

La légende de la jeunesse du Buddha dans les Vinayapīṭaka anciens

Par André Bareau

(Paris)

Si on laisse de côté l'énorme *Vinayapīṭaka* des Mūlasarvāstivādin qui renferme une biographie complète du Buddha manifestement très postérieure au début de notre ère, on constate que les données fournies par les textes canoniques sur la jeunesse du Bhagavant sont extrêmement rares et, à deux exceptions près que nous nous proposons justement d'examiner ici en détail, extrêmement brèves et vagues. Plus nombreux, plus substantiels aussi, sont au contraire les détails contenus dans les mêmes ouvrages et qui concernent la recherche de l'Eveil, l'Eveil lui-même et les événements qui l'ont suivi jusques et y compris le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha¹.

Les deux seuls textes canoniques qui nous parlent assez longuement de la jeunesse du Buddha sont inclus dans les *Vinayapīṭaka* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, en tête du premier chapitre, celui de l'ordination (*upasampadā*) de la section des Skandhaka². Ils sont suivis immédiatement par des récits concernant la recherche de l'Eveil, l'Eveil lui-même et les premières conversions, récits qui ont leur parallèle exact, et à la même place, dans le seul *Vinayapīṭaka* pāli, celui des Theravādin³. Ces trois récits sont beaucoup plus longs, beaucoup plus détaillés et surtout beaucoup plus semblables entre eux que les deux passages qui relatent la jeunesse du Buddha. La recension pālie est la plus courte et la plus simple, celle des Mahīśāsaka est déjà plus développée, enfin celle des Dharmaguptaka est la plus longue et la plus riche en détails secondaires, et semble celle qui fut fixée le plus tardivement.

Les sectes des Theravādin, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka sont étroitement apparentées et l'on peut considérer la première comme la branche ceylanaise de la deuxième, et la troisième, selon l'accord de toutes les traditions anciennes, comme dérivée de celle-ci. Or, c'est sous le règne d'Asōka, vers le milieu du III^e siècle avant notre ère, que les Theravādin, en allant se fixer à Ceylan, d'ou ils rayonnèrent ensuite sur toute l'Inde du Sud, se séparèrent des Mahīśāsaka qui, comme les Dharmaguptaka, demeurèrent surtout dans la vallée du Gange et dans le Nord-Ouest de

¹ Pour un excellent exposé de la question, on se reportera à E. LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme indien*, t. I, Louvain, 1958, p. 718—733 et notamment p. 722—723.

² *Vinaya* des Mahīśāsaka: No. 1421 de l'édition de *Taishō Issaikyō* (= T.), p. 101 a à 102 c; *Vinaya* des Dharmaguptaka, No. 1428, p. 779 a à 780 b.

³ *Vinaya* pāli, t. I, p. 1—44 de l'édition de la Pāli Text Society (= P.T.S.); T. 1421, p. 102 c—110 c; T. 1428, p. 780 b—799 b.

l'Inde. Il semble donc bien que le récit prototype commun aux trois *Vinaya* ait été, non seulement composé, mais encore incorporé au Canon, avant cette séparation. Le fait qu'il ne figure pas dans le *Vinaya* des Sarvāstivādin, ni non plus dans celui des Mahāsāṅghika, tend à prouver que cette incorporation est postérieure au schisme qui isola les Sarvāstivādin des Mahīśāsaka et des Theravādin, événement qui semble s'être produit aussi sous le règne d'Aśoka, quelque temps auparavant⁴.

Quant au récit concernant la jeunesse du Buddha qui, lui, est absent du *Vinaya* des Theravādin, il fut certainement rédigé et incorporé plus tard au Canon. Si l'on considère même les divergences nombreuses et importantes qui existent entre ses deux recensions, celle des Mahīśāsaka et celle des Dharmaguptaka, on est en droit d'en déduire que la majeure partie n'en fut composée et ajoutée aux *Vinayapīṭaka* de ces deux écoles qu'assez longtemps après leur séparation mutuelle, c'est-à-dire vraisemblablement vers la fin du II^e siècle avant notre ère. Que tel élément légendaire ait été incorporé à tel ouvrage canonique à telle époque ne signifie cependant nullement qu'il venait juste alors d'être composé, encore moins qu'il l'avait été précisément pour figurer dans ce recueil, bien au contraire. Il faut donc tenir compte d'un certain intervalle dans le temps entre le moment où tel élément légendaire fut composé et répandu dans les milieux laïques, et celui où les autorités monastiques supérieures jugèrent bon de l'incorporer au Canon. Il ne faut pas oublier non plus, qu'étant donné la division de la Communauté en sectes séparées et parfois rivales, cette incorporation, qui constituait en quelque sorte un brevet d'authenticité dogmatique, pouvait varier beaucoup avec les écoles, certaines admettant tôt ou tard tel élément, d'autres au contraire refusant à tout jamais de lui faire une place dans leurs Ecritures.

La légende de la jeunesse du Buddha diffère sensiblement, avons-nous dit, dans les deux sources, le *Vinaya* des Mahīśāsaka et celui des Dharmaguptaka.

Dans le premier, sa composition est la suivante:

1. Généalogie du Buddha (T. 1421, p. 101 a, l. 10 — p. 101 b, l. 20)
 - a) Origine des Śākya, épisode incident (p. 101 a, l. 13 — p. 101 b, l. 13).
2. Les quatre rencontres du Bodhisattva (p. 101 b, l. 20 — p. 102 a, l. 10).
3. Le grand départ (p. 102 a, l. 10 — p. 102 b, l. 13).
 - a) Les devins, épisode incident (p. 102 a, l. 27 — p. 102 b, l. 3).
4. La première rencontre avec le roi Bimbisāra (p. 102 b, l. 13 — p. 102 c, l. 14).
 - a) Les devins, épisode incident (p. 102 b, l. 22 à 27).

Chez les Dharmaguptaka, le récit est composé ainsi:

1. Généalogie du Buddha (T. 1428, p. 779 a, l. 5 — p. 779 b, l. 10).
2. Les devins (p. 779 b, l. 10 à 26).
3. Prélude à la première rencontre avec le roi Bimbisāra (p. 779 b, l. 26 —

⁴ A. BAREAU, *Les premiers conciles bouddhiques*, Paris, 1955, chap. IV, notamment p. 131—134.

p. 779 c, l.10).

4. Les préoccupations spirituelles du jeune Bodhisattva (p. 779 c, l.10 à 16).
5. Le grand départ (p. 779 c, l.16 à 17).
6. La grande rencontre avec le roi Bimbisāra (p. 779 c, l.17 — p. 780 b, l.7).

Pour faciliter l'étude comparative des deux textes, nous allons d'abord étudier ceux-ci épisode par épisode, selon le double tableau ci-dessus, nous réservant de confronter ensuite la composition générale des deux recensions.

A. La généalogie du Buddha.

1. *Mahīsāsaka* (T. 1421, p. 101 a, L.10 — 101 b, L.20):

«Le Buddha, se trouvant dans la ville de Rājagṛha, dit aux moines: «Dans le passé, il y eut un roi nommé Yu-mouo (Ikṣvāku). Il eut quatre fils aînés, le premier nommé Oeil-éclairant⁵, le second nommé Oeil-clairvoyant⁶, le troisième nommé Dompteur d'éléphants (Hastidamaka)⁷, le quatrième nommé Ni-leou⁸. Doués d'une intelligence aiguë et d'une âme ferme, ils exerçaient ensemble le pouvoir. (Ici s'insère le récit de l'origine des Śākya, p. 101 a, L.13 — p. 101 b, L.13; voir plus loin). Ni-leou eut un fils nommé Eléphant-t'eu-lo (Hastidhara). Le fils d'Eléphant-t'eu-lo fut nommé Kiu-t'eu-lo (Godhara). Le fils de Kiu-t'eu-lo fut nommé Ni-hiou-lo (Nihāra?). Ni-hiou-lo eut quatre fils, le premier nommé Bouillie pure (Suddhodana), le deuxième nommé Bouillie blanche (Śuklodana), le troisième nommé Dix boisseaux de bouillie (Droṇodana), le quatrième nommé Bouillie d'ambrosie (Amṛtodana). Le roi Suddhodana eut deux fils, le premier nommé Bodhisattva, le second nommé Nanda. Śuklodana eut deux fils, le premier nommé Ānanda, le second nommé Devadatta. Droṇodana eut deux fils, le premier nommé Mahānāman, le second nommé Aniruddha. Amṛtodana eut deux fils, le premier nommé P'ouo-p'ouo (Vāspa?), le second nommé Bhadrīka. Bodhisattva eut un fils nommé Rāhula.»⁹

2. *Dharmaguptaka* (T. 1428, p. 779 a, L.5 — p. 779 b, L.10)⁹:

«J'ai entendu parler ainsi: «Autrefois, il y eut un roi qui apparut dans le monde dès le commencement, nommé Grand Homme (Mahāpuruṣa) et que la foule élut. Alors, le roi eut un fils héritier nommé Bon-roi (Kalyāṇa). Le roi Bon eut un fils héritier nommé Leou-ji (Rocis). Le roi

⁵ A rapprocher de l'Ulkāmukha du *Mahāvastu* et de l'Okkāmukha de l'*Ambaḥhasutta*.

⁶ Il semble correspondre au Karaṇḍa, Kaṇḍaka, Karakaṇḍa du *Mahāvastu* et de l'*Ambaḥhasutta*.

⁷ Il correspond au Hastikaśirṣa du *Mahāvastu* et au Haṭṭhinika de l'*Ambaḥhasutta*.

⁸ Il correspond au Nipura du *Mahāvastu* et au Sinipura de l'*Ambaḥhasutta*.

⁹ Cette liste est identique à celle qui est donnée à la fin du *Lokaprajñaptisūtra* du *Dirghāgama* traduit en chinois par ce même Buddhayaśas qui traduisit le *Vinayapīṭaka* des Dharmaguptaka et qui appartient très probablement aussi à cette école (T. 1, No. 30, p. 148 c à 149 b). Elle présente des divergences sensibles avec celles qui figurent dans les trois autres versions chinoises du même *sūtra* et surtout avec les deux plus récentes (T. 23, 24 et 25).

