

Didier Treutenaere

« Le *bodhisatta* » ou « un *bodhisatta* » ?

Causes et conséquences doctrinales

de l'interprétation et de la traduction traditionnelles du Mahāpadānasutta.

Résumé

La présente étude analyse comment une caractéristique grammaticale du *pāli* (l'absence d'articles) et une imprécision lexicale (*dhammatā*) dans un texte unique (le *Mahāpadānasutta*) ont pu donner naissance à une interprétation très partielle : la nécessaire similarité de l'ultime existence de tous les *bodhisattā* avant qu'ils ne deviennent des bouddhas parfaits.

Ce choix d'interprétation – et de traduction – traditionnel est si singulier qu'il convient d'en interroger les causes (au premier rang desquelles le besoin religieux d'un maître surnaturel) et d'en souligner les effets doctrinaux déviants (au premier rang desquels l'invention d'un déterminisme cosmique).

L'auteur

Didier Treutenaere est diplômé en philosophie de l'Université Paris-Sorbonne. Spécialiste des textes bouddhistes en langue *pāli*, il vit en Thaïlande où il poursuit ses travaux d'écriture et de traduction consacrés à la tradition *Theravāda*.

Introduction

Un article défini (en français : le, la, les) indique notamment que le nom auquel il est associé est individualisé à un haut degré, qu'il désigne une certaine chose ou un certain être. Un article indéfini (en français : un, une, des) indique au contraire que ce qui est dénommé n'est pas individualisé mais au contraire généralisé.

De nombreuses langues ne possèdent pas d'articles définis ou indéfinis, qu'il s'agisse de langues mortes, comme le latin, ou vivantes, comme la plupart des langues slaves. Tel est également le cas de la langue *pāli*.

L'absence d'article dans les textes *pāli* peut être aisément comblée par d'autres éléments grammaticaux et par le sens général de la phrase. Toutefois, dans certains cas, le choix reste ouvert entre l'individualisation et la généralisation ; pour celui qui traduit vers une langue dotée d'articles, le choix à opérer exige donc une interprétation.

Cette interprétation peut être sans grande conséquence, mais, pour le cas auquel nous nous intéressons ici, ses effets sont considérables : tout d'abord, le choix opéré entre « le » et « un » est ce qui va justifier l'attribution au bouddha Gotama, dont la biographie pré-Éveil est quasiment vide, d'éléments tirés de la seule biographie complète d'un autre bouddha, le bouddha du passé Vipassī ; de plus, ce choix est ce qui permet de généraliser ces mêmes éléments à l'ensemble des bouddhas parfaits passés et futurs.

La question que nous posons ici est d'autant plus délicate que le choix effectué par la tradition, à savoir l'idée d'un ensemble d'éléments et d'événements communs à tous les bouddhas parfaits

avant leur Éveil, se fonde presque exclusivement sur un seul mot, *dhammatā*, répété dans quelques courts paragraphes d'un unique *sutta*, le *Mahāpadānasutta*¹.

La présente étude s'organise autour de plusieurs questions : [1] les occurrences et la définition du terme *bodhisatta* permettent-ils de soutenir l'interprétation traditionnelle du *Mahāpadānasutta* ? [2] l'organisation, le contenu et l'objectif du *Mahāpadānasutta* justifient-ils réellement son interprétation traditionnelle ? [3] Si les réponses à ces questions sont négatives, quelles peuvent être les causes d'une telle interprétation ? [4] Quelles évolutions doctrinales à la fois alimentent cette interprétation et sont alimentées par elle ?

1. *Bodhisatta* : occurrences et définition

Interrogeons-nous tout d'abord sur l'usage du terme *bodhisatta* dans le Canon *pāli* : est-il fréquemment utilisé ? Dans quel sens l'est-il ?

