhisatta (skt. *bōdhisattva*) : personnage voué à l'Éveil* ; nom commun employé pour désigner la personne héroïque qui est en train d'améliorer ses qualités intérieures dites « perfections » (*pāramitā*)* dont l'achèvement est nécessaire pour devenir un jour Bouddha. Dans l'Occident mal informé le terme « *bōdhisatta* » est un synonyme des divinités bouddhistes. Pourtant, un *bōdhisatta* naît souvent parmi les êtres humains pour le bien-être de ces derniers. Certains savants pensent que le concept de « *bōdhisatta* » est tardif. Certains disent à tort qu'il date du 1^{er} siècle après J.-C. Ainsi, ils tentent de minimiser la valeur de ce concept par rapport au bouddhisme originel. Il est vrai que la notion de *bōdhisatta* fut popularisée plus tard par divers commentaires et légendes mais, dès le commencement du bouddhisme, elle avait sa place au cœur des enseignements à travers le concept de bouddhité. En effet, les textes les plus anciens du Corpus canonique (pāli) parlent souvent des Bouddhas du passé et des Bouddhas du futur, et les deux termes : Bouddha et Tathāgata* sont indiqués au pluriel dans de nombreux passages de ces textes. En bonne logique donc, affirmer la multitude des Bouddhas est naturellement une affirmation de la pluralité des *bōdhisattas*, car s'il n'y avait pas de *bodhisattas* anciens, il n'y aurait pas de Bouddhas du passé, et sans affirmer l'existence des *bōdhisattas* du passé et du présent, ces textes n'auraient pu parler des Bouddhas du futur. En outre, dans le Corpus canonique, le terme *bōdhisatta* est employé dans deux contextes : soit (au singulier) pour désigner l'époque avant l'Éveil de la vie du Bouddha

historique, soit au pluriel pour indiquer des grands êtres qui se préparaient, se préparent et se prépareront à devenir un jour Bouddha.

Bouddha parfait (*sammā sambuddha*) : un épithète pour le Bouddha qui désigne sa situation incompréhensible par rapport aux Bouddhas solitaires* et aux disciples arahants*. Selon le bouddhisme ancien, ce n'est très rarement qu'un Bouddha parfait naît dans le monde. Voir **Eveillés**, **Eveille parfait**.

Bouddha(s) solitaires : Voir **Éveillés solitaires**.

Bouddhité : Voir **Éveil**.

Brahmacariyā (skt. *brahmacaryā*) : Voir **Conduite sublime**.

Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*) : L'ensemble des laïcs et les renonçants qui ont atteint une des quatre étapes de la libération : Sōtāpatti* Sakadāgāmi*, Anāgāmi*, Arahant*. Voir **Disciples**.

Canon bouddhique : Corpus canonique ; l'ensemble des textes canoniques divisés en trois parties : 1. le *sutta-piṭaka* qui rassemble les sermons et les discussions du Bouddha et de ses disciples (laïcs et religieux) ; 2. le *Vinaya-piṭaka* qui promulgue le code disciplinaire de la vie monastique ; 3. L'*Abhidhamma-piṭaka** qui traite des aspects philosophiques et psychologiques de la doctrine.

Chemin du milieu (*majjhimā paṭipadā*) : un autre nom pour la **Noble Voie octuple***.

Choses composées (*saṅkhata*) : choses conditionnées, choses interdépendantes ; choses existant par des conditions interdépendantes. Selon la philosophie bouddhique, toutes les choses, sauf *nibbāna** et la vacuité de l'espace vide, sont conditionnées et elles sont des conditions qui conditionnent les autres conditions. Le caractère important de toutes les conditions ou les choses conditionnées est l'impermanence (*aniccatā*), l'absence d'état satisfaisant (*dukkhatā*) et l'insubstantialité (*anattatā*). Voir **Trois caractéristiques**.

Cinq agrégats : Voir **Agrégats**.

Cinq entraves (*pañca nīvaraṇa*) : cinq empêchements dans la voie de la libération : 1. la convoitise sensuelle (*kāmacchanda*), 2. la malveillance (*vyāpāda*), 3. la torpeur physique et mentale, et la langueur (*thīnamiddha*), 4. l'inquiétude et les tracasseries (*uddhaccakukkucca*), 5. le doute (*vicikicchā*)

Cinq liens inférieurs (*ōrambhāgīya samyōjana*) : états mentaux qui engendrent la naissance dans les existences (spirituellement) inférieures : 1. la vue fautive de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*), 2. le doute (*vicikicchā*) ; 3. l'attachement aux préceptes et pratiques diverses (*silabbata parāmāsa*) ; 4. le désir pour les plaisirs des sens (*kāma rāga*) ; 5. l'aversion (*paṭigha*). Ces cinq substrats n'existent plus chez les êtres qui sont nés dans les existences supérieures comme par exemple, les domaines de sans-formes (*arūpa lōka*). Chez celui qui atteint l'étape d'Anāgāmi*, ces cinq liens n'existent plus. Voir Sōtāpatti et Sakadāgāmi.

Cinq liens supérieurs (*uddhambhāgīya samyōjana*) : états mentaux qui existent même chez les êtres qui ont atteint l'étape d'Anāgāmi* 1. le désir pour les existences des formes subtiles (*rūpa rāga*) ; 2. le désir pour les existences sans formes (*arūpa rāga*) ; 3. l'orgueil (*māna*) ; 4. l'inquiétude (*uddhacca*) ;

5. l'ignorance (*avijjā*). C'est en arrivant à l'état d'**Arahant*** que le disciple noble détruit ces cinq liens supérieurs.

Circumambulation (*padakkhiṇā* ; skt. *pradakṣiṇā*) : geste ancien employé pour saluer quelqu'un d'honorable, pour lui dire au revoir. Ce geste consiste à joindre les mains pour rendre hommage au personnage qu'on respecte tout en tournant lentement autour de lui et en le gardant toujours à sa droite. De nos jours encore, les bouddhistes font la circumambulation autour d'un *thūpa**.

Compassion (*karuṇā*) : pitié à l'égard des êtres souffrants ; la deuxième parmi les quatre demeures sublimes (*brahma vihāra*)*.

Compositions (*saṅkhāra*) : Voir **Conditions**.

Conscience (*viññāṇa*, skt. *vijñāna*) : continuum des phénomènes mentaux ; connaissance ; Six sortes de consciences : conscience visuelle (*rūpa viññāṇa*), conscience auditive (*sadda viññāṇa*), conscience olfactive (*gandha viññāṇa*), conscience gustative (*rasa viññāṇa*), conscience tactile (*poṭṭhabbha viññāṇa*).

Concentration mentale (*samādhi*) : concentration stable atteinte par un exercice mental systématiquement pratiqué, notamment par une des méthodes de l'apaisement (*samatha*) de la pensée. Voir **Exercices mentaux**.

Conditions (*saṅkhāra*) : conditions qui conditionnent les autres conditions ; choses conditionnées ; éléments qui composent les autres compositions ; choses composées.

Conduite sublime (*brahmacariyā*) : l'ensemble de l'enseignement du Bouddha ; l'ensemble des théories et pratiques visant à la libération de la pensée. Ce terme est employé souvent comme synonyme de Doctrine (*dhamma*), qui consiste en trois parties : la maîtrise des sens (*sīla*) (la concentration mentale (*samādhi*) et la sagesse (*paññā*) . Dans les textes concernant la vie monastique, l'expression *brahmacariyā* est employée souvent pour désigner la continence absolue.

Confiance sereine (*saddhā* ; skt. *śraddhā*) : conviction née de la compréhension d'un ou plusieurs points doctrinaux. Tout en refusant la nécessité d'une dévotion ou d'une soumission inconditionnelle, le bouddhisme affirme la valeur d'une confiance sereine en tant qu'un facteur préliminaire.

Coproduction conditionnée (*paṭicca-samuppāda*, skt. *pratītya-samutpāda*) : production conditionnée ; conditions de *dukkha** ; processus des phénomènes mentaux et physiques qui constituent chaque expérience : « Conditionnées par l'ignorance se produisent les compositions mentales (*avijjā paccayā saṅkhārā*) ; conditionnée par les compositions mentales se produit la conscience (*saṅkhāra paccayā viññāṇaṃ*) ; conditionnés par la conscience se produisent les phénomènes mentaux et physiques (*viññāṇa paccayā nāmarūpaṃ*) ; conditionnées par les phénomènes mentaux et physiques se produisent les six sphères [fonctionnement des six facultés : l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps et la pensée] (*nāmarūpa paccayā saḷāyatanaṃ*) ; conditionné par les six sphères se produit le contact [sensoriel et mental] (*saḷāyatana paccayā phassō*) ; conditionnée par le contact [sensoriel et mental] se produit la sensation (*phassa paccayā vedanā*) ; conditionnée par la sensation se produit la « soif » (*vedanā paccayā taṇhā*) ; conditionné par le désir se produit l'attachement (*taṇhā paccayā upādānaṃ*) ; conditionné par l'attachement se produit le processus du redevenir (*upādāna*

paccayā bhavō) ; conditionnée par le processus du redevenir se produit la naissance (*bhava paccayā jāti*) ; conditionnés par la naissance se produisent la décrépitude, la mort, les lamentations, les peines, les douleurs, les chagrins, les désespoirs (*jāti paccayā jarāmaraṇa sōka-parideva-dukkha-dōmassupāyāsā sambhavanti*). De cette façon, se produit tout simplement ce monceau de *dukkha* (*evameitassa kevalassa dukkhakhandhassa samudayō hōti*).

Demeures sublimes (*brahma vihāra*) : Voir **Quatre demeures sublimes**.

Désir (*taṇhā*, skt. *trṣṇā*) : « soif », avidité ; la source principale de l'état d'insatisfaction (*dukkha*) ; l'un des éléments principaux qui lient l'être à la série des existences. Voir **Soif**

Dhamma (skt. *dharma*) : terme diversement employé selon le contexte : la Doctrine du Bouddha ; la vérité ; la droiture ; la justice, la moralité ; la nature de n'importe quelle chose.