Leou-ji eut un fils nommé Jeûne (Uposatha). Le roi Jeûne eut un fils nommé Né-du-sinciput (Mūrdhaja = Māndhātṛ). Le roi Né-du-sinciput eut un fils nommé Tche-lo (Cāru). Le roi Tche-lo eut un fils nommé Pouo-tche-lo (Upacāru). Le roi Pouo-tche-lo eut un fils nommé Wei (Muci). Le roi Wei eut un fils nommé Wei-lin-t'ouo-lo (Mucilindra). Le roi Wei-lin-t'ouo-lo eut un fils nommé Pi-hi-li-seu (Baihirṣi). Le roi Pi-hi-li-seu eut un fils nommé Che-kia-t'ouo (Śakada). Le roi Che-kia-t'ouo eut un fils nommé Leou-tche (Roca). Le roi Leou-tche eut un fils nommé Siou-leou-tche (Suroca). Le roi Siou-leou-tche eut un fils nommé Pouo-lo-na (Prāṇa). Le roi Pouo-lo-na eut un fils nommé Mouo-ho-pouo-lo-na (Mahāprāṇa). Le roi Mouo-ho-pouo-lo-na eut un fils nommé Kouei-che (Kośa). Le roi Kouei-che eut un fils nommé Mouo-ho-kouei-che (Mahākośa). Le roi Mouo-ho-kouei-che eut un fils nommé Bel-aspect (Sudarśana). Le roi Bel-aspect eut un fils nommé Grand-Bel-aspect (Mahāsudarśana). Le roi Grand-bel-aspect eut un fils nommé Sans-chagrin (Aśoka). Le roi Sans-chagrin eut un fils nommé Lumière (Dīpa). Le roi Lumière eut un fils nommé Li-na (Līna). Le roi Li-na eut un fils nommé Mi-lo (Meru). Le roi Mi-lo eut un fils nommé Mouo-lo (Maru). Le roi Mouo-lo eut un fils nommé Energie-force (Vīryabala). Le roi Energie-force eut un fils nommé Solide-char (Dhṛtaratha). Le roi Solide-char eut un fils nommé Dix-chars (Daśaratha). Le roi Dix-chars eut un fils nommé Cent-chars (Śataratha). Le roi Cent-chars eut un fils nommé Solide-arc (Dhṛtadhanus). Le roi Solide-arc eut un fils nommé Dix-arcs (Daśadhanus). Le roi Dix-arcs eut un fils nommé Cent-arcs (Śatadhanus). Le roi Cent-arcs eut un fils nommé Puissant-lion (Śākyasiṃha). Le roi Puissant-lion eut un fils nommé Tchen-tche (Ciñca?). Du roi Tchen-tche naquirent successivement dix saints (*ārya*) rois faisant tourner la roue (*cakravartin*) et de la même lignée. Le premier fut nommé K'ia-nou-tche (Kanuja?), le deuxième nommé Touo-leou-p'i-ti (Taruvīdi?), le troisième nommé A-che-pi (Aśvin = Aśmaka), le quatrième nommé K'ien-t'ouo-lo (Gandhāra), le cinquième nommé K'ia-ling-kia (Kaliṅga), le sixième nommé Tchen-pi (Campi), le septième nommé Kiu-lo-p'ouo (Kaurava), le huitième nommé Pan-tche-lo (Pañcāla), le neuvième nommé Mi-si-li (Miśri), le dixième nommé I-che-mouo (Ikṣvāku). A K'ia-nou-tche succédèrent cinq rois, à Touo-leou-p'i-ti cinq rois, à A-che-pi sept rois, à K'ien-t'ouo-lo huit rois, à K'ia-ling-kia neuf rois, à Tchen-pi quatorze rois, à Kiu-lo-p'ouo trente-et-un rois, à Pan-tche-lo trente-deux rois, à Mi-si-li quatre-vingt-quatre mille rois, à I-che-mouo cent rois. Après les rois successeurs d'I-che-mouo, il y eut un roi nommé Grand-bien-né (Mahāsujāta). Le roi Grand-bien-né eut un fils nommé I-che-mouo (Ikṣvāku). Le roi I-che-mouo eut un fils nommé Yu-lo-t'ouo (Urada?). Yu-lo-t'ouo eut un fils nommé Kiu-lo (Gaura?). Kiu-lo eut un fils nommé Ni-feou-lo (Nipura). Ni-feou-lo eut un fils nommé Lion-joue (Siṃhahanu). Siṃhahanu eut un fils nommé Yue-t'euo-t'an (Suddhodana). Suddhodana eut un fils nommé Bodhisattva. Bodhisattva eut un fils nommé Rāhula.»

Ces deux listes, qui s'accordent si peu, sont d'origines différentes. La plus courte, celle des Mahīśāsaka, est étroitement liée à la légende de

l'origine des Śākya, comme c'est le cas précisément ici et aussi dans le *Mahāvastu*¹⁰ et dans l'*Ambaṭṭhasutta*¹¹. Comme celle-ci, elle a pour but de rattacher la dynastie des roitelets Śākya, et par conséquent le futur Buddha lui-même, au roi mythique Ikṣvāku, fondateur de la dynastie solaire (*sūryavaṃśa*). Notons que cette liste est extrêmement courte, puisqu'elle ne mentionne que sept générations entre le Bodhisattva et Ikṣvāku, soit quelque deux siècles. Le *Mahāvastu* compte, lui, huit générations, intercalant Siṃhahanu, père de Śuddhodana, que notre liste ignore, sans doute par simple oubli car ce roi est bien connu des autres traditions. Nous sommes très loin ici des quatre-vingt-treize générations qui, dans les *Purāṇa* classiques, séparent Ikṣvāku de l'aube du Kaliyuga, placée en 3.102 ou 1.400 avant notre ère¹². La liste des Dharmaguptaka ne signale que six générations entre le Bodhisattva et son grand ancêtre, et elle n'oublie cependant pas de placer correctement Siṃhahanu, père de Śuddhodana. Les noms des rois des trois ou cinq générations qui séparent Ikṣvāku de Siṃhahanu varient sensiblement dans les trois listes; il s'agit donc là d'un remplissage masquant l'ignorance. On savait — ou on croyait savoir — que le père du Bodhisattva s'appelait Śuddhodana, et peut-être aussi que son grand-père avait reçu le nom de Siṃhahanu, mais ses ancêtres plus lointains étaient ignorés. Les noms des trois frères de Śuddhodana, qu'ignore la liste des Dharmaguptaka, sont calqués sur le sien et semblent tout à fait artificiels, de même que l'attribution à chacun de ces quatre personnages de deux fils bien connus des *Sūtra*. Le *Mahāvastu* procède de même mais avec des variantes notables.

Un fait important à signaler est que, aussi bien dans nos deux listes que dans l'ensemble des deux récits légendaires auxquels elles appartiennent, le futur Buddha n'est connu que sous le nom de Bodhisattva et que ce terme est toujours présenté, non pas comme un titre, mais comme un nom personnel. Celui que retiendra plus tard la légende, Siddhārtha, est entièrement inconnu de nos textes de même, semble-t-il, que de l'ensemble des *Sūtrapiṭaka* et *Vinayapiṭaka*. Le nom de Siddhārtha, «Celui qui a atteint son but», n'est donc qu'un surnom appliqué au Bodhisattva parvenu à sa dernière existence, et qui ne fut forgé qu'assez tard puisque nos deux sources, pourtant assez tardives elles-mêmes, l'ignorent.

La seconde liste, celle des Dharmaguptaka, est beaucoup plus longue et analogue à celles qui, dans les quatre versions du *Lokaprajñaptisūtra*¹³, suivent l'épisode de l'instauration du premier roi élu par les hommes, Mahāsammata. Nous avons signalé plus haut qu'elle est même identique à l'une d'entre elles (T. 1, p. 148 c — 149 b). Cette fois, non contents de

¹⁰ Edition Senart, Paris, 1882, t. I, p. 348 et 352.

¹¹ *Dighanikāya*, P.T.S., vol. I, p. 92 sq.

¹² Voir LA VALLEE POUSSIN, *Indo-Européens et Indo-Iraniens*, Paris, 1936, p. 236, et A. D. FUSALKER, *The Vedic Age, History and culture of the Indian people*, vol. I, London, 1951, livre IV, et appendice II, p. 318.

¹³ *Dirghāgama*, T. 1, *sūtra* no. 30, p. 148 c—149 b; T. 23, p. 309 a; T. 24, p. 363 a—364 b; T. 25, p. 418 a—419 b.

rattacher le Bodhisattva à la glorieuse lignée d'Ikṣvāku, les auteurs de nos textes prétendent le faire descendre en ligne directe, et par-delà ce dernier, à Mahāsammata lui-même, l'ancêtre de tous les souverains légitimes de l'Inde, du moins dans l'esprit des Bouddhistes. Pour ce faire, on a intercalé entre la dynastie de Mahāsammata et de ses quatre premiers successeurs, telle que la donne le *Mahāvastu* (t. I, p. 348), et Ikṣvāku quelques dizaines de souverains légendaires que ce dernier ouvrage laisse anonymes, se contentant d'indiquer qu'ils furent très nombreux «plusieurs milliers» (*bahuni rājasahasrāṇi*). Parmi eux figurent d'abord les grands rois des

légendes bouddhiques et notamment des *Jātaka*, comme Māndhātṛ, Cāru, Upacāru, Mucilindra, Kośa, Sudarśana, Aśoka, Dīpa, Meru, Maru. Puis, on ajoute quelques noms célèbres de l'épopée indienne, Dhṛtaratha et Daśaratha, que l'on multiplie quelque peu d'une façon artificielle et assez naïve. Ensuite, on allonge la liste par dix noms de rois frères et éponymes parmi lesquels on reconnaît ceux de pays comme le Gandhāra, le Kaliṅga, de peuples comme les Aśmaka, de villes comme Campā, de dynasties célèbres comme les Kaurava et les Pañcāla, et enfin celui d'Ikṣvāku. Pour simplifier, on se contente ensuite de donner le nombre des successeurs de ces dix frères, nombre qui varie curieusement entre cinq et quatre-vingt-quatre-mille. Il est vrai que le roi Mīśri, auquel est attribué une si abondante descendance, n'est apparemment que l'ancêtre éponyme de tous les rois obscurs et plus ou moins barbares comme l'indique son nom de «Mélangé». Notons que les noms de plusieurs de ces rois semblent indiquer une large extension du domaine bouddhique non seulement à toute la moitié septentrionale du Dekkhan (Aśmaka et Kaliṅga) mais jusqu'aux confins nord-occidentaux de l'Inde (Gandhāra), ce qui confirme l'origine post-aśokéenne de cette liste longue. Après les cent successeurs d'Ikṣvāku, on note un Mahāsujāta et un second Ikṣvāku, qu'il faut manifestement identifier avec celui de la liste courte en remarquant que, dans le *Mahāvastu*, Sujāta et Ikṣvāku ne sont qu'un seul et même personnage.

Que tirer de tout celà? Les noms du père du futur Buddha, Suddhodana, celui de son fils, Rāhula, tous deux bien connus des parties plus anciennes du canon, l'ignorance significative du nom personnel du prince, ce Siddhārtha trop bien fabriqué, et surtout cette volonté de rattacher le Bhagavant, né dans une obscure famille d'un petit pays sans doute à demi barbare, aux plus illustres familles régnantes de son temps, d'en faire le descendant direct des plus prestigieux souverains du passé et de revendiquer par conséquent pour lui un rang égal à celui des rois les plus puissants.