1.1. *Bodhisatta* : les occurrences

Bodhisatta au singulier (à tous les cas) :

	Canon (<i>mūla</i>)	Commentaires (<i>aṭṭhakathā</i>)	Sous-commentaires (<i>ṭīkā</i>)
Vinaya	0	7	45
Suttā	174	2 976	164
Milindapañha	88	-	-
Abhidhamma	61 ⁽¹⁾	37	10
Visuddhimagga	-	8 ⁽²⁾	0

Source : *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka 4.0, Vipassana Research Institute*

⁽¹⁾ Les occurrences sont concentrées dans deux sections du *Kathāvatthu*, le livre IV de l'*Abhidhamma*... consacré à la réfutation des idées hétérodoxes.

⁽²⁾ Les occurrences sont concentrées dans un unique paragraphe.

Bodhisatta au pluriel (à tous les cas) :

	Canon (<i>mūla</i>)	Commentaires (<i>aṭṭhakathā</i>)	Sous-commentaires (<i>ṭīkā</i>)
Vinaya	0	0	4
Suttā	3	64	31
Milindapañha	15	-	-
Abhidhamma	0	7	4
Visuddhimagga	-	6	3

Source : *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka 4.0, Vipassana Research Institute*

¹ *Mahāpadānasutta* (S/ DĪG II/1).

Sabbabodhisattā et *sabbe bodhisattā* (tous les *bodhisattā*) :

	Canon (mūla)	Commentaires (aṭṭhakathā)	Sous-commentaires (ṭīkā)
Vinaya	0	0	0
Suttā	0	6	1
Milindapañha	0	-	-
Abhidhamma	0	0	0
Visuddhimagga	-	0	0

Source : *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka 4.0, Vipassana Research Institute*

Trois enseignements peuvent être tirés de cette recherche.

- 1) La relative rareté de l'emploi du mot dans les textes les plus anciens ; la focalisation de ces textes sur le Dhamma et sur le Bouddha explique le peu d'intérêt porté à la biographie de Gotama avant son Éveil (*bodhi*).²
- 2) Inversement, la multiplication des références dans les *Commentaires* démontre l'apparition progressive d'un intérêt pour le cheminement préalable à la *bodhi* de Gotama et des bouddhas parfaits du passé.
- 3) Le mot n'est pas employé au pluriel dans les textes les plus anciens, et guère plus dans les textes les moins anciens ; et ces pluriels font simplement référence aux bouddhas parfaits du passé (au nombre de 6, puis de 24 ou 27) avant leur *bodhi* : ils ne traduisent jamais une « vulgarisation » des *bodhisattā* ; n'en déplaise aux courants et auteurs à la recherche de justifications anciennes, aucun de ces pluriels n'annonce donc les dénnotations et connotations de la « Voie du Bodhisattva » du Mahāyāna.

1.2. *Bodhisatta* : la définition

Le mot est composé de deux noms : *bodhi*, dérivé de la racine verbale *budhi*, « s'éveiller », « comprendre », généralement traduit par « l'Éveil » ; *satta*, qui signifie ici « l'être ».

La traduction du mot est délicate car elle peut refléter ou engendrer des vues déformées de la doctrine.

Pour le Theravāda, le sens et la traduction sont simples : le terme désigne « l'être cheminant vers l'Éveil » ; il concerne donc le plus souvent le Bouddha de notre ère avant son Éveil et durant sa multitude d'existences antérieures ; il peut également concerner ce même cheminement pour l'un des bouddhas parfaits du passé.

Les fréquentes traductions par « l'être destiné à l'Éveil » introduisent quant à elles l'idée d'une prédestination, d'un parcours fixé et d'un résultat certain, une conception contraire à la doctrine ancienne qui, elle, souligne la lenteur et la difficulté d'une voie reposant toute entière sur de libres volontés (peuvent être de ce fait acceptées les traductions par « l'être *se destinant* à l'Éveil »). Les traductions par « l'être d'Éveil » introduisent quant à elle l'idée d'une nature particulière des bouddhas, ou d'une « nature de bouddha » qu'il s'agirait d'éveiller, deux idées également contraires à la doctrine ancienne.³

² Cf. sur ces points mon ouvrage : *La légende de Gotama*, Éditions Soukha, Paris, 2022, pp. 33-34.