Dhammās (skt. *dhamā*) : c'est la forme plurielle du terme *dhamma*, désigne aussi selon tel ou tel contexte doctrinal : points doctrinaux, lois naturelles, phénomènes mentaux (les pensées, par exemple), choses matérielles ou immatérielles, conditions, choses conditionnées et choses inconditionnées. Dans certains contextes, tout ce qui est bon est désigné par le terme *dhammā*. Dans de tels cas, l'antonyme est *adhammā*.

Disciples (*sāvaka*, skt. *śrāvaka*) : disciples - laïcs et renonçants - du Bouddha. Littérairement, le mot *sāvaka* signifie les auditeurs. Pourtant, dans les textes canoniques, ce terme ne désigne pas simplement des personnes qui écoutent, mais plutôt ceux qui vivent en suivant l'Enseignement qu'ils ont entendu et appris. Dans le contexte bouddhique, ces "auditeurs" et ces «auditrices» répartissent en quatre catégories : 1. mendiants religieux (*bhikkhu*) ; 2. les mendiante religieuses (*bhikkhunī*) ; 3. les disciples laïcs hommes (*upāsakā*) ; 4. les disciples laïques femmes (*upāsikā*).

Disciple noble (*ariya sāvaka*) : expression canonique souvent employée pour désigner les disciples laïcs qui avaient une compréhension de la Doctrine ; *sutavā ariyasāvako* (le disciple noble bien instruit) antonyme d'*assutavā puthujjanō* (le *puthujjana** non instruit).

Doctrine et Discipline (*dhamma-vinaya*) : l'expression canonique désignant l'ensemble des aspects théoriques et pratiques de l'Enseignement du Bouddha.

Dukkha (skt. *duhkha*) : dans son sens ordinaire, ce mot désigne la souffrance, la douleur, le chagrin, le malheur et le mal-être, en tant qu'expérience. Dans son sens spécial et philosophique, il désigne à la fois les conflits, le mal, l'absurdité, l'impermanence, l'état insatisfaisant qui réside dans toutes les choses composées* et conditionnées. C'est dans ce sens philosophique que le terme *dukkha* est employé en tant que la première Noble Vérité de l'Enseignement du Bouddha. Même le bonheur spirituel très pur est qualifié *dukkha*, à cause de son impermanence et de son incapacité à donner une satisfaction définitive. Antonyme, *nibbāna**.

Écoulements mentaux toxiques (*āsava*) : terme métaphorique pour désigner les souillures mentales, notamment les quatre : 1. l'écoulement mental toxique dit « désir » (*kāmasava*), 2. L'écoulement mental toxique dit « devenir »

(*bhavāsava*) ; 3. l'écoulement mental toxique dit « opinions » (*ditthāsava*) ; 4. l'écoulement mental toxique dit « ignorance » (*avijjāsava*). L'Arahant est constamment désigné dans les textes canoniques par l'épithète *Khīṇāsava*, c'est-à-dire, « celui (ou celle) qui a éliminé les écoulements mentaux toxiques ».

Egarement (*mōha*) : erreur ; illusion ; habitude mentale qui conduit l'être à se tromper encore et encore. L'une des trois racines des actes déméritoires (*pāpa kamma*) et des actes inefficaces (*akusala kamma*).

Équanimité (*upekkhā* ; skt. *upeksā*) : impassibilité ; indifférence à l'égard des profits et pertes (*lābha, alābha*), des gloires et déshonneurs (*yasa, ayasa*), des éloges et blâmes (*pasansā, nindā*), des bonheurs et malheurs (*sukha, dukkha*) ; indifférence à l'égard de toute sensation agréable ou désagréable. L'équanimité est la dernière et la plus haute des **quatre demeures sublimes***.

Éveil (*bōdhi*) : 1. état d'Éveil ; la bouddhité ; l'ensemble des connaissances et des capacités mentales obtenues par un **bōdhisatta*** lorsqu'il atteint l'état d'Éveil. Les textes canoniques parlent de trois sortes d'individus qui atteignent l'Éveil : Le Bouddha parfait (*sammā sambuddha*) ; le Bouddha solitaire* ; l'Arahant*. L'Éveil du premier est appelé *sammā-sambōdhi*. Celui du deuxième est nommé *paccaka-bōdhi*. Celui du troisième est appelé *sāvaka-bōdhi* (l'Éveil en tant que disciple de Bouddha).

Éveillé (*Buddhi*) : celui qui atteint l'état d'Éveil* ; celui qui est arrivé à la plénitude de la sagesse (*paññā*) et de la libération (*vimutti*) après avoir pratiqué les « perfections » (*pāramī*)* et après être parvenu sans l'aide de quiconque au plus haut sommet de la compréhension, tout en ayant la capacité d'expliquer au monde la voie parcourue. « **Éveillé parfait** » (*sammā sambuddha*) épithète qualifiant le Bouddha. Voir **Eveillé solitaire**.

Éveillé solitaire (*pacceka buddha*) : un Pacceka Bouddha (« Éveillé pour soi-même ») est aussi un Bouddha, mais sans habileté à expliquer la voie qu'il a parcourue pour arriver à cet état, et qui est donc sans disciples et ce qui explique pourquoi il est appelé « Bouddha solitaire ». Les Bouddhas solitaires existent seulement dans les époques où l'Enseignement d'un Bouddha n'existe plus, c'est-à-dire que quelqu'un n'atteint cet état que lorsque l'Enseignement d'un Bouddha est complètement disparu. La valeur doctrinale de ce concept de « Bouddha solitaire » est ceci : même en dehors du « bouddhisme » quelqu'un peut atteindre l'Éveil. Autrement dit, le bouddhisme ne dit pas qu'il détient le monopole de la vérité. Une personne qui est née dans une époque où l'Enseignement du Bouddha n'existe plus, va dans la forêt vivre comme un ermite. Par la pratique des méthodes contemplatives et par grand effort, il tombe dans la voie correcte et atteint l'Éveil. N'ayant pas la capacité d'expliquer la voie qu'il a parcourue, il n'apparaît pas à la société comme un maître religieux. Comme une fleur née dans la forêt et qui meurt dans la forêt, cet anachorète appelé « Bouddha solitaire » qui arrive à la cessation de *dukkha** meurt seul, sans aucun disciple. Par là, le bouddhisme affirme qu'il y avait dans les époques pré-bouddhiques, des ascètes qui avaient atteint l'Éveil*.

Éveil parfait (*sammā sambōdhi*) : Voir : Éveil

Exercices mentaux (*bhāvanā*) : exercices pour développer les capacités de la pensée bien entraînée, soit par des « méthodes fondées sur la forte concentration et quiétude (*samatha*), soit par des « méthodes fondées sur la vision analytique et pénétrante » (*vipassanā*). Les méthodes *samatha* donnent comme résultats les *jhāna** et les recueils*, tandis que la libération de la pensée (*citta vimutti*) peut être réalisée seulement par les méthodes de *vipassanā* même sans aller à travers les *jhāna* et les recueils. Les méthodes de *vipassanā* sont fondées sur les quatre bases de l'attention. En outre, les connaissances liées à la vision analytique et pénétrante (*vipassanā-ñāṇa*) peuvent se produire chez quelqu'un qui a une compréhension suffisamment mûre, lorsqu'il écoute la parole du Bouddha. Voir **Quatre bases d'attention**.

Facteurs d'Éveil (*bōdhi-aṅga* = *bojjhaṅga*, skt. *bōdhyanga*) : qualités mentales qui constituent le moyen d'atteindre la sagesse parfaite dite Éveil ; facteurs aidant à atteindre l'Éveil. Ils sont sept : l'attention (*sati*)* ; l'analyse des choses (*dhamma-vicaya*) ; l'effort (*virīya*) ; la joie (*pīti*) ; la sérénité (*passaddhi*) ; la concentration mentale (*samādhi*) ; l'équanimité (*upekkhā*)*.

Haine (*dōsa*) : mauvaise volonté, aversion, colère, y compris même le moindre mécontentement envers soi-même ; la haine est une des trois racines des mauvais *kammas* et des *kamma* s inefficaces (*akusala kamma*).

Hīnayāna (« petit véhicule ») : le terme péjoratif employé par les Mahāyānistes et Vajrayānistes pour dénigrer les anciens écoles du bouddhisme. Le terme Hīnayāna n'est plus employé dans le milieu bien informés en la matière.

Huit sections de la Voie Noble : Voir **Noble Voie octuple**.

Jaïnisme / Jinisme : religion non brahmanique contemporaine du Bouddha dont le chef était célèbre Jina Mahāvīra. Cette religion est toujours florissante en Inde. Voir. Nīgaṇṭhas.

Jaīns : adeptes du jaïnisme*.

Jaṭilas : ceux-ci constituaient une communauté d'ascètes assez connue dans le royaume des Magadhans. Plusieurs groupes de jaṭilas étaient installés, au bord de la rivière Neranjara, près de Gayā. Tous ces ascètes appartenaient à une communauté religieuse d'origine brahmane, portant la chevelure tressée et enroulée en un gros chignon sur la tête. Ils attachaient une grande valeur au feu sacrificiel allumé perpétuellement dans leurs ermitages. Toutefois, contrairement aux brahmanes orthodoxes, les jaṭilas effectuaient ces sacrifices du feu sans immoler d'animaux. Les jaṭilas soutenaient aussi la théorie du *kamma*. Cela explique la sympathie spéciale de la communauté bouddhique de l'époque à l'égard des jaṭilas.

Jhāna (skt. *dhyāna*) : absorptions, quatre états mentaux qu'on atteint par la haute concentration mentale.

Kamma (skt. *karman*) : acte ; œuvre, action ; action volitive ; ce terme est employé communément pour désigner tous les actes bons, mauvais et neutres. *Akusala kamma* : actes inefficaces.

Kusala kamma : actes efficaces. **Pāpa kamma** : actes déméritoires, actes négatifs.

Puñña kamma : actes méritoires, actes positifs. **Kamma vipāka** = **kamma phala** : fruits (résultats) des actes commis.