B. L'origine des Śākya.

Mahīśāsaka (T. 1421, p. 101 a, L. 13 — p. 101 b, L. 13):

"La première épouse eut un fils nommé Longue-vie (Dīrghāyus), stupide et laid, que les gens méprisèrent. La reine pensa: «Mon fils, bien qu'il ait le don de longévité, n'est pas héritier. Par contre, les quatre

autres fils possèdent ensemble le pouvoir, et l'apanage du royaume leur reviendra nécessairement. Quel stratagème faut-il combiner pour consolider l'héritage de mon fils?» De nouveau, elle pensa: «Le roi montre un amour sincère et égal envers ses autres épouses. Il faut qu'en recherchant d'abord son affection, en me servant ensuite de mes droits, j'exerce mon influence». Aussitôt, elle réfléchit ainsi: «Il convient que je mette mes ornements et mes parures afin que, lorsque le roi entrera, je le reçoive avec respect». Dès que le roi voulut s'approcher, elle pleura et gémit. Au roi qui lui en demandait la raison, la reine répondit: «Mes désirs, [bien qu'] infimes, ne sont pas exaucés. C'est tout!» Le roi lui dit: «Que désirez-vous? Si c'est possible, je suivrai mon serment de façon irrévocable». Alors elle dit au roi: «Les quatre fils du roi exercent ensemble le pouvoir, tandis que mon fils, bien qu'il possède la longévité, n'est pas héritier. La succession dépend de grandes actions et il est nécessaire de l'enlever de force. Si le roi destitue ses quatre fils, mes désirs seront satisfaits». Le roi dit: «Mes quatre fils, pour ce qui est de la piété filiale et de l'amour fraternel, n'ont pas d'égaux dans le royaume. Comment pourrais-je les destituer?» La reine dit alors: «Mon cœur s'épuise à [vouloir] unir solidement le royaume familial. O roi, tes quatre fils exercent ensemble le pouvoir et, dans le peuple, chacun les aime. Mais, après avoir été associés, un jour ils deviendront rivaux et se détruiront certainement les uns les autres et détruiront la prospérité du grand royaume. Qui succédera alors au roi en toute certitude?» Le roi dit: «Arrête! Arrête! Ne parle plus!». Aussitôt, il appela ses quatre fils (p. 101 b) et leur ordonna de quitter le royaume. Dès que les quatre fils eurent reçu cet ordre, ils s'équipèrent. Alors, les mères des quatre fils et leurs soeurs utérines demandèrent toutes à partir avec eux. A ce moment, les nobles, les travailleurs des cent métiers, les brahmanes, les maîtres de maison, les chefs de famille et tous les gens du peuple les suivirent avec beaucoup de joie. Le roi le leur permit entièrement. Alors, les quatre fils prirent congé en saluant et partirent. Ils traversèrent la rivière Pang-k'i-lo (Vañjarā) et arrivèrent au nord, dans l'Himālaya, [en un endroit où] le sol était horizontal, vaste et très pur dans les quatre directions. En ce temps-là, il y avait des fruits de noms multiples, des oiseaux et des quadrupèdes d'espèces diverses. Ils ordonnèrent aux brahmanes, aux maîtres de maison et aux chefs de famille de se réunir pour délibérer et ils dirent: «Des lieux que nous avons traversés, il n'en est aucun qui surpasse celui-ci. Nous pouvons nous y établir». Ils furent tous d'accord, il n'y eut aucun avis différent. Aussitôt, ils firent halte et fondèrent une ville où, pendant de nombreuses années, ils se rendirent comme à un marché. Peu à peu, elle prospéra et devint une grande ville. Après que de nombreuses années se fussent écoulées, le roi leur père pensa à ses fils et il demanda à ses ministres: «Mes quatre fils, en quel lieu se trouvent-ils maintenant?» Ils répondirent: «Ils se trouvent au nord, dans les montagnes de l'Himālaya, où, près d'une forêt de che-i (*śāka*, *teck*, *Tectona grandis*) ils ont bâti une ville. Le peuple est prospère, la terre est grasse, la campagne fertile,

les vêtements et la nourriture ne manquent pas». Le roi, ayant entendu, soupira trois fois: «Mes fils sont puissants (*śākya*)!» Ainsi soupira-t-il trois fois. A la suite de cela, ils furent nommés race des Che-kia (*Śākya*)¹⁴.

Ce récit, avons-nous dit plus haut, est étroitement lié à la liste dynastique courte, celle des Mahīśāsaka, du *Mahāvastu* et de l'*Ambaṭṭhasutta*. Il a pour but évident de montrer que les rois du petit peuple des Śākya, bien que vivant aux confins des pays brahmanisés, et sans doute à demi barbares, étaient d'origine fort noble. Pour cela, on utilise le vieux thème, si fréquent dans les légendes indiennes (*Rāmāyaṇa*; histoire de Kuṅāla, fils d'Aśoka, etc), de la méchante reine faisant exiler un ou plusieurs princes ayant toutes les qualités requises pour succéder à leur père sur le trône, dans le but de favoriser à leurs dépens son propre fils, moins digne de régner. Le Bodhisattva pouvait ainsi se prévaloir d'une origine aussi noble, et peut-être même plus encore, que les autres souverains indiens de son temps. L'objet de ce récit est donc le même que celui des listes généalogiques et vise à réfuter les arguments les plus sérieux qui pouvaient être opposés à celles-ci, à savoir l'humble condition du peuple parmi lequel était né le Buddha et l'obscurité de sa famille. Deux étymologies nous sont même proposées du nom de ce peuple, l'une basée sur celui d'un arbre (*śāka*), l'autre, beaucoup plus élogieuse mais maladroite et contredite par les faits, d'une qualité de ses ancêtres: la puissance (*śākya*).

En voulant ainsi montrer que, malgré les apparences, le Buddha était issu de la branche aînée de la plus illustre famille royale de l'Inde, cette légende confirme justement le fait scandaleux qu'elle voulait effacer, à savoir que le Bodhisattva était bien né dans un petit peuple obscur, inconnu des sources védiques et brahmaniques anciennes, vivant au pied même des montagnes de l'Himālaya, assez loin du centre fertile de la plaine indo-gangétique où florissait la civilisation brahmanique. Tout cela était, il est vrai, bien connu depuis longtemps, comme le prouvent le reliquaïre pré-aśokéen de Piprāwā et le pilier érigé à Lumbinī par Aśoka, tous deux retrouvés *in situ*, aux lieux mêmes où le Bodhisattva naquit et passa sa jeunesse, et dont les inscriptions précisent qu'il appartenait à la race des Śākya.

C. Les devins.

1. *Dharmaguptaka* (T. 1428, p. 779 b, L 10—26):

«Dans un pays du nord, sur le versant de l'Himālaya, ce fils de la race des Che (Śākya) naquit en ce lieu, d'un père et d'une mère de noble lignée, parfait et pourvu de tous les signes (*lakṣaṇa*). Dès qu'il fut né, les brahmanes devins examinèrent ensemble ces signes et dirent: «Ô grand roi, cet enfant possède les trent-deux signes du Grand Homme (*mahāpuruṣa*). Celui qui possède ces signes est nécessairement destiné à deux voies qui ne présentent absolument aucune différence. S'il ne quitte pas la vie de famille (*āgāra*), il deviendra un noble (*kṣatriya*) à la tête arrosée d'eau¹⁴, un saint (*ārya*) roi (*rājan*) qui fera tourner la

roue (*cakravartin*)¹⁴, qui pourra vaincre tous les souverains des quatre continents et sera nommé roi de la Loi (*dharmarājan*). Dans l'intérêt des êtres, il exercera la souveraineté (*aiśvarya*). Il sera pourvu des sept joyaux (*ratna*). Ce qu'on appelle les sept joyaux, ce sont: 1. le joyau de la roue (*cakra*); 2. le joyau de l'éléphant (*hastin*); 3. le joyau du cheval (*aśva*); 4. le joyau de la gemme (*maṇi*); 5. le joyau de la femme (*strī*); 6. le joyau du trésorier (*gr̥hapati*); 7. le joyau du général (*pariṇāyaka*). Il aura mille fils, pleins de courage, de bravoure et de puissance, capables de repousser ses ennemis. Depuis les îles situées à l'intérieur de la mer, on n'utilisera ni épées ni bâtons. Lui-même, par sa propre force, il gouvernera selon la Bonne Loi (*saddharma*) sans inspirer de peur et il accomplira les devoirs royaux sans que sa souveraineté s'affaiblisse. S'il quitte la vie de famille pour entrer dans [l'état] de celui qui est sans vie de famille (*anāgārya*), il deviendra Arhant suprême (*anuttara*), complètement et parfaitement Eveillé (*samyaksaṃbuddha*), doué (*sampanna*) de la conduite selon la science (*vidyācaraṇa*), bien-venu (*sugata*), connaissant le monde (*lokavid*), cocher (*sārathi*) suprême des hommes (*puruṣa*) qui doivent être domptés (*dāmya*), maître (*śāstr*) des dieux (*deva*) et des humains (*māṇusya*), Eveillé (*buddha*), Bienheureux (*bhagavant*). Celui-ci, pour les dieux et les hommes, pour les Māra et les Brahma, pour les religieux (*śramaṇa*) et les brahmanes, portera témoignage (*sākṣātkariṣyati*) avec son propre corps (*svakāya*) et il éprouvera (*pratisaṃvedayiṣyati*) lui-même joie et bonheur. Aux êtres, il enseignera la Loi (*dharma*), bonne en sa partie supérieure, bonne en sa partie médiane, bonne en sa partie inférieure. Pourvu de la saveur de la signification (*artharasa*) de l'existence (*bhava*), il révélera la conduite pure (*brahmacarya*)».

2. *Mahīśāsaka* (T. 1421, p. 101 b, L. 28—29, après la sortie du prince):

«Le roi eut peur [et dit]: «Les devins ont dit vrai: il quittera la vie de famille avant longtemps».

T. 1421, p. 102 a, L. 9—10, juste avant le début du récit du Grand Départ):

«Le roi pensa encore: «Les devins ont dit vrai: il quittera certainement la vie de famille».

(T. 1421, p. 102 a, L. 27 — p. 102 b, L. 4, vers la fin du récit du Grand Départ):

«Chanda, qui pleurait à genoux, dit: «Les devins, jadis, ont prédit que le prince serait un saint roi qui fait tourner la roue, pourvu des sept joyaux et de mille fils, qu'il régnerait sur les quatre continents, qu'il gouvernerait le monde selon la Bonne Loi sans utiliser les armes, que, de lui-même (p. 102 b), il serait pacifique. Pourquoi abandonnes-tu maintenant la royauté et dépouilles-tu ton corps de tes joyaux et de tes vête-

¹⁴ Ayant reçu l'onction royale lors du sacre (*abhiṣeka*).

¹⁵ La roue de la Loi, symbole solaire du bon gouvernement et de la suprématie universelle.

ments pour éprouver la souffrance dans les montagnes incultes?» Le Bodhisattva demanda à son tour: «Qu'ont encore prédit les devins, à ce moment?» Il répondit: «S'il ne se plaît pas dans le monde, il quittera la vie de famille pour étudier la Voie et créera la Voie de l'Eveil suprême, parfait et complet (*anuttara samyaksambodhi*)». Le Bodhisattva dit encore: «Toi qui es entendu ces paroles, pourquoi t'affliges-tu maintenant?»

(T. 1421, p. 102 b, L. 21—27: le roi Bimbisāra interroge ses ministres au sujet du Bodhisattva qu'il vient d'apercevoir):

«Les devins l'examinèrent et dirent: «S'il demeure dans la vie de famille, il deviendra un saint roi qui fait tourner la roue, régnera sur les quatre continents et les sept joyaux viendront d'eux-même [en sa possession], à savoir: le joyau de la roue, le joyau de l'éléphant, le joyau du cheval, le joyau de la gemme, le joyau de la femme, le joyau du ministre et le joyau du général. Ce roi aura mille fils vaillants et très forts, il gouvernera le monde par la Loi, sans utiliser d'armes, et, de lui-même, il sera pacifique. S'il ne se plaît pas dans le monde et quitte la vie de famille pour étudier la Voie, il créera la Voie et sera nommé Buddha qui sauve les hommes des naissances et des morts».

La version la plus courte, celle des *Mahīśāsaka*, est manifestement une série d'interpolations, au moins dans les trois premiers passages, ceux qui précèdent et suivent immédiatement le récit du Grand Départ. Il n'y est nullement question des trente-deux signes du Grand Homme, et les attributs du roi Cakravartin, plus encore ceux du Buddha, y sont assez réduits. Leurs fonctions sont très différentes de celle du dernier passage, celui de l'entrevue avec le roi Bimbisāra. Dans les deux premiers, qui sont de simples allusions placées dans la bouche du roi Suddhodana, il s'agit de justifier l'inquiétude paternelle de celui-ci qui craint de voir son fils le quitter pour mener la vie de religieux errant, et abandonner ainsi la succession au trône. Ce faisant, le roi ne tient pas compte de l'autre partie de la prophétie, celle qui promettait au prince l'empire universel, et qui, au contraire, devrait le rassurer et le réjouir. Le troisième passage s'explique différemment, en ce sens que Channa se sert de la prédiction de souveraineté universelle pour tenter une deuxième fois de fléchir la volonté du Bodhisattva en faisant miroiter à ses yeux la merveilleuse destinée qui l'attend s'il renonce à son départ. Mais le prince l'oblige à citer l'autre partie de la prophétie, ce qui renforce au contraire sa décision. On peut s'étonner un peu de l'ignorance manifestée ici par le Bodhisattva de la double prédiction qui le concerne.