³ Le livre V de l'*Abhidhamma*, consacré à la critique des conceptions hétérodoxes, réfute l'idée d'un résultat certain : *Niyatassa niyāmakathāvaṇṇanā* (AṬṬ/ABH/*Kathāvatthu-aṭṭhakathā*/13/4/n° 663) ; il écarte également l'idée d'une nature particulière des bouddhas : ABH/*Kathāvatthu*/18/1 et 2 ; AṬṬ/ABH/*Kathāvatthu-aṭṭhakathā*/18/1-2 /n°s 802-806.

2. L'ambiguïté du *Mahāpadānasutta*

Deux interprétations du *Mahāpadānasutta* semblent possibles, celle de la généralisation n'étant pas la mieux justifiée ; la tradition, à travers les *Commentaires* et *Sous-Commentaires* de ce *sutta* et de l'*Appāyukasutta*, a néanmoins fait le choix de la similitude des vies de tous les *bodhisattā*.

2.1. Le *Mahāpadānasutta*

Le *Mahāpadānasutta*, « Long discours sur la vie [des 7 bouddhas] »⁴ est placé en tête du *Mahāvagga*, le livre II du *Dīghanikāya*. Le texte – ce qui n'est pas négligeable dans notre réflexion – laisse entrevoir de multiples traces d'évolution tardive : on y trouve par exemple (§ 12) les noms de la mère et du père de Gotama (Māyā et Suddhodana), pourtant non mentionnés dans le plus ancien *sutta* « autobiographique » du Bouddha, le « Sermon de la Noble Quête »⁵.

Son contenu peut être ainsi résumé.

■ Dans la **première section** du *sutta*, après la classique introduction sur les circonstances de ce discours (§ 1-3)⁶, le Bouddha commence (§ 4-12) par énumérer les éléments d'une possible comparaison entre six de ses prédécesseurs et lui-même : époque cosmique, caste, clan, durée de vie, arbre de la *bodhi*, noms des deux disciples principaux, taille du *saṅgha*, nom du servent, noms des parents, nom de la capitale. Si leurs détails divergent, certains éléments sont bien communs à tous les bouddhas parfaits : chacun a réalisé sa *bodhi* sous un arbre, chacun a un *saṅgha*, deux disciples principaux et un servent. Le Bouddha concluant chacune de ces énumérations par *ahaṃ...*, « quant à moi... », la généralisation, très relative, ne fait ici aucun doute. Les paragraphes suivants (§ 13-15), ceci est essentiel, montrent que l'intérêt véritable des moines présents ne porte pas sur les détails biographiques des bouddhas du passé mais – nous y reviendrons – sur la façon (pouvoir issu de l'Éveil ou révélation de *devā* ?) dont le Bouddha a acquis ces connaissances ; une question à laquelle le Bouddha répondra à la fin du *sutta*. Le dernier paragraphe de cette section (§ 16) ne concerne que le bouddha Vipassī, regroupant, pour lui seul, les éléments précités.

■ La **deuxième section** du *sutta* relate des événements survenus avant l'Éveil. Le premier paragraphe (§ 17) indique que le *bodhisatta* Vipassī était pleinement conscient entre son décès dans le plan d'existence des Tusitā et son entrée dans la matrice maternelle. Les paragraphes suivants (§ 18-32) ne mentionnent plus Vipassī ; c'est cette non-mention qui va ouvrir la brèche de la généralisation, cela et le fait qu'apparaît un terme nouveau, *dhammatā*, introduisant et concluant chacun des paragraphes (y compris celui consacré explicitement à Vipassī) ; c'est de l'interprétation et de la traduction de ce terme-là – nous y reviendrons – que va dépendre l'idée d'un cadre biographique commun à tous les *bodhisattā*, et donc *a fortiori* à Vipassī et Gotama.