Kappa (skt. *kalpa*) : terme diversement employé selon le contexte : 1. l'âge de vie : la durée maximale d'une vie (c'est-à-dire : cent-vingt ans) ; 2. l'âge du monde : l'ère cosmique de plusieurs millions d'années ; 3. une chose ou une occasion convenable et choisi ; 4. la pratique ; 5. la règle ; 6. la manière de faire ou la manière d'être. L'adjectif *kappa* est employé pour qualifier diverses situations particulières telles que vivre [seul] comme un rhinocéros (*kaggavisāna-kappa*) ou autres comme le fait d'amener du sel dans une corne (*siṅgalōṇa-kappa*), un point marqué sur les vêtements monastiques désignant la conformité aux règles disciplinaires (*kappa bindu*), etc.

Khattiyas (skt. *kṣatriyas*) : caste ou classe des guerriers-aristocrates ; caste royale ; nobles ; membres des familles de la haute aristocratie.

Libération (*vimutti*, skt. *vimukti*) : libération par rapport aux souillures mentales ; synonyme de *nibbāna** ; libération par rapport au *sansāra** ; libération par rapport à *dukkha**.

Mahāyāna (Litt. Grand Véhicule) : forme du bouddhisme développé tardivement. Des écoles telles que Mādyamika, Yōgācāra (Vijñānavāda), etc. appartenaient au bouddhisme du Mahāyāna. Plus tard, de nombreuses écoles comme Lōkōttaravāda ont été créées. Certaines parmi elles étaient plus ou moins mélangées avec des théories et pratiques tăntriques empruntées à l'hindouisme. C'est diverses écoles du bouddhisme mahāyāna qui sont arrivées et propagées en Chine, Japon et Corée.

Naissance (*jāti*) : apparition, résultat du processus du re-devenir (*bhava*). Dans la coproduction conditionnée*, il est expliqué : « Conditionnée par le processus du redevenir, se produit la naissance » (*bhava paccayā jāti*).

Nibbāna (skt. *nirvāna*) : « extinction » de toute souillure mentale ; absence des cinq agrégats* d'appropriation ; « extinction » de *dukkha** ; *summum bonum* du bouddhisme.

Nigaṇṭhas : disciples du grand chef religieux Jina Mahāvīra (connu dans les textes bouddhiques sous le nom de Nigaṇṭha Nāthaputta), contemporain du Bouddha ; les membres de la communauté monastique du jainisme* ; le terme *nigaṇṭha* signifie « sans liens ». Dans les textes bouddhiques il est traduit parfois par « sans vêtements »

Noble (*ariya*, skt. *ārya*) : adjectif employé souvent dans les Écritures canoniques pour désigner ce qui est sublime, correct, juste et pur au sens philosophico-religieux, sans aucune connotation raciale. Par exemple : Vérité noble (*ariya sacca*)*, Noble Voie octuple (*ariya atṭhaṅgika magga*)*, Nobles êtres (*ariya puggala*)*, etc.

Nobles êtres (*ariya puggala*) : épithète s'appliquant aux Bouddhas, Bouddhas solitaires*, et aux individus qui ont atteint une des quatre étapes : *sōtāpatti**, *sakadāgāmi**, *anāgāmi** et *arahant**.

Nobles vérités (*ariya sacca*), les Quatre Nobles Vérités : 1. *dukkha**, 2. l'apparition de *dukkha*, 3. la cessation de *dukkha*, 4. le chemin de la cessation de

dukkha. Certains savants traduisent ces quatre vérités par « quatre vérités saintes » ou par « quatre vérités mystiques ». Ces traductions sont incorrectes. Ces quatre ne sont pas des vérités saintes, ni mystiques ni ésotériques, mais les vérités d'une analyse noble (*ariya*) par rapport à des analyses ignobles (*anariya*).

Noble Voie octuple (*ariya aṭṭhaṅgika magga*), chemin de la cessation de *dukkha* avec ses huit sections : 1. le point de vue correct (*sammā ditṭhi*), 2. la pensée correcte (*sammā saṅkappa*), 3 la parole correcte (*sammā vācā*), 4. l'action correcte (*sammā kammaṅta*), 5. le moyen d'existence correct (*sammā ājīva*), 6. l'effort correct (*sammā vāyāma*), 7. l'attention* correcte (*sammā sati*), 8. la concentration correcte (*sammā samādhi*). La voie est une expression figurative. Les huit étapes signifient les huit facteurs mentaux. Ils sont interdépendants et interrelatifs et, dans leur niveau le plus haut, ils fonctionnent simultanément, et non l'un après l'autre. La Noble Voie octuple est aussi appelée la méthode du milieu (*majjhimā paṭipadā*).

Paribbājakas : groupe d'ascètes « brahmaniques » contemporains du Bouddha. Ceux-ci appartenaient à plusieurs écoles. Certains jeunes brahmanes, ayant terminé leur éducation traditionnelle, devinrent parfois paribbājakas à titre provisoire, avant d'entrer définitivement dans la vie séculière. Cependant, le plus souvent, les paribbājakas demeuraient perpétuellement des religieux errants. En général, les paribbājakas étaient érudits et très ouverts aux idées philosophico-religieuses qui différaient des leurs.

Parinibbāna (skt. *parinirvāṇa*) : cessation complète ; extinction complète et définitive ; fin totale de la série des existences ; terme employé pour désigner la fin de la vie des Bouddhas, des Bouddhas solitaires* et des Arahants*. Pour celui qui a atteint la cessation complète, il n'y a plus de redevenir (*punabbhava*) ni de renaissance. Le terme « mort » (pāli *marana*) n'est jamais employé pour désigner la fin de la vie d'un Arahant ni d'un Bouddha ni d'un bouddha solitaire. En outre, la notion « entièrement éteint » (*parinibbuta*) est aussi employée pour qualifier l'état mental d'un Bouddha, d'un Bouddha solitaire et d'un arahant. C'est dans ce contexte que les textes canoniques emploient deux expressions : *sōpādisesa parinibbāna* (la cessation complète avec reste des substrats [de la vie]) *anupādisesa parinibbāna* (la cessation complète sans reste des substrats [de la vie]). La première correspond à l'extinction complète des souillures tout en gardant les substrats correspondant à la vie, c'est-à-dire la paix intérieure (l'extinction des souillures mentales) atteinte par un Bouddha, un Bouddha solitaire et un Arahant, et la deuxième désigne la fin de sa vie. Selon la première expression, celui qui a déraciné les souillures mentales est déjà quelqu'un « entièrement éteint » (*parinibbuta*) même avant la fin de sa vie. Ainsi le *sōpādisesa parinibbāna* est considéré comme *kilesa parinibbāna* (l'extinction complète des souillures mentales) et le *anupādisesa parinibbāna* est synonyme de *khandha parinibbāna* (l'extinction complète des agrégats). Il ne faut pas confondre, d'une part, les substrats correspondant à la vie (*upādi*) avec les appropriations (*upādāna*), et, d'autre part, les agrégats (*khandhā*) avec les agrégats d'appropriations (*upādānakkhandhā*). En outre, les expressions telles que « entrer dans le *parinibbāna* » sont complètement éronnées.

Perfections (*pāramī* ; *pāramitā*) : pratiques effectuées par un bōdhisatta* afin d'atteindre l'Éveil*. Selon la tradition pâlie, elles sont au nombre de dix : 1. la générosité (*dāna*) ; 2. la haute moralité (*sīla*) ; 3. le renoncement (*nikkhamma*) ; 4. la sagesse (*paññā*) ; 5. l'effort énergique (*virīya*) ; 5. la patience (*khanti*) ; 6. L'honnêteté (*sacca*) ; 7. la détermination (*adhiṭṭhāna*) ; 9. la bienveillance (*mettā*) ; 10 l'équanimité (*upekkhā*).

Petit véhicule : Voir Hīnayāna.

Plaisir des sens (*kāma*) : plaisir des cinq sens ; plaisirs sensuels. *Kāma taṇhā* : la « soif » des plaisirs sensuels.

Processus de re-devenir (*bhava*) : continuité de la série des existences ; continuité des expériences que le *puṭhujjana** s'est appropriées ; résultat de la saisie (*upādāna*). Dans la coproduction conditionnée*, il est expliqué : « Conditionné par la saisie se produit le processus de re-devenir » (*upādāna paccayā bhavō*).

Progrès intérieur : progrès spirituel ; progrès dans la vie intérieure atteinte par une compréhension permettant un changement radical du point de vue envers soi-même et envers le monde extérieur.

Puthujjana (skt. *pratajgana*) : « individu séparé » [à cause de ses appropriations] ; individu ordinaire qui n'a éliminé aucune souillure mentale. Ce terme est employé dans les sermons du Bouddha pour désigner les personnes qui n'ont pas atteint au moins l'étape de *Sōtāpatti**. *Assutavā puthujjanō* : individu non instruit [dans le *dhamma*]. L'antonyme de cette expression est *sutavā ariyasāvako* (le disciple noble bien instruit).

Quatre bases de l'attention (*cattāro satipaṭṭhānā*) : demeurer attentivement en observant le corps physique selon les fonctions du corps physique (*kāye kāyānupassī*), en observant les sensations selon les fonctions des sensations (*vedanāsu vedanānupassī*), en observant la pensée selon les fonctions de la pensée (*citte cittānupassī*), en observant les objets mentaux selon les fonctions des objets mentaux (*dhamme dhammānupassī*).

Quatre bases de puissance surnaturelle (*iddhipāda*) : 1. l'intention (*chanda*), 2. la pensée (*citta*), 3. l'effort énergique (*virīya*) 4. l'investigation (*vimansa*). Celui qui développe une forte concentration mentale dans ces quatre domaines, atteint un « savoir faire » pour faire des miracles.

Quatre demeures sublimes (*brahma vihāra*) : quatre états mentaux sublimes sans limites (*aparimāṇa*) qu'un bouddhiste (laïc ou renonçant) doit développer : 1. la bienveillance et l'amitié (*mettā*) à l'égard de tous les êtres vivants ; 2. la pitié (*karuṇā*) à l'égard des personnes en difficulté ; 3. la joie sympathique (*muditā*) pour le succès des autres ; 4. l'équanimité (*upekkhā*)* vis-à-vis des ses propres expériences qu'elles soient agréables ou désagréables.