Tout autre est la signification du passage inséré au début du récit de la rencontre avec le roi Bimbisāra chez les *Mahīśāsaka*, et de celui qui précède et détermine une première intervention de ce souverain chez les *Dharmaguptaka*. Tous les deux sont nettement liés à la personne de Bimbisāra; ils préparent l'entrevue entre celui-ci et le Bodhisattva, et le fier refus de ce dernier de partager la royauté avec son interlocuteur. Après avoir montré, dans les listes généalogiques et dans la légende de l'origine des Śākya, que le futur Buddha avait la plus noble origine, on affirme

maintenant ses droits à la suprématie sur tous les princes de son temps, sa volonté seule l'ayant amené à y renoncer pour aller à la recherche de la Voie du Salut. Il semble que la légende du roi Cakravartin, si elle a sans doute de lointaines origines post-védiques, reflète l'admiration des Bouddhistes pour les premiers empereurs Maurya. Ceci permet de la faire remonter à la fin du IV^e siècle avant notre ère ou au début du siècle suivant, au plus tard aux premières années du règne d'Asōka.

D. *Les quatre rencontres et les préoccupations spirituelles du Bodhisattva.*

1. *Mahīsāsaka* (T. 1421, p. 101 b, L.20 — p. 102 a, L.10):

«Le Bodhisattva, tout jeune, eut l'intention de quitter la vie de famille. Le roi son père craignit qu'il n'étudiât la Voie et [l'entoura] des plaisirs des cinq sens¹⁶. Quand il eut quatorze ans, il fit atteler une voiture pour aller se promener. Etant sorti par la porte orientale de la ville, il vit par hasard un vieillard à la tête blanche, au dos courbé, appuyé sur un bâton, faible et marchant lentement». Il demanda à son cocher: «Quel est cet homme? — C'est un vieillard». Il demanda encore: «Pourquoi l'appelle-t-on vieillard? — Il est chargé d'années, ses facultés sont [trop] mûres, l'aspect de son corps a changé, sa forme est affaiblie. Se lever de son siège lui est pénible, ses derniers restes de vie sont peu nombreux. C'est pourquoi il est appelé vieillard». Le Bodhisattva demanda: «Y échapperai-je? — Pas encore». Il fit faire demi-tour à son attelage et revint au palais. Pensant en lui-même qu'il n'était pas encore débarrassé de la loi de la vieillesse, il fut triste et malheureux. Le roi demanda au cocher: «Le prince héritier est-t-il heureux de sa sortie? — Il est malheureux», Il demanda encore: «Pourquoi? — il a vu par hasard un vieillard; c'est pourquoi il est malheureux». Le roi eut peur; «Les devins ont dit vrai: il quittera la vie de famille avant longtemps». Alors il augmenta les plaisirs des cinq sens. Le Bodhisattva, longtemps après, ordonna à nouveau (p. 101 c) à son cocher d'atteler une voiture pour aller se promener. Etant sorti par la porte méridionale de la ville, il vit par hasard un malade au corps maigre qui, appuyé contre une porte, respirait avec peine. Il demanda au cocher: «Quel est cet homme? — C'est un malade». Il demanda encore: «Pourquoi l'appelle-t-on malade? — A cause d'un accroissement ou d'une diminution des quatre grands éléments (*mahā-bhūta*)¹⁷, il ne peut ni boire ni manger, son souffle est faible et ténu, et sa vie est gravement endommagée par des impuretés qui s'y trouvent. C'est pourquoi il est appelé malade». Il demanda encore: «Y échapperai-je? — Pas encore». Il fit faire demi-tour à son attelage et revint au palais. Pensant en lui-même qu'il n'était pas encore débarrassé de la

¹⁶ Ces deux phrases suffisent à expliquer les craintes du roi après les sorties du prince. Elles rendent donc inutiles les deux passages de cet épisode où il est question des devins, qui sont bien des interpolations.

¹⁷ Selon les théories médicales de l'Inde ancienne, les maladies étaient dues à une rupture de l'équilibre entre les quatre éléments matériels composant le corps, à savoir la terre, l'eau, le feu et le vent.

vieillesse et de la maladie, sa tristesse augmenta. Le roi demanda alors au cocher: «Le prince héritier est-il heureux de sa sortie? — Il est encore malheureux». Il demanda encore: «Pourquoi? — Il a vu par hasard un malade; c'est pourquoi il est malheureux». Le roi eut peur qu'il ne quittât la vie de famille avant longtemps. Aussitôt, il accumula les plaisirs des cinq sens jour et nuit. Le Bodhisattva, longtemps après, ordonna de nouveau à son cocher d'atteler une voiture pour aller se promener. Etant sorti de la porte occidentale de la ville, il vit par hasard un mort porté par deux hommes. Le cadavre se trouvait devant, les hommes et les femmes de sa famille le suivaient en se lamentant. Il demanda au cocher: «Quel est cet homme? — C'est un mort». Il demanda encore: «Pourquoi l'appelle-t-on mort? — Son souffle a cessé, son esprit s'en est allé, il n'a plus de connaissance, il a abandonné sa campagne vide (*śūnya grāma*)¹⁸, il a quitté pour toujours ses parents. C'est pourquoi on l'appelle mort». Il demanda encore: «Y échapperai-je? — Pas encore». Comme le Bodhisattva pensait en lui-même qu'il n'était pas encore débarrassé de la loi de la vieillesse, de la maladie et de la mort, sa tristesse augmenta. Alors, il fit faire demi-tour à son cheval et revint. Il vit par hasard un homme dont les cheveux et la barbe étaient complètement rasés, qui était vêtu selon la Loi, tenait un bol (*pātra*) et marchait en regardant à terre. Il demanda au cocher: «Quel est cet homme, dont les vêtements diffèrent de [ceux des gens vivant] dans le monde? — C'est un homme qui a quitté la vie de famille (*pravrajita*)». Il demanda encore: «Pourquoi l'appelle-t-on celui qui a quitté la vie de famille? — Il s'est bien discipliné lui-même, il est pourvu de toutes les dignités (*airyāpatha*), il se conduit toujours avec patience et compassion envers les êtres. C'est pourquoi on l'appelle celui qui a quitté la vie de famille». Ayant entendu cela, le Bodhisattva fit trois fois cet éloge: «Bien (*sādhu*)!» En réfléchissant à cela, il devint joyeux. Il descendit de son char, rendit hommage (au religieux) et lui demanda: «Pourquoi l'aspect de tes vêtements diffère-t-il de [celui des gens vivant] dans le monde? — . . . [comme ci-dessus] . . . ». Le Bodhisattva fit de nouveau trois fois cet éloge (p. 102a): «Bien!» En réfléchissant à cela, il devint joyeux. Il monta sur son char et se dirigea vers le palais. Il y avait une femme qui, en voyant par hasard le Bodhisattva, produisit une pensée d'amour. Aussitôt, elle prononça cette stance (*gāthā*):

«Heureuse la mère qui possède un tel fils!

Bienheureux aussi son père!»

«Heureuse la femme qui possède un tel époux¹⁹!

Il passera dans le Nirvāṇa!»

«En entendant prononcer le mot de Nirvāṇa, le Bodhisattva bondit de joie et pensa en lui-même: «Comment obtiendrai-je ce Nirvāṇa suprême

¹⁸ Le corps est souvent comparé à un village vide parce que dépourvu de principe personnel comme l'*ātman*.

¹⁹ La version chinoise porte par erreur: «ce gendre».

(*anuttara*)?» Il retourna au palais en pensant qu'il n'était pas encore débarrassé de la loi de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Le roi interrogea le cocher: «Le prince héritier est-il heureux de sa présente sortie? — Au début de sa sortie, il ne fut pas joyeux, mais au retour il fut très heureux». Il demanda encore: «Pourquoi? — Durant sa sortie, il rencontra par hasard un mort; c'est pourquoi il ne fut pas joyeux. Au retour, il vit par hasard un moine (*bhikṣu*); c'est pourquoi il fut heureux». Le roi pensa de nouveau: «Les devins ont dit vrai: il quittera certainement la vie de famille». Il augmenta encore les plaisirs des cinq sens pour le divertir jour et nuit.»

2. *Dharmaguptaka* (T. 1428, p. 779 c, L.10—16):

«Alors, le Bodhisattva grandissait peu à peu, doué de toutes les facultés. Dans un lieu de paix et de loisir (*ārāma*), il eut cette pensée: «A présent, j'examine ce monde dans lequel il y a trop de douleur et de chagrin. Il y a la naissance, il y a la vieillesse, il y a la maladie, il y a la mort. Etant mort ici, on renaît là, à cause de ce corps, sans mettre un terme à la douleur (*duḥkha*). Comment pourrait-on mettre fin à un tel groupe (*kāya*) de douleurs?». Quand le Bodhisattva était petit, ses cheveux étaient de couleur violet-bleu, l'aspect de son visage était extraordinaire. Quand il fut devenu grand et fort, sa pensée ne se réjouit plus dans les plaisirs des sens. Son père et sa mère en éprouvèrent du chagrin et versèrent des larmes car ils ne voulaient pas qu'il quittât la vie de famille pour étudier la Voie.»

Les deux recensions se rapportent manifestement à deux événements différents. Celle des *Dharmaguptaka* est certainement la plus ancienne, car elle est non seulement la plus simple, la plus vague, mais elle est en plein accord avec les deux seuls passages des *Sūtra* se rapportant à des faits analogues, à savoir ceux de l'*Ariyepariyesana-sutta* du *Majjhimanikāya* pāli et du *sūtra* chinois correspondant²⁰. De plus, la première phrase, chez les Mahīśāsaka, semble bien faire allusion à un événement semblable, mais on enchaîne aussitôt pour introduire l'épisode des quatre rencontres. Ceci tend à prouver que ce dernier, repris par toutes les biographies ultérieures du Buddha, et qui devait devenir l'un des plus célèbres de la légende de celui-ci, fut inventé postérieurement à l'autre.

Examinons d'abord ce dernier. Selon le *Sutta* pāli cité ci-dessus, le Bodhisattva, ayant réfléchi de lui-même à ce qui est soumis à la loi de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, des souillures, et ayant reconnu le danger de ces choses, partit à la recherche du Nirvāṇa. Suit le récit, très bref, de son départ malgré les larmes de ses parents. Le *Sūtra* chinois est aussi bref, mais plus romancé et confus: «Quand j'étais jeune, adolescent, j'étais pur et mes cheveux étaient bleus (noirs). Je grandis et eus vingt-neuf ans. A ce moment, j'étais très heureux, je me divertissais et me promenais, couvert de riches parures». Suit, sans transition

²⁰ *Majjhimanikāya*, P.T.S. vol. I, p. 163; T. 26, p. 776 b, L. 1—5.

et sans explication, le récit du départ, commençant par ces mots: «Alors, mon père et ma mère versèrent des larmes et mes parents ne furent plus heureux . . . ». L'essentiel est absent du récit et l'on ne comprend nullement pourquoi les parents du Bodhisattva deviennent brusquement tristes et pourquoi, ensuite, celui-ci quitte la vie de famille, où il était si heureux, pour embrasser celle d'ascète errant. Ceci est d'autant plus étrange que le Buddha parle longuement auparavant du thème de la méditation sur la vieillesse, la maladie, la mort, etc. et que c'est justement à propos de celui-ci qu'il raconte cet épisode de sa jeunesse. On peut supposer que le passage — sans doute fort bref, une simple phrase — donnant la raison du départ du jeune prince a disparu par négligence.