Les événements énumérés par les paragraphes 18 à 32 :

L'entrée dans la matrice	La mère devient vertueuse et pure.
Une lumière illumine le monde.	La grossesse se déroule parfaitement.
Les Terres de tous les univers tremblent.	La mère voit le bébé à travers son ventre.
La grossesse	La grossesse dure 10 mois.
4 <i>devā</i> protègent la mère et de l'enfant.	

⁴ *Apadāna* a le sens de « histoire d'une vie », avec une connotation mythique ou légendaire. Cf. *The Pali Text Society's pali-english dictionary*, p. 51.

⁵ *Ariyapariyesanasutta (Pāsārāsīsutta)* (S/MAJ I/3/6) ; ce *sutta* ancien n'utilise pas non plus les noms Pajāpati (tante et mère adoptive de Gotama), Yasodharā (son épouse) et Rāhula.

⁶ Les numéros sont ceux fixés lors du VI^e Concile et utilisés par le *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka 4.0* du *Vipassana Research Institute*.

L'accouchement	Les <i>devā</i> le remettent à sa mère.
L'accouchement se fait debout.	Les premiers pas et l'annonce
La naissance	Le bébé se met debout et fait 7 pas.
L'enfant sort parfaitement propre.	Il proclame sa dernière naissance.
Il est aspergé par 2 jets d'eaux divins.	Une lumière illumine le monde.
Il est d'abord reçu par les <i>devā</i> .	Les Terres de tous les univers tremblent.

■ **Les sections suivantes** du *sutta* détaillent exclusivement la biographie de Vipassī : le fait qu'il porte les trente-deux marques d'un Grand Homme (*mahāpurisa*) ne pouvant avoir que deux destinées (§ 33-36), l'origine de son nom et sa vie dans trois palais (§ 37-42), ses quatre rencontres décisives (§ 43-53), son renoncement au monde et ses réflexions préalables à l'Éveil (§ 54-63), l'encouragement de Brahmā en faveur de l'enseignement du Dhamma (§ 64-71), le choix des premiers disciples (§ 72-77), l'élargissement du *saṅgha* et l'envoi de missions (§ 78-90).

■ Dans **les quatre dernières sections** (§ 91-94), le Bouddha Gotama répond à l'interrogation initiale des moines en narrant comment des *devā* lui ont fourni les détails concernant ses prédécesseurs, des détails connus également à travers sa *bodhi*.

2.1.1. Généralisation ?

La possible généralisation à tous les *bodhisattā* des éléments biographiques antérieurs à la *bodhi* repose donc sur 15 paragraphes de quelques lignes chacun (§ 18-32).

Bouddhas concernés par les éléments biographiques du *Mahāpadānasutta* :

§	Bouddhas
4-12	Vipassī, Sikhī, Vessabhū, Kakusandha, Koṇāgamana, Kassapa, Gotama
16	Vipassī
17	Vipassī
18-32	<i>Vipassī ? Tous les bouddhas ?</i>
33-90	Vipassī

Une lecture attentive de cette section, dans le contexte d'ensemble du *sutta*, semble pourtant militer en faveur de la solution la plus simple : celle d'une absence de généralisation.

a) Le premier paragraphe (§ 17) de cette section est, dans la logique du dernier paragraphe de la section précédente (§ 16), explicitement consacré au seul Vipassī ; rien n'interdit donc de penser que tous les paragraphes qui suivent ne concernent, eux aussi, que Vipassī, *vipassī bodhisatto* étant en quelque sorte placé en facteur commun ; la réapparition de la mention du « prince Vipassī » à la fin de cet ensemble (§ 33) et son maintien durant toute la suite du *sutta* confortent l'idée que Vipassī serait bien le seul concerné par tout cela.

b) Dans l'un des paragraphes (§ 28), il est mentionné que quatre *devā* présentent le *bodhisatta* nouveau né à sa mère en ces termes : « Réjouis-toi, ô Reine (*Devī*), tu as mis au monde un enfant illustre » ; cet événement ne peut donc concerner tous les *bodhisattā*... puisqu'ils ne sont pas nécessairement d'ascendance royale ; dans le même *sutta* (§ 33) il est en effet affirmé que trois des six bouddhas du passé – Kakusandha, Koṇāgamana et Kassapa – naquirent dans des familles de brahmanes ; la mère de Vipassī, en revanche, était bien une reine.