Quatre étapes de la libération : 1. *Sōtāpatti**, 2. *Sakadāgāmi**, 3. *Anāgāmi** 4. *Arahant**.

Quatre nobles vérités : Voir Nobles vérités

Recueils (*āyatana, samāpatti*) : quatre Sphères atteintes par la haute concentration mentale fondée sur les exercices mentaux* : 1. la Sphère de l'espace infini (*ākāsānancāyatana*), 2. la Sphère de la conscience infinie

(*viññāṇañcāyatana*), 3. la Sphère du néant (*ākīñcaññāyatana*), 4. la Sphère sans perception ni non-perception (*nevasaññānāśiññāyatana*). Ces quatre états mentaux concernent les Sphères sans formes matérielles. C'est pourquoi ils sont appelés aussi *ārūpa* (skt. *ārūpya*)*. Pour atteindre ces Sphères mentales, il faut dépasser les quatre *jhānas**. Pourtant, ni *jhānas**, ni recueils ne sont des étapes essentielles pour atteindre le *nibbāna**.

Redevenir (*punabbhava* ; skt. *punarbhava*) : Voir **Renaissance**

Renaissance : redevenir; réexistence, réapparition des phénomènes mentaux et physiques (*nāma-rūpa santati*) selon les conditions présentées et selon les circonstances données. La renaissance du bouddhisme correspond, d'une part, à la notion de la continuité de la série des existences (*sansāra*), et, d'autre part, à la doctrine de coproduction conditionnée (*paṭicca samuppāda*)*. C'est pourquoi le terme hindou « réincarnation » lié essentiellement à la notion de l'*ātman*, ne convient pas pour désigner la « renaissance » bouddhique.

Sakadāgāmi : deuxième étape de la libération. On arrive à cette étape en se débarrassant partiellement de deux souillures mentales (parmi les cinq liens inférieurs*) : le désir pour les plaisirs des sens (*kāma rāga*) et l'aversion (*paṭigha*). C'est en arrivant à l'étape d'Anāgāmi* qu'on se débarrasse complètement de ces deux souillures.

Sakadāgāmin (litt. « celui qui ne revient qu'une seule fois ») : celui (ou celle) qui a atteint l'étape de Sakadāgāmi*.

Sākyans (litt. puissants) : guerriers aristocrates ; parents du prince Gōtama.

Saṅkhāra (skt. *saṃskāra*) : Voir **Conditions**

Sansāra (skt. *saṃsāra*) : le cycle des renaissances ; transmigration ; la série des existences, l'errance dans le cycle des événements en s'appropriant des sensations agréables et désagréables.

Sept facteurs d'Éveil : Voir **Facteurs d'Éveil**.

Soi (*attā*, skt. *ātman*) : Voir *āman*.

Soif (*taṇhā*, skt. *trṣṇā*) : terme désignant les désirs qui se produisent encore et encore : la « soif » des plaisirs sensuels (*kāma taṇhā*) ; la « soif » d'existence (*bhava taṇhā*) ; la « soif » de la non-existence (*vibhava-taṇhā*).

Sōtāpanna (litt. « celui ou celle qui est entré dans le courant [de la libération] ») : celui ou celle qui a atteint l'étape de Sōtāpatti*.

Sōtāpatti : première étape de la libération. On arrive à cette étape en se débarrassant des trois premiers des cinq liens inférieurs* : la fausse opinion de la personnalité (*sakkāya diṭṭhi*), le doute (*vicikicchā*) et l'adoration des préceptes et pratiques divers (*sīlabbataparāmāsa*).

Souillures mentales (*kilesa* ; skt. *kleṣa*) : terme métaphorique désignant les états mentaux négatifs qui engendrent *dukkha**. Voir **Cinq liens inférieurs, Cinq liens supérieurs**.

Sphères extérieures (*bāhirāyatana*) : les six organes sensoriels : 1. l'œil (*cakkhu*) ; 2. l'oreille (*sōta*) ; 3. le nez (*ghāna*) ; 4. la langue (*jivhā*) ; 5. le corps (*kāya*) ; 6. la pensée (*mana*).

Sphères intérieures (*ajjhattikāyatana*) : les six objets sensoriels : 1. la forme (*rūpa*) ; 2. le son (*sadda*) ; 3. l'odeur (*gandha*) ; 4. la saveur (*rasa*) ; 5. les choses tangibles (*poṭṭabbha*) ; 6. les pensées (*dhammā*).

Stūpa : Voir *Thūpa*.

Sutta (litt. fil) : un *sutta* (skt. *sūtra*) est un texte canonique court ou long contenant un sermon ou une discussion du Bouddha ou de l'un de ses disciple laïc ou religieux. le mot symbolique « fil » (*sutta*) signifie l'affinité entre divers textes canoniques, car un *sutta* est souvent complémentaire.

Sutta-piṭaka : Voir **Canon bouddhique**.

Tathāgata : épithète s'appliquant au Bouddha. Ce terme est employé par le Bouddha dans ses sermons en se référant à lui-même ou aux autres Bouddhas. Le sens littéral du mot est « celui qui est arrivé ainsi » ou « celui qui est parti ainsi ». Dans ce sens, tous les êtres libérés sont des Tathāgata. Dans certains contextes doctrinaux, dans les Ecritures canoniques, le terme Tathāgata est employé pour désigner tout simplement l'être individuel (*sattā*).

Tevijjā (skt. *trividya*, *trayi-vidyā*) : trois sciences, trois connaissances : 1. la connaissance permettant de rappeler ses propre vies antérieures (*pubbenivāsānussati-ñāṇa*) ; 2. la connaissance permettant de contater comment et où les autres renaissent après leur mort (*cutūpapāta-ñāṇa*) ; 3. la connaissance permettant de détruire ses souillures mentales (*āsavakkhya-ñāṇa*). Ce n'est pas par hasard que les bouddhistes les ont désignées par l'expression « trois sciences », puisque selon le concept brahmanique relatif à la connaissance, les « trois sciences » (*trividya*) véritables n'étaient autres que l'érudition concernant les trois *Veda*. Ainsi, le bouddhisme a apporté une nouvelle connotation pour le terme « trois sciences ».

Theravāda (skt. *Sthaviravāda*) : dices des Anciens ; Ecole des Anciens ; le terme Theravāda désigne le tronc original du bouddhisme qui a été crée par les Anciens après le *parinibbāna** du Bouddha en présentant la doctrine de celui-ci sous les étiquettes monastiques et en conferant aux laïcs une grande responsabilité pour soutenir la « religion » en tant que défenseurs, critiques et donateurs. Très tôt les Anciens (*Thera* ; skt. *Sthavira*) ont établi leur textes en langue pāli. Rappelons en outre que seul, le Canon des Theravādins nous est parvenu dans son intégralité et dans sa langue originelle. De nos jours encore le bouddhisme du Theravāda est accepté et pratiqué principalement à Birmanie, Thaïlande, Cambodge, Laos, Ceylan, Chitttaging et une partie du Vietnam.

Thūpa (skt. *stūpa*) : tumulus à reliques, parfois appelé *cetiya* (singhalais : *cāṭṭyaya*, *sēya*). Au début, le *thūpa* était un dôme hémisphérique plein (*aṇḍa*), construit en briques ou en pierres, reposant sur une terrasse circulaire servant même de déambulateiro (*pradaksīṇāpatha*), à laquelle on accédait par quatre escaliers (*sōpāna*). Le dôme était surmonté d'un kiosque carré (*hermikā*) où venait se fixer une hampe (*yaśī*) supportant une série de parasols (*cattrāvali*). Au milieu du dôme, se trouve une chambre murée contenant des reliques (*dhāu garbha*). Au cours du temps, l'apparence extérieure du *thūpa* devint différente.

Toxiques mentaux (*āsava*) : Voir **Ecoulements mentaux toxiques**.

Trois caractéristiques (*tilakkhaṇa* ; skt. *trilakṣaṇa*) : trois phénomènes de la vie, de l'univers et du cycle d'existences 1. l'impermanence (*anicca*) ; 2. l'insatisfaction (*dukkha*) ; 3. le non-Soi (*anatta*). Dans la philosophie bouddhique, ces trois caractéristiques correspondent à ces trois théories : toutes les conditions [et toutes les choses conditionnées] sont impermanentes (*sabbe saṅkhārā niccā*) ; toutes les conditions [et toutes les choses conditionnées] sont insatisfaisantes (*sabbe saṅkhārā dukkhā*) ; toutes les choses conditionnées ou non conditionnées sont dépourvues de Soi (*sabbe dhammā anattā*).

Trois corps (*trikāya*) : concept créé et développé par le bouddhisme du Mahāyāna selon lequel le Bouddha possède trois corps : le corps de jouissance (*sambhōga-kāya*) qu'il utilise, le corps de création (*nirmāṇa-kāya*) et le corps de la Loi (*dharmakāya*) qui est la nature éternelle du Bouddha. Le concept de « trois corps » n'a rien à voir avec le bouddhisme ancien. Dans le Corpus canonique ancien, il n'y a aucune allusion à un tel concept. Les textes anciens emploient le terme *kāya* pour désigner non seulement un corps physique en tant qu'élément composé mais aussi pour désigner un monceau, un ressemblement ou un groupe. Par exemple, *jana-kāya* (le ressemblant des gens) ; *hatthi-kāya* (la division des éléphants) ; *dhamma-kāya* (l'ensemble des points doctrinaux prononcés par le Bouddha historique) ; *patti-kāya* (la division des soldats d'infanterie), *bala-kāya* (le ressemblant d'un bataillon puissant), etc.

Trois joyaux : 1. Bouddha ; 2. son Enseignement (*dhamma*) ; 3. la Communauté des disciples (*sāvaka-saṅgha*)*.