Le récit des *Dharmaguptaka* fait en quelque sorte la liaison, la synthèse entre ceux de ces deux *Sūtra*. Plus romancé que celui de la recension pālie, il n'oublie pas l'essentiel comme celui de la version chinoise. Si bref soit-il, on y distingue deux traditions différentes placées bout à bout et représentant chacune des deux recensions ci-dessus. Vient d'abord la narration de la méditation, conformément au texte pāli, dont elle s'écarte quelque peu dans la forme, plus claire, plus conforme au style dramatique et direct, et dans le fond, qui exprime la croyance en la transmigration. Elle est précédée de deux courtes phrases destinées à l'introduire dans le temps et l'espace, et à opérer la transition avec ce qui précède, mais dont il n'y a rien d'important à tirer. La seconde tradition commence par développer un peu le thème de la première de ces phrases, en décrivant le prince, enfant à l'aspect merveilleux, puis jeune homme grand et fort, en des termes très proches de ceux du *Sūtra* chinois cité plus haut. C'est ici le seul fait de ne plus se réjouir dans les plaisirs des sens qui attriste les parents du Bodhisattva en leur faisant craindre qu'il ne les quitte.

Tous ces récits des faits qui déterminent le prince à embrasser la carrière d'ascète errant présentent donc des divergences notables malgré leur ressemblance et l'on peut les classer selon leur complexité et, apparemment, leur apparition chronologique: 1. *Mahisāsaka*: «le Bodhisattva, tout jeune, eut l'intention de quitter la vie de famille»; 2. *Dharmaguptaka*, tradition n°2: «sa pensée ne se réjouit plus dans les plaisirs des sens»; 3. *Theravādin*, méditation sur la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort, etc. . . . ; 4. *Dharmagupkata*, tradition n°1: méditation analogue. Le récit du *Sūtra* chinois est difficile à classer; en effet, si, comme nous l'avons supposé, la phrase essentielle manque, on ne peut le placer que selon les diverses hypothèses à faire quant à son contenu; si, au contraire, elle n'a jamais existée, il doit être placé avant 1. Tout cela prouve bien que l'on n'a jamais connu les raisons pour lesquelles le Bodhisattva a quitté la vie de famille et que l'on a tenté de les reconstituer plus tard, par raisonnement: simple constatation d'un fait (récit 1), dégoût des plaisirs sensuels (récit 2), méditation dont le thème est emprunté au fameux sermon de Bénarès (récits 3 et 4).

Le long récit des *Mahisāsaka* appartient à une période postérieure. Il reprend le thème de la méditation sur la vieillesse, la maladie et la mort,

et le développe d'une façon romancée. Il semble reposer sur une narration analogue à celle des *Dharmaguplaka* et combinant les récits 2 et 4, car on y retrouve le thème du dégoût des plaisirs sensuels à côté de celui de la méditation. Si les autres récits, dans leur brièveté, ne présentaient aucune invraisemblance, celui-ci nous transporte presque d'emblée dans le monde de la légende, car comment croire que cet adolescent, vivant dans une bourgade barbare, n'ait jamais eu la moindre connaissance, auparavant, de la vieillesse, de la maladie, de la mort et de la vie ascétique? C'est là un simple artifice de composition littéraire qui contredit maladroitement la première phrase du récit — «le Bodhisattva, tout jeune, eut l'intention de quitter la vie de famille» — qui appartient à une tradition beaucoup plus ancienne et que l'on a oublié d'effacer.

Sur ce premier thème légendaire est greffé celui du prince de haut lignage. Le futur Buddha est représenté comme le fils héritier d'un roi, vivant au milieu des plaisirs, se promenant dans un char conduit par un cocher. En filigrane, pourrait-on dire, transparait même l'aspect solaire de la royauté universelle qui est lié à la légende du Cakravartin et à celle de la lignée solaire d'Ikṣvāku (*sūryavaṃśa*). En effet, les trois sorties se succèdent selon l'ordre de la progression apparente du soleil autour de la terre. Lors de la première promenade, le prince sort par la porte orientale de la ville, face au soleil levant; lors de la seconde, par la porte méridionale; lors de la troisième, par la porte occidentale, face au soleil couchant. La logique voudrait même que la quatrième rencontre, celle de l'ascète, ait eu lieu lors d'une dernière promenade, pour laquelle le prince serait sorti par la porte septentrionale de la ville, celle qui fait face à la direction où le soleil se cache à minuit; il en sera ainsi dans les états ultérieurs de la légende. Le Bodhisattva tend donc à être assimilé au soleil et son char à celui de l'astre du jour.

Le récit de la quatrième rencontre renferme des maladroresses et des inconséquences analogues à celles que l'on a relevées plus haut. On ne s'explique nullement pourquoi la vue de l'ascète, dont la description est un cliché emprunté à celle du moine bouddhique idéal, remplit soudain de joie le jeune homme. Rien, en effet, dans les explications qui sont fournies à ce dernier ne précise que l'état de religieux mendiant soit en relation quelconque avec la solution du problème qui hante le Bodhisattva, celui de la délivrance de la douleur. De plus, le récit de cette quatrième rencontre se dédouble, probablement par adjonction maladroite d'une autre version du même incident. En effet, après avoir interrogé son cocher sur l'identité de l'ascète et en avoir reçu une explication si satisfaisante qu'il descend aussitôt de son char et rend hommage au religieux, le jeune prince pose exactement la même question à ce dernier et en reçoit non moins aussi exactement la même réponse. La première version est conforme au reste du récit, dans lequel le seul informateur du jeune homme est son cocher, l'autre lui est donc apparemment étrangère dans une certaine mesure. Le dernier incident, celui de la rencontre avec la femme qui, soudain éprise du Bodhisattva, lui lance une stance laudative, renferme également une inconséquence manifeste. En effet, comment la prédiction

contenue dans cette stance peut-elle le remplir de joie puisqu'il doit ignorer complètement la signification du mot *Nirvāṇa*? Autant de maladresses qui seront supprimées dans les états postérieurs de la légende et qui montrent justement que la version de cet épisode chez les *Mahīśāsaka* en représente l'un des états le plus anciens, le plus «bruts» pourrait-on dire: il y manque encore la main d'orfèvres et de polisseurs habiles.

E. *Le grand départ.*

1. *Mahīśāsaka* (T. 1421, p. 102 a, L.10—102b, L.13):

«Le Bodhisattva, après avoir été diverti par des courtisanes, s'endormit soudain. Les esprits de toutes les courtisanes se troublèrent et elles s'endormirent. Le Bodhisattva s'éveilla tout à coup et vit les femmes restées à leur place, mutuellement appuyées l'une sur l'autre, leur corps dévêtu comme des statues de bois, leurs yeux pleurant, la salive s'écoulant de leur bouche, leurs guitares et leurs flûtes, lâchées par elles, gisant à terre, en désordre. Il vit en outre le palais semblable à un tumulus funéraire. Ayant vu cela, le Bodhisattva s'exclama par trois fois: «Malheur! Malheur! Fuyons! J'ai vu le palais où réside le roi mon père. La forme changeante du palais est aussi comme cela». Il répéta: «Malheur!» Au plus profond [de lui-même] naquit le dégoût et le [désir de] renoncement. Alors, le Bodhisattva [dit] à son esclave diligent Tch'en-t'ouo (Chanda): «Fais lever et harnache mon cheval de sorte que les gens ne l'entendent pas». Chanda dit: «La nuit n'est pas un moment pour voyager. Elle ne convient pas à la promenade. En outre, il n'y a pas d'ennemis qui donnent l'assaut au palais. Je ne discerne pas pourquoi [je dois] harnacher soigneusement ton cheval cette nuit». Le prince dit: «Il y a de grands ennemis, ne le sais-tu pas? Ces ennemis que sont la vieillesse, la maladie et la mort, ces ennemis-là sont grands. Harnache rapidement mon cheval afin qu'on ne puisse nous retarder et nous retenir». Aussitôt, il [l'écuyer] harnacha le cheval blanc et le conduisit dans la cour du palais, puis il dit: «Le cheval est arrivé ici». Le Bodhisattva se rendit alors auprès du cheval et voulut l'enfourcher aussitôt, mais le cheval hennit avec une grande tristesse. Les dieux craignirent que des difficultés ne retardassent [le départ] et ils dispersèrent aussitôt le cri du cheval afin que les gens ne l'entendissent pas. Le Bodhisattva enfourcha le cheval et se dirigea vers la petite porte [du palais]. La petite porte s'ouvrit aussitôt d'elle-même. Ensuite, il se dirigea vers la porte de la ville. Cette porte s'ouvrit aussi d'elle-même. Dès qu'il fut sorti par la porte, il se dirigea vers le bois d'A-nu-ya [Anuya?], non loin de la ville. Ensuite, il descendit de cheval, se dépouilla de ses bijoux et de ses vêtements et dit à Chanda: «Tu peux reconduire le cheval, emporter mes bijoux et mes vêtements et reprendre la route du palais. Salue de ma part mon père et ma mère et dis-leur que je les quitte maintenant pour étudier la Voie, que je reviendrai dans peu de temps et que je souhaite qu'ils ne tombent pas dans le chagrin». Chanda, qui pleurait, à genoux, dit: «Les devins, jadis

[voir ci-dessus épisode C,2] . . . (p. 102b)». Le Bodhisattva dit encore: «Toi qui as entendu ces paroles, pourquoi t'affliges-tu maintenant? Retourne seulement rapidement et informe mes parents de ce que mes os se dessècheront et pourriront si je ne mets pas fin aux origines de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort, et que, jusqu'à ce terme, je ne reviendrai pas». Alors Chanda pleura, très triste, se prosterna, puis tourna trois fois à main droite [autour du Bodhisattva], emmena le cheval, prit les bijoux et les vêtements et retourna au palais. En avançant, le Bodhisattva vit un chasseur revêtu de *kia-cha* (*kāṣaya*)²¹. S'étant approché de lui, il échangea les vêtements qu'il portait, d'une valeur de cent mille [pièces de monnaie, contre ceux du chasseur], revêtit [ces derniers] et s'en alla. Le Bodhisattva se dirigea ensuite vers un arbre *siu-mouo-na* (*sumanā*, jasmin à grandes fleurs). Sous cet arbre, il y avait un maître à la tête rasée²². [Le Bodhisattva] chercha à se débarrasser de ses cheveux. Dès qu'il les eut coupés, Che-t'i-houan-in [Śakra devanāindra]²³, en aussi peu de temps [qu'il en faut] pour plier et redresser le bras, se rendit devant le Bodhisattva, reçut les cheveux dans une étoffe et les emporta dans son palais céleste. S'étant rasé, [le Bodhisattva] eut cette pensée: «Maintenant que j'ai quitté la maison, je me disciplinerai complètement de moi-même».

2. *Dharmaguptaka* (T. 1428, p. 779c, L.16—17):

«Quand le Bodhisattva fut devenu fort, il quitta son père et sa mère, se rasa entièrement la barbe et les cheveux, revêtit le *kia-cha* (*kāṣaya*) et abandonna la vie de famille pour entrer dans [l'état] sans vie de famille.»