c) *Bodhisatta* n'est utilisé ici qu'au singulier ; or, lorsque le Bouddha souhaite généraliser, il utilise le pluriel et/ou l'adjectif *sabba*, « tous ».

d) Aucun des éléments prétendus communs cités dans ces paragraphes n'est repris ailleurs dans le cœur (*mūla*) du Canon, à la seule exception de la mort de la mère du Bodhisatta sept jours après sa naissance, mentionnée dans un bref *sutta*⁷ ; mais ce texte ne démontre, selon nous, aucune réelle intention de généralisation de la part du Bouddha ; nous y reviendrons.

e) Aucun de ces éléments soi-disant communs n'est repris dans ce qui peut être considéré comme le « catéchisme » du Theravāda, le *Milindapañha*.

Une remarque pourrait être formulée concernant la conjugaison des verbes dans cette section du *sutta* : alors que tous les verbes du *sutta* sont au passé – ou au présent de narration – les verbes de ces 15 paragraphes sont au présent ; cette différence pourrait appuyer l'idée d'une généralisation. Dont acte. Mais, ce *sutta* portant les traces de modifications tardives, rien n'interdit de penser que la conjugaison ait pu évoluer de façon à coïncider avec le rôle progressivement conféré à ces paragraphes.

2.1.2. L'interprétation de *dhammatā*

La généralisation à tous les *bodhisattā* des éléments biographiques antérieurs à la *bodhi* repose aussi et surtout sur le sens donné à un terme unique : *dhammatā*.

La recherche des occurrences du mot dans le Canon donne les résultats suivants :

Dhammatā dans l'ensemble canonique :

	Canon (<i>mūla</i>)	Commentaires (<i>aṭṭhakathā</i>)	Sous-commentaires (<i>ṭīkā</i>)
Vinaya	0	1	17
Suttā	78	47	41
Milindapañha	1	-	-
Abhidhamma	0	2	7
Visuddhimagga	-	1	5

Source : *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka 4.0, Vipassana Research Institute*

Dhammatā dans les *Suttā* :

	Canon (<i>mūla</i>)	Commentaires (<i>aṭṭhakathā</i>)	Sous-commentaires (<i>ṭīkā</i>)
Suttā	78	47	41
<i>dont</i>			
Mahāpadānasutta (DĪG II)	31	5	11
Cetanākaraṇīyasutta (ANG X)	9	0	0
Cetanākaraṇīyasutta (ANG XI)	10	0	0
Nettipakaraṇa (KHU)	16	0	-

Source : *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka 4.0, Vipassana Research Institute*

Deux enseignements peuvent être tirés de cette recherche.

1) La forte concentration du mot dans 3 textes, en particulier dans le *sutta* dont nous traitons ici.

⁷ *Appāyukasutta* (S/KHU/Udanā/5/2).

2) La non-reprise du mot par l'*Abhidhamma* confirme son absence d'importance philosophique, sa faible valeur doctrinale : l'*Abhidhamma*, ayant pour objet de disséquer les causes, ne peut en effet se contenter d'un trop général « c'est conformément au Dhamma que... » ; de plus, la conditionnalité complexe mise en lumière par l'*Abhidhamma* a précisément pour effet et pour but... de nier tout déterminisme absolu.

Le mot *dhammatā* apparaît donc 31 fois dans notre *sutta* :

- 1 fois à la fin du § 17 ; on remarquera que ce paragraphe est explicitement consacré à Vipassī ;
- au début et à la fin de chacun des 15 paragraphes suivants (§ 18-32).