Trois refuges : 1. Le Bouddha ; 2. la Doctrine (*dhamma*) ; 3. la Communauté des disciples (*sāvaka saṅgha*)*. Prendre ces « trois refuges » implique l'acceptation implicite et explicite d'imiter, d'admirer et de soutenir le Bouddha, son Enseignement ainsi que la Communauté des disciples (laïcs et religieux) qui ont atteint une des quatre étapes de la libération : Sōtāpatti*, Sakadāgāmi*, Anāgāmi* et Arahant*.

Upōsatha : jours qui portent ce nom ; les huitièmes et les quinzièmes jours de la lune croissante et de la lune décroissante, quatre fois dans le mois.

Vajrayāna (litt. « véhicule de la foudre » ; « véhicule du diamant ») : école bouddhique tantrayānique qui porte ce nom ; forme de bouddhisme développée très tardivement, pratiquée par les bouddhistes tibétains. Le bouddhisme vajrayāna était florissant au Tibet avant l'invasion et la destruction de ce pays par la Chine en 1959.

Vinaya-piṭaka : Voir Canon bouddhique

Voie du milieu : Voir Noble Voie octuple.

BIBLIOGRAPHIE

- ADIKARAM E.W., *Early History of Buddhism in Ceylon : State of Buddhism in Ceylon as Revealed by the Pāli Commentaries of the 5th Century A. D.*, Colombo, 1946.
- BAREAU A., "La construction et le culte des stūpa d'après les Vinayapiṭaka" in *Bulletin d'EFEO*, extrait du tome L, Fasc. 2, 1962, pp. 229-274.
- BAREAU A., "La nourriture offerte au Bouddha lors de son dernier repas" in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968, pp. 61-71.
- BAREAU A., *Recherches sur la biographies du Buddha dans les Sutrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens : II, Les derniers mois, les Parinirvāna et les funérailles*, 2 toms, EFEO, Paris, 1970.
- BAREAU A., "Le Parinirvāna du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique", in *Bulletin d'EFEO*, LVI, Paris, 1974, pp. 275-299.
- BAREAU A., "La fin de la vie du Bouddha selon l'Ekottara-Āgama" in *Hinduismus und Buddhismus*, Festschrift für Ulrich Schneider, Freiburg-im-Breisgau, 1987, pp. 69-81.
- BARUA B.M., *Aśoka and his Inscriptions*, Calcutta, 1968.
- BECHERT H., (ed) *Dating of the Historical Buddha : Die Datierung des historischen Buddha*, 2 vols, Göttingen, 1991-1992.
- BENISTI M., Etudes sur le stūpa dans l'Inde ancienne, in *Bulletin d'EFEO*, t. L, Paris, 1960, pp. 37-116.
- BLOCH J., *Les Inscriptions d'Asoka*, Paris, 1950.
- CAILLAT C., "La langue primitive du bouddhisme" in *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung*, (ed. Heinz Bechert), Göttingen, 1980, vol. LXXXIV, 6, pp. 43-61.
- FINDLY E. B., "Ānanda's Hinderence : Faith (*saddhā*) in Early Buddhism", in *Journal of Indian Philosophy*, vol 20, N°3 (1992), pp. 253-274.
- FOUCHER A., *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, 1949.
- FRANK B., « Amour, colère, couleur : variations sur Aizen-myōō » in *Bouddhisme et cultures locales*, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991 (éds. F. FUKUI et G. FUSSMAN), EFEO, 1994, pp. 247-271).
- FRAUWALLNER E., *The Earliest Vinaya and the Beginings of Buddhist Literature*, Rome, 1953.
- FREDERIC L., *Bouddha en son temps*, Editions du Félin, Paris, 1994.
- FUSSMAN G., "Quelques problèmes aśokéens" in *Journal Asiatique*, Paris, 1974, pp. 369-389.
- FUSSMAN G., "Un Buddha inscrit des début de notre ère", in *Bulletin d'EFEO*, n° LXIV, pp. 43-45, Pl. IX-X.

- FUSSMAN G., "Upāya-kausalya - L'implantation du bouddhisme au Gandhāra" in *Buddhisme et culture locales*, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991 (éd. par F. FUKUI & G. FUSSMAN), EFEO, 1994, pp. 17-51.
- GEIGER W., (tr.) *Mahāvamsa* or the Great Chronicle of Ceylon, PTS, London, 1912, reimpression Colombo, 1960.
- GOMBRICH R., *Theravāda Buddhism : A social History from Ancient Benares to Moderne Colombo*, London, 1988.
- GOMBRICH R., "How Mahāyāna began" in *Buddhist Forum*, London, 1990, vol. 1, pp. 21-30.
- KANAOKA S., (ed.) *Bukkyo Hōe No Chōsa : Minshū no Dentōteki Seikotsu Shikan ni Shimeru*, Gangōji Bunkazai Kenkyūjo, Nara, 1979.
- KAPANI L., "Mourir à l'heure de sa mort" in *Cahier de L'Herne*, 1993, pp. 242-256.
- KOSAMBI D. D., *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, London, 1965.
- LAMOTTE E., *L'Histoire du bouddhisme indien*, t. I, Louvain, 1962.
- LING T. O., *Buddhism and Mythology of Evil*, London, 1962.
- NAKAMURA H., *Buddha, Saigo no Tabi* (la traduction Japonaise du *Mahā Parinibbāna-sutta*), Iwanami Shoten, Tokyo, 1980, Reprint 1994.
- PARANAVITANA S., *The Stūpa in Ceylon*, Arcéological Department, Colombo, 1946.
- PRZYLUKI J., *Le Parinirvāna et les funérailles du Buddha*, Paul Geuthner, Paris, 1926.
- PRZYLUKI J., "Le partage des reliques du Bouddha" in *Mélange chinois et bouddhiques*, vol. IV, Bruges, 1936.
- RHYS DAVIDS T.W. & C. A. F., "The Book of the Great Decease" in *Dialogue of the Buddha*, vol. II, London, 1947, pp. 71-191.
- SEIDEL A., "Dabi : Crémation" in *Hōbōgirin* (Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises), vol. VI, Paris-Tokyo, 1983, pp. 573-578.
- THAPAR R., *Aśoka and the decline of the Mauryas*, Oxford, 1961.
- THOMAS E. J., *The Life of Buddha as Legend and History*, London, 1927.
- WALDSCHMIDT E., *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha*, Göttingen, 1944-1948.
- WALDSCHMIDT E., *Das Mahāparinivāṇasūtra*, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1950-1951.
- WIJAYARATNA M., "Les rites funéraires des bouddhistes singhalais" in *Buddhisme et culture locales*, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991 (éd. par F. FUKUI & G. FUSSMAN), EFEO, Paris, 1994, pp. 69-84.
- WIJAYARATNA M., "Funeral Rites in Japanese and Other Asian Buddhist Societies", in *Japan Review*, n° VII, Kyoto, 1997, pp. 105-125.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Adikaram, E. W., 130 n.15, 133 n.27.
Ajātasattu (roi des Magadhans), 20,
21-22, 25, 121, 138 n.36, 139, 159
n.88, 177, 189, 192 n.173.
Ajita Kesakambali, 105.
Alakā, 101 n.170.
Ālakamandā, 101.
Al-Bīrūnī, 137 n.33.
Ālāra Kāljāma, 14, 21 n.2, 84-87.
Alasandā, 191 n.170.
Allakappa, 122, 124, 178.
Amba-gāma, 76.
Ambalattḥikā, 30, 215.
Ambapāli, 46-49, 215.
Amitōdana Sākyā, 194 n.177.
Amoun de Nitrie, 160 n.91,
Anagārika Dharmapāla, 94 n.153.
Anāthapiṇḍika, 210.
Anattalakkhaṇa-sutta, 136 n.31,
Anōratha (roi de Birmanie), 192 n.172.
Anuruddha (l'Āyasmanta), 110 n.185
et 191, 111, 113, 114, 116, 120,
145.
Ariyapariyesana-sutta, 154 n.74,
Ārya-Sālisthambha-sutra, 165 n.102.
Asōka (l'Empereur), 94 n.152, 123
n.212, 125 n.214. 179 n.134, 181
n.141, 182 n.147, 189, 191, 192
n.172, 193.
Ātumā, 86.
Bāhiya Dārucīriya, 106 n. 175, 157
n.81, V. Dārucīriya.
Bahuputta-cetiya, 69,
Bandaranaike S.W.R.D., 193 n.176.
Barāṇasī (fr. Bénarès), 62, 63, 94
n.154, 100.
Bureau A., 19 n.26, 70 n.100, 82
n.122, 128, 133 n.27, 134, 141 n.46,
165 n.104, 178 n.131, 184 n.149,
185 n.151, 188 n.161, 199 n.197,
209 n.223.
Basham A. L., 132 n.24, 156 n.79.
Beal S., 130 n.14,
Bechert H., 19 n.26, 193 n.176.
Beḷuva-gāma, 49-50, 196, 203, 208,
209, 215.
Benisti M., 190 n.168.
Bhadda, 42.
Bhaddakacchā, 13, V Rāhula-Mātā.
Bhaddakaccānā, 13 n.3.
Bhagalpur, 101 n.166.
Bhallika, 190.
Bhaṇḍa-gāma, 73-75, 149.
Bhāradvāja (l'Āyasmanta), 161.