Le récit le plus court, celui des *Dharmaguptaka*, est étroitement apparenté à celui de l'*Ariyepariyesanasutta*. Tous trois se greffent sur l'épisode précédent par une courte phrase indiquant que les parents du Bodhisattva, ne voulant pas le laisser partir, pleurent et se lamentent. La version pâlie déclare ensuite: «Je me rasai la barbe et les cheveux et revêtis le vêtement de *kāṣaya*» et la version chinoise ajoute à une phrase absolument identique à celle-ci: «Parvenu à la foi, j'abandonnai la vie de famille pour [l'état] sans vie de famille et étudiai la Voie». Ces trois récits qui s'accordent si bien ne sont que la reconstitution d'un fait indubitable, déduit de la condition monastique du Buddha, ce n'est pas même l'ombre d'un souvenir.

Le récit des *Mahīśāsaka*, beaucoup plus long et très romancé, s'apparente à celui des quatre recontres qui le précède. Il est encombré de détails surnaturels que conserveront et développeront les états postérieurs de la légende: le cheval qui hennit de tristesse, les portes qui s'ouvrent d'elles-

²¹ Vêtement de couleur jaune ocre, couleur de poussière (?), porté par les ermites indiens de toute confession et par les plus basses couches de la population, comme ici.

²² C'est-à-dire un religieux errant.

²³ C'est-à-dire Indra, roi des dieux.

mêmes, les dieux qui «dispersent» le cri du cheval et recueillent la chevelure du prince. Le thème royal y est aussi présent et explique plusieurs invraisemblances. Ainsi, le Bodhisattva, frappé soudain de terreur à la vue des femmes endormies, ressemblant à des cadavres, devrait fuir sur-le-champ, seul, sans s'embarrasser ni d'un esclave, même aussi fidèle que Chanda, ni d'un cheval qui ne manquerait pas de hennir et de piaffer, risquant l'un et l'autre de donner l'éveil aux autres habitants du palais et de la ville et d'empêcher ainsi l'évasion. Non, c'est en prince royal, à cheval, accompagné d'un écuyer, qu'il doit partir, même si personne ne peut, ne doit même le voir. On pourrait supposer aussi que ce Chanda, dont le nom signifie «désir d'action», «volonté», ait ici une valeur symbolique, exprimant ainsi la résolution qui pousse le Bodhisattva à fuir le monde. Le prince partant, accompagné d'une personnification de la détermination, quelle belle image! Au contraire, Chanda est décrit plutôt comme un obstacle pitoyable, discutant, pleurant et retenu seulement au bord de la trahison par une fidélité servile. Notre récit contient aussi des répétitions inutiles et même des contradictions qui montrent qu'il est un amalgame maladroit de deux versions parallèles antérieures. Il en est ainsi des deux messages que le prince charge Chanda de porter à ses parents au moment de le quitter, et qu'encadrent la révélation faite par l'esclave à son maître de la prédiction des devins. Dans le premier, le jeune homme annonce qu'il reviendra dans peu de temps vers ses parents et souhaite que son départ ne les chagrine pas. Dans le second, au contraire, il déclare qu'il ne retournera auprès d'eux que si et quand il aura mis un terme à l'origine de la douleur et qu'il périra plutôt que de revenir sur cette décision. Une contradiction plus grave est visible dans le passage qui suit immédiatement. Comment, en effet, le Bodhisattva, après s'être dépouillé de ses bijoux et de ses vêtements et les avoir confiés à Chanda qui les ramène au palais, peut-il ensuite échanger ces mêmes vêtements, coûtant, nous dit-on, cent mille pièces de monnaie, contre ceux d'un misérable chasseur? Dans les états postérieurs de la légende, on précisera que le prince n'a donné à Chanda que ses bijoux, gardant ses vêtements qu'il échangera plus tard contre ceux du nomade, et la contradiction sera ainsi résolue. On expliquera alors même pourquoi il fait un tel partage et ne donne pas au chasseur à la fois ses bijoux et ses vêtements: les premiers sont confiés à Chanda pour prouver la réalité du renoncement au monde accompli par le Bodhisattva et disculper le vagabond, tombé aux mains des gens du roi, de l'accusation d'avoir assassiné le prince pour le voler. Les deux versions de notre récit s'expliquent du reste fort bien. En effet, si le Bodhisattva se dépouille de tous ses bijoux et de ses riches vêtements, c'est pour bien montrer qu'il renonce entièrement à tout ce qui le rattache encore à la vie luxueuse qu'il a menée jusqu'alors. On ne nous dit pas ce qu'il prétend faire de ces dépouilles: les donne-t-il à Chanda pour le récompenser de sa fidélité, ou les lui confie-t-il pour les remettre à ses parents? D'autre part, et la version si brève des Dharmaguptaka le confirme comme aussi les versions de l'*Ariyepariyesanasutta*, le Bodhisattva doit revêtir le vêtement de *kāṣaya* et, pour cela, il faut d'abord qu'il se le

procure. Il pourrait, comme il le recommandera plus tard à ses disciples, imiter la plupart des ascètes de son temps et le ramasser sur un tas d'ordures ou sur un charnier. Pour une raison que nous ignorons, l'auteur du récit a préféré le lui faire acquérir par échange avec un chasseur, c'est-à-dire un des ces sauvages errant dans la forêt et méprisés au dernier degré par la bonne société, noble ou brahmane. Cependant, pour que cet échange eût lieu, il fallait que le prince possédât encore des vêtements à échanger et, plus ceux-ci seraient précieux, plus son sacrifice serait grand. Enfin, il a pu répugner à l'imagination pudique des fidèles, moines et laïcs, auxquels la décence de la tenue était prêchée, de se représenter le futur Buddha demeuré nu, fût-ce quelques instants. C'est sans doute pourquoi, dans les états postérieurs de la légende, le dépouillement des parures et l'échange des vêtements ont lieu dans le cours d'une même scène, presque simultanément. On y ajoute encore le fait de se couper les cheveux et de se raser le visage, ce qui rend inutile la présence du religieux à la tête rasée méditant sous le jasmin. Celui-ci n'est du reste guère utile non plus dans notre récit, car le souvenir de l'ascète rencontré lors de la troisième promenade devrait suffire à expliquer ce geste du Bodhisattva.

F. La première rencontre avec le roi Bimbisāra.

1. *Mahīśāsaka* (T. 1421, p. 102b, L. 13 — 102c, L. 14):

«Peu à peu, en voyageant, il arriva à la ville de Rājagṛha dont le roi, Bimbisāra, avait dans sa jeunesse [exprimé] cinq désirs: «1. A la mort du roi mon père, puissé-je lui succéder sur le trône; 2. quand je serai roi, je désire rencontrer un Buddha apparu dans le monde; 3. je désire voir en personne ce Buddha, l'approcher et lui faire des offrandes; 4. je désire émettre des pensées de joie et pouvoir entendre la Bonne Loi; 5. je désire, ayant entendu la Bonne Loi, pouvoir aussitôt y ajouter foi et la comprendre». Le Bodhisattva entra dans la ville pour mendier sa nourriture. D'un maintien digne, [selon les règles de convenances enseignées à] l'école, il avançait en regardant à terre. A ce moment, comme il n'avait pas encore de bol, il prit des feuilles de nénufar. En se déroulant sur la route, ces feuilles ne se séparaient pas de leurs racines. Alors, le roi, qui était sur une haute tour avec son conseil des ministres, vit par hasard le Bodhisattva et le considéra comme extraordinaire. Tournant la tête, il dit à ses ministres: «Je n'ai pas encore vu ni entendu parler d'un homme comparable à celui-ci. C'est certainement un saint». Tous dirent ensemble: «Jadis, nous avons entendu dire que, dans l'Himālaya, au nord, dans la ville de Kapilavastu, d'un roi nommé Suddhodana était né un fils nommé Bodhisattva. Les devins l'examinèrent [et dirent] [voir ci-dessus, épisode C, 2]. Ayant entendu dire qu'il avait quitté la vie de famille [nous pensons que] c'est certainement cet homme». Ayant entendu ces paroles, le roi éprouva une grande joie et dit: «L'un des cinq désirs que j'ai [exprimés] jadis a fructifié. Mes quatre autres désirs vont maintenant se réaliser certainement». Aussitôt, il ordonna à deux hommes d'aller observer le Bodhisattva [et il

leur dit]: «Où demeure-t-il pour se reposer, afin que j'y aille?» (p., 102 c). Ayant reçu cet ordre, ils coururent et virent le Bodhisattva qui, ayant achevé de mendier sa nourriture, retournait au mont Pouo-lo-nai (?) [puis], tourné vers le pays de Pouo-siun²⁴, s'assit jambes croisées. L'un des hommes alla l'observer et l'autre retourna informer le roi. Celui-ci fit aussitôt atteler une voiture et sortit. Le Bodhisattva s'était arrêté sur²⁵ la montagne. Le roi gravit la montagne et se rendit auprès du Bodhisattva. Celui-ci lui dit: «Bienvenue, ô grand roi, n'es-tu pas fatigué?» Le roi, aussitôt, le salua en se prosternant à ses pieds, s'assit à l'écart sur un côté et dit au Bodhisattva: «Dans quel pays es-tu né? De quel clan (*gotra*) es-tu issu?» Le Bodhisattva répondit: «Je suis né dans l'Himālaya, au nord, au pays des Śākya, dans la ville de Kapilavastu. Mon père se nomme Śuddhodana, mon clan Gautama». Le roi désira éprouver le Bodhisattva et lui dit: «O moine (*bhikṣu*), ton clan est éminent. Dans le monde, tu es prince héritier d'un roi. Sage et vertueux, tu dois gouverner de toi-même les quatre mers. Que les quatre mers se tiennent correctement et ne s'abstiennent pas de lever les yeux avec espoir. Si tu peux vaincre les passions, elles te loueront aussi et prospéreront, et, la face vers le nord²⁶ elles s'entr'aideront». Le Bodhisattva dit: «Je ne veux pas trôner comme honorable roi Cakravartin. A plus forte raison ai-je renoncé aux quatre mers. J'ai quitté la vie de famille pour rechercher la Voie. Je désire franchir la grande douleur de toutes les naissances et les morts. Pourquoi m'invites-tu non pas, en créant la Voie, à donner l'exemple du salut, mais au contraire à le cacher et à le rendre insignifiant? En conséquence, faisons une convention mutuelle». Le roi dit: «C'est bien! Tes paroles me sont extrêmement agréables. Je désire que, le jour où tu auras créé la Voie, tu me donnes l'exemple du salut, à moi et aux gens de ce pays. »Le Bodhisattva le promit. Le roi fut très joyeux, se prosterna à ses pieds et prit congé».

2. *Dharmaguptaka* (T. 1428, p. 779 b, L. 26—p. 779 c, L. 10, après que les devins, à la naissance du prince, aient prédit son brillant avenir):

«A ce moment, le roi de Magadha, Bimbisāra, fit des préparatifs pour inspecter les régions frontalières et envoya des hommes pour les garder et observer. Alors, les espions du roi entendirent ce que les gens disaient: «Dans le pays du nord, sur le versant de l'Himālaya, il est né un fils de la race des Śākya. Sa lignée est éminente, ses père et mère parfaits. Il possède les trente-deux signes du Grand Homme, Les devins ont examiné ces signes [comme ci-dessus]» (p. 779 c). Les espions se rendirent alors auprès du roi et lui dirent: «Sache, ô grand roi, que dans

²⁴ Confusion entre *dis*, direction, et *deśa*, pays: «direction de *prācya*», c'est-à-dire de l'Est, du soleil levant. Au moment de la Bodhi, le Buddha fera face à l'Est.