- Bhōga-nagara, 76-77, 80, 81,
 Bihar Pradesh, 33 n.20, 101 n.166.
 Birmanie, 73 n.112, 139, 180n.139,
 190 n.169, 193 n.176, 213 n.227.
 Bloch J., 94 n.152, 175 n.127, 181
 n.141, 182 n.147.
 Bode M., 129 n.12.
 Bodh-Gayā, 94 n.153.
 Bollee W. B., 70 n.100.
 Boyd J. W., 54 n.69.
 Brahmā Sahampati, 54 n.67, 112, 205.
Brāhmaṇa, 136.
Buddhacarita, 140 n.41.
 Buddhaghosa, 133 n.27.
 Bugault G., 209.
- Cachemire, 191.
 Caillat C., 202 n.204.
Cakkavatti-Sihanāda-sutta, 186 n.154.
 Cambodge, 139, 190 n.169, 213 n.227.
 Campā, Campāpura, 100 n.166, 166.
 Cāpāla-cetiya, 53, 65, 69.
 Capra F., 206 n.216.
 Carpenter J. E., 127.
 Cātummahārājika, 60, 61.
 Ceylan (Sri-Lanka), 19 n.26, 101
 n.170, 130, 132 n.24, 139, 190, 191,
 192 n.172, 194 n.177, 213 n.227.
 Chandragupta Maurya, 123 n.213.
 Channa, 14, 108.
 Charbel (Père), 180 n.140.
 Chine, 19 n.26, 128, 130 n.14, 223.
 Chitagong, 139, 213 n.227.
 Citta Gahapati, 168, 210,
 Cristophe Colomb, 137.
Cūḷa-Hattipādōpama-sutta, 73 n.112.
 Cunda, Cundaka (l'Āyasmanta), 88-
 89.
 Cunda Kammāraputta, 81-82, 90-91,
 200-201.
Cunda-sutta, 81 n.121.
 Cuningham A., 190 n.168.
- Dalai Lama, 18 n.21.
Dantabhūmi-sutta, 73 n.112.
 Dārucīriya, 186 n.152. V. Bāhiya
 Dāricīriya.
- Demieville P., 135 n.29.
 Devaputta Māra. V. Māra
 Devadaha, 95 n.152.
 Devadatta, 92 n.149.
 Devasārā, 130 n.14.
 Devendra D. T., 187 n.159.
Dhajagga-sutta, 205.
Dhammacakkappavattana-sutta, 40
 n.33, 59 n.79, 94 n.151, 136 n.31.
 Dhammaceti (roi de Birmanie), 193
 n.176.
Dhammacetiya-sutta, 178 n.130.
Dhāuvibhaṅga-sutta, 61 n.83.
 Dōṇa brahmane, 123-124.
 Durkheim E., 167.
 Duroiselle Ch., 193 n.176.
 Duṭṭhagāmaṇi Abhaya. V. Duṭṭe-
 muṇu
 Dutt S., 155 n.75.
 Duṭṭemuṇu (roi de Ceylan), 189
 n.167, 190 n.168, 193 n.176, 194
 n.177.
- Fa-hien, 130, 209 n.223.
 Ferguson D.W., 132 n.24.
 Fernando P.E.E., 132 n.24.
 Findly E. B., 209 n.220.
 Finot L., 135 n.29.
 Fleet J.F., 19 n.26, 139 n.37.
 Fontiein J., 187 n.159.
 Foucher A., 127, 187 n.159, 190
 n.168.
 Frank B., 54 n.69, 175 n.128.
 Frédéric L., 175 n.128,
 Fukui F., 54 n.69, 146 n.55, 175
 n.128.
 Fussman G., 19 n.26, 54 n.69, 135
 n.29, 146 n.55, 175 n.128, 187
 n.159, 191 n.171.
- Gaṇapati, 73 n.112.
 Gandhāra, 15 n.8, 125, 187 n.159,
 191.
 Gaṇeśa, 73 n.112.
 Gaṅgā (fr. Gange), 16, 18, 39, 132.
 Gayā-sisa, 94 n.153.
 Geiger W., 132 n.24.

- Getty A., 175 n.128.
 Gijjhakūṭa, V. Mont Gijjha, 21-22.
 Gombrich R., 19 n.26, 163 n.100, 187.
 Gorakhpur, 80 n.120, 91 n.144.
 Gōtamaka-cetiya, 53, 69.
 Grimes A., 130 n.14.
 Guatemala, 137.
 Gunawardhana R.A.L.H., 130 n.14.
- Hatthi-gāma, 75.
 Hesse H., 46 n.46.
 Hinayāna, 222.
 Hiraññavati (rivière), 91.
 Huxley A., 206 n.216.
- Inde, 130, 132 n.24, 137.
 Indra, V. Sakka.
 Isipatana (Parc des Daims), 94 n.154.
- Japon, 19 n.26, 213 n.227, 223.
 Jambudīpa, 125.
 Jambu-gāma, 76.
Janavasabha-sutta, 42 n.36.
 Japon, 192 n.172, 213 n.227, 223.
 Jayawickrema N. A., 189 n.167.
Jinacarita, 140 n.41.
 Jīna Māhavīra, 14 n.5, 80 n.120, V.
 Nigaṇṭha Nāthaputta.
 Jīvaka, 68.
 Jong J. W. De., 130 n.14.
- Kakudha, 42.
 Kalandaka-nivāpa, 68.
 Kālinga, 42.
 Kamalā, 46 n.46.
 Kamboja, 138.
 Kanakamuni, 189 n.166, V.
 Kōnagamana.
 Kaṇha, V. Māra.
 Kapilavatthu, 13, 14, 95 n.152, 108
 n.181, 111, 155 n.77, 177, 194
 n.177, 210.
 Kakudha, 42.
 Kakusanda, 162 n.96.
 Kakutthā (rivière), 83, 88, 89, 201.
 Kālidāsa, 57 n.76.
Kalingara-sutta, 25 n.12.
- Kassapa, 162 n.96.
 Katissabha, 42.
Kevaṭṭha-sutta, 30 n.13, 33 n.18.
 Khemā Theri, 156 n.81, 210.
 Kōnāgamana, 162 n.96.
 Koṇḍañña (l'Āyasmanta), 161.
 Kōsambi, 101, 193 n.175, 210.
 Kōṭi-gāma, 40-41. 149.
 Kuhn E., 132 n.24.
 Kūng H., 199 n.196.
 Kusāvati, 101-102, 146,
 Kusinārā, 19, 80 n.120, 83, 84, 86
 n.131, 91, 101, 114. 132, 145, 153,
 159, 160, 178, 180 n.140, 195, 201,
 204, 208.
 Kuvera, 101 n.170.
- Lalitavisatara*, 140 n.41, 142 n.48,
 195 n.179.
 Lamotte E., 141, 187 n.159, 193
 n.175.
Lankavatāra-sūtra, 101 n.170.
 Law B.C., 129 n.12.
 Laos, 139.
 Legg J., 189 n.166.
 Levy S., 101 n.171.
 Lingat R., 191 n.171.
 Ling T. O., 54 n.69.
 Lōkōttaravāda, 134.
 Lubac H. de, 187 n.159.
 Luce G.H., 190 n.167 et 169, 193
 n.176.
 Lumbini, 95 n.152, 181 n. 141.
 Lumminigame, 95 n.152.
- Mahābōdhivamsa*, 187 n.159.
 Macchikāsaṇḍa, 168,
 Mahā-Cundaka, 89 n.138, V.
 Cundaka.
Mahā-Hattipādōpama-sutta, 73 n.112.
 Mahā-Kaccāna, 161.
 Mahā-Kassapa (l'Āyasmanta), 119-
 121, 131 n.19, 132, 145, 160-163,
 204.
Mahāmāyurī, 101 n.171.
 Mahānāma Sākya, 157, 210,
Mahā-Nidāna-sutta, 64 n.97.

- Mahā-Pajāpati Gōtami., 210.
 Mahāsaṅghika, 129 n.12., 164 n.101.
Mahā-Samaya-sutta, 205.
Mahā-Satipaṭṭhāna-sutta, 46 n.44.
Mahā-Sīhanāda-sutta, 51 n.58, 57
 n.75, 142 n.49, 146 n.57, 147 n.58.
 Mahā-Sudassana (souverain
 cakkavatti), 101, 112 n.198, 146.
Mahā-sudassana-sutta, 101 n.168, 102
 n.172, 112 n.198, 186 n.154.
 Mahā-Thūpa, 170 n.117, 191 n.170.
 Mahāvāna, 70 n.101.
 Mahāyāna, 101 n.171. 129 nn.12 et
 13, 223.
 Mahimsāsaka, 129 n.12, 130 n.15, 163
 n.100.
 Mahinda Thera, 185 n.152.
 Maṭṭreya Bōdhisattva, 165 n.102.
 Makkhali Gōsāla, 105, 217,
 Malalasekera G. P., 89 n.138, 100
 n.166, 129 n.12, 133 n.27, 207
 n.218.
 Makuṭa-bandhana, 117, 120.
 Mandāra, 92, 117.
 Mani V., 101 n.170.
 Māra, 54, 56 n.70, 64-66, 203.
 Māra Pāpimā V. Māra.
 Marshall J., 190 n.168.
Meghadūta, 56 n.70,
 Meyer E., 191 n.171.
Miḥṇḍa-paṇṇa, 135, 157 n.81, 198
 n.194.
 Mont Gijjha (Gijjhakūṭa), 21, 30, 67,
 68.
 Mont Isigili, 68..
 Mont Lankā, 102 n.170.
 Mont Vebhāra, 68.
 Moggallāna (l'Āyasmanta), 17, 31
 n.14, 210.
 Mūla-Sarvāstivāda, 129 n. 13, 134.
 Mus P., 190 n.168.
 Mounge Tin Pe, 193 n.176.
 Nādikā, 41-45, 156 n.81.
Nāga-sutta, 73 n.112.
 Nālandā, 30-31, 80 n.120.
 Namuci, V. Māra
 Nandā Bhikkhunī, 42.
 Nandaka (l'Āyasmanta), 161.
 Narian A.K., 19 n.26,
 Nāthaputta (Jina Mahāvīra). V.
 Nigaṅṭha Nāthaputta.
 Nerañjarā (rivière), 64, 95 n.153.
 Nigaṅṭha Nāthaputta, 14 n.5, 80 n.120,
 105, 161 n.94.
 Nikata, 42.
 Nolot E., 135 n.29.
 Nu U., 193 n.176.
 Nyanaponika, 135 n.29.
 Nyanatiloka B., 135 n.29.
 Oldenberg H., 142 n.48.
 Pagan, 190 n.168.
 Pajjuna (Parjaṇya), 57 n.76.
 Pakudha Kaccāyana, 105.
 Pallade, 160 n.91,
 Pallavbhogga, 191 n.170,
 Palibothra, V. Pāṭaliputta.
 Pali Text Society, 12, 127.
 Pañcasikha, 113 n.197.
 Parānavitana S., 189 n.167, 190 n.168.
 Paranimmita Vasavatti, 54 n.69.
 Pasenadi (roi des Kōsalans), 178
 n.130, 210.
 Pātali-gāma, 33-35, 153, 166, 195.
 Pāṭaliputta, 33 n.20, 191 n.170.
 Patna, 33 n.20.
 Pāvā, 80-81, 88, 118, 120, 122, 132,
 177, 201.
 Pawapuri, 80 n.120.
 Pāvārikā, 31-33.
 Phalgu (rivière), 95 n.153, V. Nerañ-
 jarā.
 Pippali Mānava, 160 n.91, V. Mahā-
 Kassapa.
 Pipphalivāna, 123, 124.
 Plotin, 209.
 Porte de Gōtama, 39.
 Przyłuski J., 127,
 Pukkusa Mallaputta, 84-88, 179.
 Puṇṇa-Mantāniputta (l'Āyasmanta), 73
 n.112, 161.
 Purāṇa (l'Āyasmanta), 163 n.100.

- Pūraṇa Kassapa, 105.
- Rāhula (l'Āyasmanta), 161.
Rāhula-mātā, 13 n. 3, 210.
Rāhula W., 52 n.61, 133 n.27.
Rājagaha, 16, 19, 21, 61 n.83, 67, 68, 101, 158, 160. 188, 191 n.170, 195, 208, 210.
Rājāgāra, 30.
Rāma-gāma, 122, 124, 125, 178.
Rangoon, 190 n.168.
Rathavinā-sutta, 73 n.112.
Ratnapala N., 193 n.176.
Ray N.R., 193 n.176.
Rhys Davids C. A. F., 127.
Rhys Davids T. W., 127, 135 n.29, 142 n.48, 154, 155 n.75.
Rummindei, 95 n.152, 181 n. 141, V. Lumbini.
- Sāketa, 100.
Śakka (skt. Śakra), 112, 114 n.200, 139 n.37, 190, 204 n.209, 205.
Śākyamuni, 15.
Śākya-singha, 89 n.139.
Sālha Bhikkhu, 42.
Sampasādanīya-sutta, 33 n.18, 192 n.174.
Sānchi, 193 n.176, 189 n.167.
Sanghamittā Theri, 185 n.152.
Sañjaya Bellatthiputta, 105.
Sāṅkṛtyāyana R., 129 n.13.
Santati, 157 n.81, 185 n.152.
Santuttā, 42.
Sappasonḍika, 68.
Sāranāth, 94 n.154.
Sārandada-cetiya, 24-25, 53, 69.
Sāriputta (l'Āyasmanta), 17, 31-33, 73 n.112, 93 n.149, 101 n.166, 142 n.49, 149-150, 162 n.96, 165 n.102, 210.
Sarvāstivāda, 129 n.13.
Sattamba-cetiya, 53, 69.
Sattapaṇṇi, 68.
Sāvatti, 16, 21 n.2, 86 n.131, 100, 101, 158, 159, 191 n.170, 193 n.176.
- Schopen G., 187 n.159.
Senāni (village), 95 n.153.
Senart E., 142.
Seneviratna J. M., 139 n.37.
Seniya Bimbisāra (roi des Magadhans), 21 n.3 et 5, 156 n.81, 210.
Shotoku Taishi, 191 n.172.
Siddhartha, 46 n.46.
Sigāḷovāda-sutta, 167.
Sihabāhu, 139.
Sikhi, 162 n.96.
Sivaramamurti C., 190 n.168.
Smither, 189 n.167.
Smith V., 189 n.166.
Sri-Lanka, V. Ceylan.
Srōngten Gampo (roi du Tibet), 192 n.172.
Subhadda, 42.
Subhadda Paribbājaka, 103-107.
Subhadda vieux « moine », 119, 131 n.19, 162.
Sudatta, 42.
Suddhōdana, 156 n.81.
Suiko (l'impératrice), 191 n.172.
Sujātā, 157 n.81.
Sunidha, 36-38.
Swedagon, 190 n.168.
- Tapassu, 190.
Tapōdā parc, 68.
Tāvātimsa, 48, 60, 61, 188, 190 n.168.
Thaïlande, 139, 180 n.139, 190 n. 169, 193 n.176, 213 n.227.
Theravāda, 129 n.12, 193 n.176, 186 n.157, 227.
Thérèse d'Avila (sainte), 180 n.140.
Thūpavamsa, 189 n.167.
Tibet, 174 n.124, 193 n.176, 174 n.124, 191 n.172, 193 n.176, 228.
Tusita, 58.
Tuṭṭha, 42.
- Uddaka Rāmaputta, 14, 21 n.2.
Udena-cetiya, 53, 54, 69.
Ugga Gahapati, 168, 171 n.120, 210
Upāli (l'Āyasmanta), 161.

- Upāli Gahapati, 210.
Upāli-sutta, 33 n.18.
Upāsaka saṃvarāṣṭaka, 154 n.72.
Upāsaka saṃvarāṣṭaka vivaraṇa, 154 n.72.
 Upavāṇa (l'Āyasmanta), 92-93.
 Upavattana, 88, 91, 93.
 Uttiya (roi de Ceylan), 186 n.152.
- Vaisāli V. Vesāli
 Vajrayāna, 129 n.13, 230.
 Vārānasi (Bénarès), 95 n.154, V. Bārāṇasi.
 Vassakāra, 21-22, 24-25, 36-39, 152, 194.
 Vessavana, 101 n.170.
 Vasavatti Māra, V. Māra.
 Vangisa (l'Āyasmanta), 100 n.166, 161.
 Vebhāra, 68.
Veda, 136, 155.
 Vedehī, 21 n.3.
 Vedehiputta Ajātasattu V. Ajātasattu
 Veḷukaṇṭhaki Nanda-Mātā, 210.
- Vesāli, 21 n.4, 45, 46-49, 53, 55, 69, 70, 71, 73, 153, 165 n.104, 191 n.170, 208.
 Vessabhu, 162 n.96.
 Vessavaṇa, 102 n.170.
 Veṭhadīpa, 122, 123, 177.
 Veṭhadīpa brahmane, 122, 124.
 Viḍūḍabha, 159 n.88,
 Vietnam, 139, 213 n.227.
Vimalakīrti-nirdeśa, 165 n.102.
 Vimaḷa-Koṇḍañña, 46 n.46,
 Vipassi, 162 n.96.
 Visākhā Migāra-Mātā, 210.
 Visālā V. Vesāli
- Waldschmidt E., 127, 139.
 Walpola Rāhula, V. Rāhula W.
 Watts A. W., 138 n. 33.
 Wijayaratna D. J., 132 n.24.
- Yasa, 156 n.81.
 Yamaori T., 175 n.128.
 Yasōdharā, 13 n.3.
- Zoysa G. H. de 19 n.26.

INDEX GÉNÉRAL DES MATIÈRES

- Abhidhamma-piṭaka*, 162 n.97, 215.
Ādi Buddha, 207.
Agrégats, 95 n.155, 202, 215, V. Cinq agrégats.
Ājīvakas, 119, 156 n.79, 215,
Anāgāmi, 44 n.42, 106 n.173, 216, 220, 225, 227, 230.
Anāgāmins, 42 n. 38. 218.
Anniversaire du *Parinibbāna*, 139 n.37, 193 n.176, 213.
Arahants, 42, 44 n.42, 95 n.155, 97, 98 n.163, 106 n.173, 107 n.177, 110 n.184, 157 n.81, 171 n.119, 185 n.152, 216, 225, 226, 230.
Arbre de *bōdhi*, 187.
Ariya-sāvaka, 43
Arts martiaux, 13.
Attention, 15, 28, 216.
Bhikkhunīs, 42, 56, 65, 95 n.156, 99, 153, 181, 219, 222.
Bhikkhus, 25-29, 56, 65, 95 n.156, 99, 161, 181, 207, 212, 219.
Bhukkhus jaïns, 161 n.94, 164.
Bhikkhus malhonnêtes, 171 n.119, 174 n.124, 192, 193 n.176.
Bōdhisatta, 13 n.3. 18 n.21.
Bouddhité, V. Éveil.
Bōdhisatta(s), 18 n.21, 58, 59, 150 n.66, 151, 164 n.102, 171 n.119, 207 n. 217, 219,
Bouddha(s) d'autrefois, 32, 100, 162 n.96, 226.
Bouddha(s) solitaires, 95 n.155, 97, 185, 218, 226, V. Eveillés solitaires.
Bouddhisme tibétain, 135 n.30.
Brahmā Créateur, 16.
Brahmanes, 16-17, 21, 31 n.14, 38 n.28, 51n.57, 122, 123, 155, 178, 206 n.216, 207.
Brahmās, 60, 61, 112 n.196, 205 n.214.
Bulins d'Allakappa, 122, 124.
Castes, 16, 17, 23 n.9, 122 n.209, 207.
Chakkavatti, V. Roi universel.
Cinq agrégats, 136 n.31. 217, 220.
Cinq entraves (*pañca nīvaraṇa*), 32, 150, 220.
Cinq facultés, 71-72,
Cinq liens inférieurs, 42, 220.
Cinq liens supérieurs, 220.
Cinq principes, 174 n.124.
Circumambulation, 34, 36, 55, 81, 87, 221.