²⁵ La version chinoise indique, par erreur: «sous, au pied de la montagne». La suite permet de rectifier.

²⁶ Expression chinoise signifiant qu'elles seront tournées avec respect vers lui comme vers leur souverain, lequel, en Chine, faisait face au sud dans les audiences publiques.

les pays du nord, sur le versant de l'Himālaya, il est né un fils de la race des Śākya [comme ci-dessus]. Il convient que le roi prépare dès maintenant un artifice pour se débarrasser de cet homme. S'il n'agit pas ainsi, il est à craindre, que, par la suite, il ne nuise certainement au roi, qu'il n'anéantisse le royaume, ne lui fasse perdre son territoire et ne prenne ce qui y est produit». Le roi répliqua: «Comment pourrais-je m'en débarrasser? S'il ne quitte pas la vie de famille, il deviendra un noble à la tête arrosée d'eau, un saint roi Cakravartin, pourvu de sept joyaux [comme ci-dessus], j'ordonnerai à mes ministres et à mes sujets de le servir. S'il quitte la vie de famille pour étudier la Voie [comme ci-dessus], je leur ordonnerai de devenir ses disciples».

(T. 1428, p. 779c, L. 17—p. 780b, L. 7, après le grand départ):

«Alors le Bodhisattva, peu à peu, en voyageant, alla au pays de Magadha et arriva à la ville de Rājagṛha²⁷ où il s'arrêta pour passer la nuit. Le lendemain, dès l'aurore, il revêtit ses [vêtements de] *kāṣaya*, prit son bol et entra dans la ville de Rājagṛha pour mendier sa nourriture. L'aspect de son visage était parfait, il s'inclinait et se redressait, baissait la tête et la relevait, marchait à pas ordonnés [selon les prescriptions] de l'école, regardait devant lui droit [dans la direction vers laquelle] il avançait, sans tourner la tête ni à droite ni à gauche. Ayant mis ses vêtements et pris son bol, il entra dans la ville de Rājagṛha pour mendier sa nourriture. A ce moment, le roi de Magadha se trouvait sur une haute tour, entouré de ses ministres. Le roi vit par hasard le Bodhisattva qui entra dans la ville pour mendier sa nourriture, qui s'inclinait [comme ci-dessus]. Dès qu'il l'eut vu, il se tourna vers ses ministres et le loua par ces stances (*gāthā*):

«Regardez cet [homme] dont la conduite correcte et sainte surpasse toutes les autres.

«Son aspect est beau, sa dignité très belle. Ce n'est pas un homme de basse condition.

«Il regarde attentivement sans tourner la tête, regardant à terre devant lui [dans la direction vers laquelle] il avance».

«Le roi envoya aussitôt des hommes de confiance demander au moine (*bhikṣu*) où il désirait aller. (p. 780a) Les hommes envoyés par le roi suivirent le moine [et lui demandèrent]:

«Ô moine, où désires-tu aller? Où vas-tu? Où séjournes-tu?

«—De maison en maison ayant mendié partout, mes sens (*indriya*) sont en repos et bien concentrés.

«Mon bol ayant été rapidement rempli de riz, mon esprit est toujours joyeux».

«Quand il eut obtenu sa nourriture en mendiant, le saint ressortit de la ville et fit halte [en déclarant]:

«Sur le mont nommé Pan-t'ou-p'ouo (Paṇḍava)²⁸, je passerai la nuit.

²⁷ Le texte chinois porte, par erreur: «du pays de Magadha, il alla à la ville de Rājagṛha», or celle-ci était précisément la capitale de celui-là.

²⁸ L'une des collines rocheuses qui entourent Rājagṛha. Il y en avait cinq, mais leurs noms et leurs emplacements diffèrent selon les sources.

«Ayant appris en quel lieu il passerait la nuit, l'un des envoyés s'arrêta à côté de lui.

«Et l'autre envoyé revint rapidement informer le roi de cette affaire [en disant]:

«Ô grand roi, ce moine séjourne à présent sur le mont Paṇḍava.

«Son siège est semblable à celui du lion, à celui du tigre qui demeure sur la montagne».

«Le roi, ayant entendu le messenger, dit:

«Préparez sur-le-champ un beau véhicule à éléphant.

«Qu'une troupe d'hommes aille à sa recherche et, dès qu'ils l'auront atteint, qu'ils rendent hommage au Bodhisattva».

«[Lui-même] étant arrivé là, ayant posé les questions [de courtoisie], il s'assit à l'écart sur un côté.

«Quand ils se furent mutuellement interrogés, il dit de telles paroles:

«Je contemple maintenant celui qui, dans la force de l'âge, se conduit en toutes choses avec une extrême pureté.

«Il faut le transporter sur un grand véhicule, et que le groupe des ministres lui fasse une belle escorte.

«L'aspect de son visage est parfait. Il est certainement de naissance noble (*kṣatriya*).

«— Je te réponds maintenant, désirant dire en quel lieu je naquis.

«Il y a un pays que gouverne un grand roi et qui se trouve à présent au nord, dans l'Himālaya.

«La famille de mon père a pour nom le Soleil, le lieu où je naquis se nomme Śākya.

«Riches et pleins de talents, mon père et ma mère sont parfaits tous les deux.

«Je les ai abandonnés pour suivre et étudier la Voie, car j'étais malheureux dans ce lieu où existaient les désirs des cinq sens.

«J'ai vu que le désir [implique] beaucoup de souffrances et qu'en le quittant on [obtient] la paix éternelle.

«Je recherche l'endroit où les désirs ont cessé, où ma pensée sera heureuse».

Le roi dit alors au prince héritier [= le Bodhisattva]: «Maintenant, tu peux demeurer ici. Je partagerai mon royaume en deux parties et je te prendrai pour associé». Le Bodhisattva répondit: «Je n'approuve pas ces paroles». Le roi répéta ses paroles: «Tu peux exercer une grande royauté. J'apporte à présent tout ce qui existe dans mon royaume et j'en enlève les plus beaux bijoux pour partager avec toi. Tu peux t'installer sur mon trône et gouverner; je serai ton ministre». Le Bodhisattva répondit alors: «J'ai renoncé au trône de roi Cakravartin et ai quitté la vie de famille pour étudier la Voie (p. 780b). Comment pourrais-je donc désirer le trône de ce pays frontière²⁹ et les usages de cet endroit? Ô roi, sache-le désormais; tout comme un homme qui a

²⁹ Sous-entendu: à demi barbare et de peu d'importance.

vu l'eau du grand océan et qui voit ensuite l'eau [contenue] dans la trace de pas d'un boeuf, comment pourrait-il donc produire une pensée d'attachement et de désir [envers celle-ci], de même comment pourrais-je, [ayant] renoncé au trône de roi Cakravartin, m'habituer à un trône aussi petit qu'un grain de millet? C'est impossible». Alors, le roi lui dit en face: «Si tu crées la Voie suprême, viens d'abord dans la ville de Rājagṛha pour avoir une entrevue avec moi». Le Bodhisattva lui répondit: «J'y consens». Alors le roi se leva aussitôt de son siège, se prosterna aux pieds du Bodhisattva, tourna trois fois autour de lui et partit».

Le récit primitif commun doit se réduire à ceci: le roi Bimbisāra, siégeant avec ses ministres sur une tour de son palais, voit passer le Bodhisattva dont l'aspect suscite son admiration; il envoie deux hommes se renseigner à son sujet; ceux-ci le suivent jusqu'à sa retraite, une montagne située en dehors de la ville et dont le nom pose un problème; l'un demeure auprès de lui pour l'observer et l'autre retourne informer le roi; ce dernier se rend aussitôt auprès du Bodhisattva, lui témoigne du respect et l'interroge sur son pays d'origine et sa famille; apprenant que le religieux est de caste noble, le roi l'exhorte à régner, mais le Bodhisattva décline cette offre; Bimbisāra lui demande alors de venir lui montrer la Voie du salut quand il l'aura trouvée, et le Bodhisattva le lui promet.

Les préliminaires de l'entrevue, que les deux versions racontent très différemment, n'ont d'autre but que de montrer la piété du souverain de Magadha et de le citer en exemple à ses successeurs. Chez les Mahīśāsaka, elle s'exprime par le quintuple voeu du roi et par sa joie quand les ministres lui racontent la prophétie des devins. Chez les Dharmaguptaka, elle se manifeste au cours d'une scène assez complexe dans laquelle Bimbisāra, informé de la naissance du Bodhisattva et des prédictions des devins, non seulement renonce, malgré les conseils de son entourage, à se débarrasser de ce futur rival, mais proclame sa décision de se soumettre à lui plus tard. Cependant, dans l'une et l'autre versions, lorsque le roi rencontrera le jeune homme, il oubliera manifestement toutes ces informations et ignorera complètement l'identité du Bodhisattva. Par conséquent, ces scènes préliminaires sont postérieures au récit commun qui les contredit.

Frappé par l'aspect extraordinaire du Bodhisattva, Bimbisāra n'avait nul besoin de savoir qui il était pour décider de lui rendre hommage. Aussi bien n'envoie-t-il ses domestiques que dans le seul but de connaître le lieu où séjourne le jeune ascète, et qui est une montagne comme il y en avait plusieurs autour de Rājagṛha.

Beaucoup plus importantes pour nous sont les réponses faites par le saint aux questions posées par le roi quant à son identité. Elles diffèrent du reste sensiblement dans les deux versions. Selon les Mahīśāsaka, le Bodhisattva, né dans l'Himālaya, au nord, dans le pays des Śākya et ayant pour père Siddhodana, ce que nous savons déjà, appartient au clan Gautama et a vu le jour à Kapilavastu. Les Dharmaguptaka ne font que confirmer

qu'il est né au nord, dans l'Himālaya, dans le pays des Śākya, et de la famille du Soleil (*sūryavaṃśa*), étant descendant d'Ikṣvāku comme l'a montré plus haut son arbre généalogique. Les deux seuls renseignements nouveaux, les noms de Kapilavastu et de Gautama, sont empruntés aux récits contenus dans la foule de *Sūtra* anciens ayant trait à des événements postérieurs à l'Eveil. Le nom personnel du moine, lui, demeure toujours inconnu; un peu plus haut, quand les ministres racontent au roi Bimbisāra la prédiction des devins, ils donnent au jeune homme le nom de Bodhisattva qui figure aussi comme nom personnel à la fin des deux listes généalogiques.

Quant au sens de cet épisode, il est clair, quoique assez complexe. D'une part, on a voulu mettre en rapport, très tôt, dès avant l'Eveil, le Bodhisattva et son futur grand ami et protecteur, le roi de Magadha. Rājagṛha pouvant être considéré comme se trouvant sur la route qui mène du pays des Śākya à Gayā où, quelques années plus tard, aurait lieu la Bodhi, il semblait impensable à nos pieux biographes que le futur Buddha ait pu traverser cette ville sans attirer l'attention, surtout celle du roi. Ils nous décrivent complaisamment l'admiration de celui-ci et le cérémonial avec lequel il se rend auprès du jeune ascète pour lui rendre hommage, les Dharmaguptaka insistant davantage sur ce point que les Mahiśāsaka.