- Communauté monacale, 51, 71, 96, 108 n.181, 109 n.182, 123, 152, 161.
- Communauté des disciples, 44, 109, 152, 158, 220.
- Concentration mentale, 14, 15, 28, 29, 30, 39, 41, 49, 51, 64, 74, 75, 80, 87 n.133, 149, 221, 224.
- Conditions de non-déchéance, 22-29.
- Conduite sublime, 38, 56, 71, 72, 108, 220, 221.
- Confiance sereine, 27, 94, 221.
- Coproduction conditionnée, 221.
- Cultes des dieux, 36 n.24, 38 n.28, 57 n.76, 175.
- Date de *parinibbāna*, 19 n.26.
- Demeures sublimes, 220.
- Dernier repas, 81-82, 89-90, 199-201.
- Deuxième Concile, 165 n.104.
- Dieux, 36-37, 57 n.76, 101, 112, 114, 117, 205 n.214, 207 n.217.
- Disciples laïques femmes (*upāsikā*), 43-44, 100, 106 n.173, 158, 218, 222.
- Disciples laïcs hommes (*upāsakā*), 43-44, 100, 106 n.173, 158, 218, 222.
- Différence entre le Bouddha et le *bōdhisatta*, 18 n.21, 15.
- Dix bataillons du *Māra*, 54 n.69.
- Doctrine de non-Soi, 16.
- Dukkha**, 29, 40, 42, 43, 73, 74 n.116, 149, 151, 164, 220, 222.
- Ecoulements mentaux toxiques (*āsavā*), 30, 33, 41, 49, 75, 76, 80, 99, 149, 222.
- Effort 15 n. 9, 27, 28,
- Éléphants, 73 n.112, 101 n.169,
- Entraves (*nīvaraṇa*), 63, V. Cinq entraves.
- Équanimité, 15 n.9, 28, 223.
- Étapes de la libération, 158, 227.
- Éveil (*bōdhi*), 15, 16, 18 n.21, 21 n.3, 28, 59, 64, 95, 112 n.196, 148, 150, 181, 186, 187 n.158, 190 n.168, 205 n.214, 213 n.227, 223.
- Éveillé parfait (Buddha), 18, V. Éveil.
- Éveillé solitaire, 106 n.175, 218, 223.
- Exercices mentaux, 14, 219, 224.
- Facteurs d'Éveil, 15, 28, 72, 150, 208, 224.
- Femmes, 23, 44 n.41, 56, 95-96, 153, 158, 160.
- Grands peuplements, 138.
- Grecs, 33 n.20, 124 n.212, 187 n.159.
- Guerriers aristocrates, 13. V. Khattiyas
- Hautes castes, 16 n.14,
- Hindouisme, 137, 207 n.217, 225.
- Hindous, 137 n.33.
- Huit sphères de la maîtrise, 62-63.
- Huit sortes d'assemblées, 60-61.
- Huit type de dissolutions, 63-64.
- Impermanence, 70, 143-148, 230.
- Indiens, 137.
- Jaïnisme, 14 n.5, 224
- Jains, 137 n.33, 161 n.94, 164, 202 n.204, 222.
- Jaṭilas, 17, 112 n.197, 224
- Jhāna*, 36 n.23, 110, 201, 224.
- Joie, 15 n.9, 15, 28, 72, 150, 208, 222.
- Kalingas, 125.
- Kamma*, 170, 183, 218, 222.
- Kappa*, 53-55, 66-70, 197-199, 211, 225.
- Khattiyas, 23 n.9, 60 n.81, 84 n.128, 96, 121-122, 155 n.77, 178-179, 223.
- Kōliyans, 95 n.152, 100, 138, 177;
- Kōliyans de Rāma-gāma, 122, 124.
- Kōsalans, 14, 16, 118 n.181, 138-139, 142, 159, 173, 178.
- Lamas, 174 n.124, 193 n.176.
- Licchavins de Vesālī, 47-48, 121, 177.
- Lions, 89 n.139.

- Magadhans, 16, 19, 21-22, 36-38, 101 n.166, 138-139, 142, 155, 173, 175, 177, 194,
- Maîtrise des sens, 41, 49, 56 n.72, 74, 75, 76, 80, 149,
- Mallans de Kusinārā, 66, 88, 91 n.144, 93, 102-103, 115-124, 159, 177, 178 n.132, 180.
- Mallans de Pāvā, 81 n.120, 122, 124.
- Māras, 60, 61, 82.
- Militaires, 17.
- Miracles, 39 n.31, 194-195.
- Miroir doctrinal (*dhammādāsa*), 43-44, 151.
- Misogynie, 96 n.157.
- Mōriyans, 123, 177.
- Mortifications, 14.
- Nehan-e*, 213 n.227.
- Neuf sections de la Doctrine, 140-141.
- Nibbāna*, 136, 148, 166, 170, 220, 223.
- Nigaṇṭhās, 156 n.79, 225.
- Nihilisme, 16.
- Noble pauvreté, 17.
- Nobles vérités, 225. V. Quatre Nobles vérités.
- Noble Voie octuple, 72 n.109, 105, 148, 218, 220, 224, 226.
- Paribbājakās, 17, 103, 104-108, 155, 156 n.79, 226.
- Parinibbāna*, 42, 50, 56, 57, 59, 65, 70-72, 88, 90, 93, 94, 95, 101-103, 110 n.184, 111-114, 148, 159, 170, 178, 206, 215, 226
- Parinibbāna* de Moggallāna, 17 n.18, 31 n.14.
- Parinibbāna* de Sāriputta, 31 n.14.
- Perfections (*pāramitā*), 227.
- Posture de lion, 88 n.139.
- Pratiques rituelles, 16.
- Premier Concile, 108 n.179, 132, 159-165.
- Punition ultime, 108.
- Quatre bases de l'attention, 32, 45, 46 n.44, 52 n.61, 71, 148, 150, 227.
- Quatre bases de puissance surnaturelle, 39 n.31. 46 n.44, 53-55, 67-69, 71, 197, 227.
- Quatre demeures sublimes, 227.
- Quatre effort corrects, 71.
- Quatre étapes de libération, 98 n.163, 105 n.173, 157 n.82, 170 n.116, 225.
- Quatre occasions pour accepter l'autorité, 77-80.
- Quatre paires d'êtres nobles, 44 n.42.
- Quatre Vérités nobles, 40, 149, 208.
- Recueils (*āyatana*), 14, 18, 36 n.23, 64, 110-111, 201, 218, 224, 225, 227.
- Renaissance, 43, 228.
- Renonçants, 61 n.83,
- Renoncement, 14 n.5, 60.
- Riziculture, 60 n.81.
- Roi universel, 97, 100, 101-102, 96, 178.
- Romains, 187 n.159.
- Royaume des animaux, 44.
- Sacrificateurs, 155.
- Sacrifices sanglants, 24 n.10, 175.
- Saison des pluies, 16 n.11, 50,
- Sakadāgāmi, 44 n.42, 98 n.163, 106 n.173, 220, 225, 227, 228, 230.
- Sakadāgāmins, 43, 228.
- Sākyans, 13, 89 n.139, 95 n.152, 122, 138 n.36, 155 n.77, 159 n.88, 161 n.93, 177, 180, 228.
- Samaṇa*, 105-106.
- Sansāra*, 40, 41 n.34, 72, 74, 149, 228.
- Sarvāstivādins, 135 n.30, 154 n.72.
- Sept facteurs d'Éveil, V. Facteurs d'Éveil.
- Sérénité, 15 n.9, 28, 72 n.108.
- Sikhs, 137 n.33.
- Silence, 15.
- Singhalais, 132 n.24, 139 n.37, 146 n.55, 189 n.167.
- Solitude, 14-15, 36 n.23, 43.

- Sōtāpannas, 43, 226.
 Sōtāpatti, 42, 42, 43, 98 n.163, 106
 n.173, 110 n.184, 147 n.61, 151
 n.68, 220, 225, 227, 228, 230.
 Souillures mentales, 42, 228.
 Souverain universel (*cakkavatti*), 97,
 100, 101-102, 96, 178.
Stūpa. V. *Thūpa*.
 Suicide, 201-202.
Sukaramaddava, 82.
Sutta-piṭaka, 162 n.97, 218.
- Tantrayānistes, 193 n.176, 228.
 Théologiens brahmaniques, 16.
 Theravādins, 184 n.149, 195 n.179,
 198, 229.
- Thūpas*, 97-98, 118, 122-124, 176,
 181-184, 187-194, 229.
 Traditions, 134 n.28.
 Tremblements de terre, 58-59, 112.
Trikāya, 61 n.83, 206, 230.
 Trois caractéristiques, 230.
 Trois corps. V. *Trikāya*.
 Trois refuges, 230.
 Tumulus reliquaire V. *Thūpa*.
- Vajjiputtaka, 129 n.12.
 Vajjins, 16, 19, 21-25, 36, 46 n.46, 47-
 48, 148.
 Vajrayāna, 230.
 Vie ascétique, 96 n.157.
Vinaya-piṭaka, 162 n.97, 218.
 Vœu de silence, 15 n.10.

Bouddhologie
www.bouddhologie.org

Composition, mise en page : Serge LE GALL
Imprimé en France par
l'Imprimerie ÉSSELGÉ
à Clichy (92110)
Dépôt légal : Mars 1998

Le dernier voyage du Bouddha

Dans n'importe quelle religion, les derniers jours de son fondateur constituent un événement très significatif. Les gens qu'il a rencontrés à la fin de sa vie, les lieux qu'il a visités pendant ses derniers déplacements et les idées qu'il a exprimées au dernier moment, sont extrêmement importants du point de vue de l'histoire des religions.

Les derniers jours du Bouddha et ses ultimes paroles sont rapportés dans le texte intitulé *Mahā-Parinibbāna-sutta* qui est le plus long récit du Corpus canonique. Dès le III^e siècle avant J.-C., divers incidents relatés dans ce texte constituèrent, une source inépuisable pour les sculpteurs et les peintres bouddhistes de nombreux pays d'Asie.

Grâce à la traduction intégrale faite par Mōhan WIJAYARATNA, les lecteurs francophones ont accès pour la première fois, à ce texte ancien.

Dans ce livre, Mōhan WIJAYARATNA clarifie en détails des points doctrinaux et des éléments culturels liés aux événements en question. A travers le *Mahā-Parinibbāna-sutta*, il examine aussi l'évolution socio-religieuse qui se produisit chez les bouddhistes pendant deux siècles depuis la disparition du Bouddha, c'est-à-dire du V^e siècle au III^e siècle avant J.-C.

Cet ouvrage est à lire par ceux qui veulent connaître le bouddhisme et la civilisation bouddhiste, mais il s'adresse également à tous ceux qui s'intéressent à l'anthropologie culturelle et aux études asiatiques.

LIS
ÉDITIONS

Prix : 135 F

ISBN 2-912117-01-1



Le dernier voyage du Bouddha
LIS
ÉDITIONS