Ils nous montrent ensuite Bimbisāra exaltant la destinée royale du Bodhisattva, mais les deux versions divergent de façon assez significative. Dans celle des Mahiśāsaka, le roi semble s'étonner que le jeune homme renonce au trône de ses pères, décrivant le pouvoir auquel il est en droit d'aspirer comme extrêmement puissant puisque s'étendant aux quatre mers³⁰, c'est-à-dire à l'univers entier. Il semble par là inviter le Bodhisattva à embrasser la carrière de roi Cakravartin, bien que la réponse du jeune moine paraisse établir une distinction entre celle-ci et celle de monarque universel dont parle Bimbisāra. En tout cas, celui-ci semble bien considérer le prince comme son futur suzerain et lui promettre allégeance. Ce faisant, Bimbisāra oublie apparemment que, s'il en advient ainsi, ses vœux les plus chers ne pourront se réaliser, mais nous n'en sommes plus à une inconséquence près. La version des Dharmaguptaka place ici une scène qui sera reprise plus tard par les grandes biographies du Buddha, et qui fait mieux sentir encore la différence, dans l'échelle des valeurs, entre la position du roi de Magadha et celle du Bodhisattva. Poussé par la générosité, Bimbisāra offre à celui-ci la moitié de son royaume puis, devant le refus du moine, il lui cède sa place sur le trône de Magadha et lui propose de le servir comme ministre. Il donne ainsi un exemple fort édifiant de cette vertu de don (*dāna*) tant prêchée aux laïques, exemple qui sera suivi effectivement par certains souverains des siècles postérieurs, mais aussi il prépare la réponse du Bodhisattva.

³⁰ Il semble que l'expression « quatre mers » soit purement chinoise, mais son sens est très clair. Elle traduit vraisemblablement l'expression indienne « quatre continents » (*caturdvīpa*) qui entre dans la titulature des rois Cakravartin: *cāturdvīpeśvara*, *cāturdvīpacakravartin*, etc.

Cette réponse a un double but. D'abord, elle montre que le futur Buddha demeure ferme dans sa résolution et ne se laisse pas ébranler par la proposition tentatrice de Bimbisāra. Ce dernier, comme l'a noté Foucher³¹, assume le rôle de tentateur qui est généralement celui de Māra. Mais cela n'est qu'un sens assez secondaire de cette réponse, surtout chez les Dharmaguptaka. Ceux-ci placent en effet dans la bouche du Bodhisattva des phrases pleines d'un souverain dédain et qui prouveraient, si elles étaient authentiques, que le jeune moine était alors hanté par un orgueil colossal. Nos naïfs biographes n'ont pas vu ce détail, si ardents étaient-ils de faire définir par cet homme omniscient et véridique entre tous l'immense différence qui existait entre la condition de roi de Magadha, ravalée à celle de chef d'un minuscule état barbare, et celle de roi Cakravartin auquel le Bodhisattva avait renoncé de lui-même. La promesse qui clôt l'entretien n'a d'autre raison d'être que d'annoncer les relations excellentes qui régneront par la suite entre le Buddha et Bimbisāra.

L'ensemble de l'épisode a donc pour but, en montrant le pieux roi de Magadha s'humiliant devant le Bodhisattva, et humilié encore plus par lui malgré sa générosité, de revendiquer la suzeraineté spirituelle et même, d'une certaine façon, temporelle du Buddha sur les rois de l'Inde comme du reste du monde, et sur le roi de Magadha en particulier. Le choix de celui-ci n'est pas l'effet du hasard. Certes, la future amitié entre Bimbisāra et le Buddha, le fait aussi que l'Eveil aura lieu à Gayā, non loin de Rājagṛha et sur le territoire du royaume de Magadha, ont dû l'influencer. Mais il est permis de supposer une autre raison à ce choix, et peut-être même la raison déterminante, à savoir qu'au moment où, au début du III^e siècle avant notre ère, cet épisode fut composé — il ne fut incorporé au Canon que plus tard — le petit royaume de Magadha était devenu le grand empire des Maurya. Le pieux, humble et généreux souverain de Rājagṛha était par là donné en exemple aux puissants empereurs de Pāṭaliputra qui lui avaient succédé, sur le même trône, deux siècles et demi plus tard. On engageait ainsi ces derniers à faire preuve d'autant de déférence et de générosité envers les fils spirituels du Buddha que Bimbisāra l'avait fait à l'égard du Bhagavant disparu.

La légende de la jeunesse du Buddha, telle qu'elle se présente dans les deux versions étudiées ci-dessus, est donc encore très flottante et très partielle.

La comparaison entre nos deux textes a montré combien elle est encore flottante. Non seulement, plusieurs épisodes ne concordent pas et même se contredisent d'une tradition à l'autre, mais les divergences de détail sont nombreuses et les inconséquences et même les contradictions abondent à l'intérieur d'un même texte, surtout chez les Mahīśāsaka. L'une et l'autre versions ont, du reste, manifestement compilé, souvent maladroitement, des bribes de récits d'origines diverses. Ce ne sont encore que des ébauches, des esquisses dont les éléments appartiennent à des époques

³¹ *La vie du Bouddha*, Paris, 1949, p. 128.

souvent très différentes. La recension des Dharmaguptaka semble relativement mieux composée, plus homogène, mieux «finie», que celle des Mahiśāsaka. Cependant, celle-ci contient deux épisodes, les quatre rencontres et le grand départ, qu'ignore la première et qui sont manifestement tardives.

La légende de la jeunesse est encore réduite à quelques rares épisodes: la généalogie, la prédiction des devins, la méditation, le départ, la rencontre avec le roi Bimbisāra. On ignore encore tout — ou on tient pour dépourvu de fondement — des légendes concernant la naissance (rêve de Māyā, conception virginale, naissance par le flanc droit, sept pas, mort de Māyā) et l'enfance (éducation, succès scolaire) du Bodhisattva. On ignore plusieurs des épisodes qui illustreront plus tard sa jeunesse (fiançailles, mariage, naissance de Rāhula), et les Dharmaguptaka passent même sous silence les quatre rencontres et le grand départ.

Nos deux textes représentent donc bien des ébauches très anciennes de la légende de la jeunesse du Buddha, les plus anciennes même que nous possédions et qui permettent de saisir au moins partiellement le mécanisme de son élaboration.

Un premier stade se laisse aisément reconnaître, en raison d'une parenté étroite avec les deux versions, pâlie et chinoise, de l'*Ariyepariyesanasutta*: c'est le récit, très succinct, de la méditation du Bodhisattva et de son départ, dans le texte des Dharmaguptaka. Il se distingue nettement des autres épisodes, d'une part par sa brièveté, on est tenté de dire sa pauvreté, qui le rapproche d'autant du *Sutta* ci-dessus, et d'autre part en raison de ce que le Bodhisattva n'y apparaît pas comme un prince, mais comme un aspirant à la vie religieuse. Par là, il se rattache également aux parties de la biographie qui sont dispersées dans les *Sūtra* et à celles qui, dans les *Vinayaṭīka* des Theravādin, des Mahiśāsaka et des Dharmaguptaka, racontent l'Éveil et les premiers événements qui suivent celui-ci: en d'autres mots, il concerne le Bodhisattva en tant que moine et aspirant-moine, et non en tant que prince.

Un second stade est illustré par la généalogie, la prédiction des devins et la rencontre avec le roi Bimbisāra. Ces trois éléments ont un point commun, à savoir la revendication pour le Bodhisattva de l'origine la plus illustre, de la destinée la plus brillante et du rang social le plus élevé. Descendant direct des rois les plus puissants d'autrefois, il était destiné à régner sur l'univers et tous les princes doivent donc se prosterner devant lui.

A un troisième et dernier stade appartiennent le récit des quatre rencontres et celui du grand départ. Traitant le thème royal comme un élément alors bien connu et reconnu, ils l'utilisent pour étoffer et romancer les épisodes narrés si brièvement au premier stade.

On peut dater ces trois étapes. La première est antérieure à la dynastie des Maurya, elle remonte à un temps où le seul aspect de la personnalité du Buddha qui était jugée digne d'intérêt était sa condition de religieux. La seconde date apparemment de l'apogée de l'empire des Maurya et peut-

être plus précisément du début du règne d'Asoka. Elle révèle une volonté de montrer que la personne du Buddha était égale ou supérieure même à celle de l'Empereur, et que par conséquent celui-ci se devait d'accorder aux fils spirituels comme aux reliques du Bhagavant déférence et générosité. C'est un thème de propagande religieuse auprès d'un pouvoir royal puissant et dont on espérait aide et protection en rapport avec ce pouvoir. La troisième étape est nettement postérieure à Asoka, puisque le thème précédent est déjà passé dans la tradition et ne sert plus qu'à orner des récits.

Pendant, si telles sont les dates de l'apparition de ces trois strates de la légende, celles de la rédaction définitive des éléments qui leur appartiennent dans nos deux textes et celles de leur incorporation à cette place des *Vinayapīṭaka* sont postérieures. Comme nous l'avons montré au début du présent article, elles sont en tout cas postérieures à la séparation des Theravādin et des Mahīśāsaka, c'est-à-dire au règne d'Asoka et même, étant donné les profondes divergences qui existent entre les deux versions, assez postérieures à la sécession des Dharmaguptaka.

Il résulte de tout ceci que la légende de la jeunesse du Buddha, telle qu'elle se présente dans nos deux textes et plus encore dans ses états postérieurs, ne contient aucun élément ayant une valeur historique quelconque, du moins aucun élément nouveau. En effet, les seules et rares données qui, dans une certaine mesure, peuvent être considérées comme possédant cette valeur sont directement empruntées à des *Sūtra*, donc à des textes beaucoup plus anciens. Il en est ainsi des indications concernant le lieu de naissance du futur Buddha à Kapilavastu, au pied de l'Himālaya, son peuple (les Śākya), sa caste (celle des nobles), son clan (Gautama), le nom de son père (Suddhodana) et celui de son fils (Rāhula). Quant à son nom personnel, nous l'ignorons: il est ici remplacé par son titre, celui de Bodhisattva, comme il sera plus tard remplacé par un surnom éloquent, celui de Siddhārtha. Il semble qu'il l'ait abandonné en même temps que la vie laïque, ce qui est courant, non seulement dans le Bouddhisme mais aussi dans beaucoup d'autres religions. Dans ce cas, il a donc pu être rapidement oublié parce qu'inutile comme devaient paraître inutiles aux yeux des moines des premiers siècles et du Buddha lui-même, tous les détails qui concernaient la vie du Bhagavant avant son entrée dans la carrière religieuse. Ces rares données authentiques, ou du moins vraisemblables, contrastent nettement avec l'esprit de la légende de la jeunesse dans son ensemble. Il y a en effet un abîme entre la condition de fils d'un noble dans un petit état frontalier, sans doute à demi barbare, et celle de futur roi Cakravartin.

En résumé, la légende de la jeunesse du Buddha, ne pouvant se constituer sur des souvenirs réels ou des traditions très anciennes, s'élabore dans le vide, autour d'un thème fourni par la propagande du Saṃgha auprès des puissants empereurs Maurya du III^e siècle. Contre toute vraisemblance, elle représente le Bodhisattva sous les traits d'un descendant direct des plus célèbres souverains du passé, fils d'un roi riche et puissant, et comme tel vivant au sein du luxe et des plaisirs, et destiné à régner sur l'univers. Les

rare éléments anciens, empruntés aux *Sūtra*, comme le récit de la méditation et du départ contenu dans la version des Dharmaguptaka, disparaîtront ou bien seront développés et adaptés au thème royal. Les épisodes qui seront ajoutés plus tard, et qui concernent la conception, la naissance, l'enfance, les fiançailles, le mariage, etc. n'auront eux aussi d'autre but que de montrer le Bodhisattva sous les traits d'un futur roi Cakravartin, être surhumain dont les moindres gestes s'accompagnent de prodiges. Le développement du thème de la royauté universelle temporelle va de pair avec celui du thème de la royauté universelle spirituelle, c'est-à-dire de la divinisation du Buddha.