Dans la mesure où le terme n'apparaît nulle part ailleurs dans le *sutta*, sa présence est une caractéristique essentielle de la section à laquelle, logiquement, a été donné le sous-titre de *Bodhisattadhammatā* ; on remarquera cependant que ce sous-titre, comme la plupart des sous-titres du Canon, est une insertion tardive, datant au plus tôt de la mise par écrit des *suttā*, aux alentours de notre ère.

Dhammatā est un nom féminin, composé de *dhamma* et d'une terminaison en *tā* qui ajoute au mot-racine l'idée d'une conformité, d'une propriété⁸ ; *dhammatā* peut être considéré comme un synonyme de *dhammalakkhaṇa*⁹. Ce nom est souvent utilisé à la manière d'un verbe fini, pouvant se traduire par « c'est la règle », « c'est la propriété de », « c'est ce que l'on attend de »¹⁰. À la fin de chacun de nos paragraphes, *dhammatā* est précédé de *ayamettha*, composé de *ayam*, « ceci » et de *mettha*, « en cette matière ».

Si les dénotations ainsi ajoutées à *dhamma* sont claires, l'interprétation et la traduction de *dhammatā* ne sont pas pour autant résolues, la difficulté principale... résidant dans la vaste polysémie du terme même de *dhamma*.

Le mot *dhamma* provient de la racine védique *dhṛ* : « ce qui maintient », « ce qui soutient » ; il fait par conséquent d'abord référence à ce qui maintient le monde, c'est-à-dire aux lois naturelles, à l'ordre des choses ; puis par extension, employé au pluriel (*dhammā*), il comprend toutes les choses régies par cet ordre, tous les phénomènes physiques ou mentaux. Dans la pensée indienne dominée par le brahmanisme, le mot *dharma* désigne à la fois la norme qui préside au cours du monde et le devoir particulier qui, pour chacun, découle de la place qu'il occupe au sein de ce monde ; le *dharma*, en tant que description, est synonyme de « réalité » et de « vérité » ; en tant que prescription, il est synonyme de « loi ».

Le bouddhisme reprend tel quel le premier sens de ce *dhamma* : la norme, toute chose et tout état conditionné et inconditionné, la loi gouvernant l'interdépendance et l'impermanence de toute chose, la façon dont les choses apparaissent, se maintiennent puis cessent, la réalité, la vérité. En revanche, le bouddhisme subvertit le second sens ancien de *dhamma* : le mot ne renvoie plus au respect des devoirs rituels, dont le devoir de caste, mais à la connaissance de la doctrine du Bouddha, en tant qu'elle rend compte du jeu des choses, de la réalité, de la vérité et enseigne la meilleure façon d'en tirer parti ; une majuscule permet de distinguer ce *Dhamma*-là, le deuxième des Trois Joyaux.

Si l'on souhaite comprendre à quel *dhamma* renvoie précisément le *dhammatā* de ce *sutta*, il faut d'abord s'accorder sur la question à laquelle, cette expression est censée répondre : or, l'étonnement admiratif des *bhikkhū* qui rythme le texte du *Mahāpadānasutta* ne porte pas sur les détails biographiques des *bodhisattā* du passé et sur leurs éventuelles similitudes ; il ne porte que sur le mode de connaissance de ces détails par le Bouddha : le Bouddha a-t-il été renseigné par des *devā* ou est-ce l'un des fruits de son Éveil ?

⁸ *The Pali Text Society's pali-english dictionary*, p. 339.

⁹ On trouvera d'ailleurs cette même dénotation pour les trois caractéristiques (*lakkhaṇā*) de l'existence : *aniccatā*, *anattatā*, *dukkhatā*, l'impermanence, l'absence d'âme, la souffrance.

¹⁰ Par exemple : *esā buddhāna dhammatā*, « c'est ce que l'on attend d'un bouddha » – *Gāravasutta* (S/SAM I/6/2).

(§ 13) [...] Les *bhikkhū* discutaient ainsi entre eux : « extraordinaire (*acchariya*), frères, merveilleux (*abbhuta*), frères, est le grand pouvoir surnaturel (*mahiddhikatā*), la grande capacité (*mahānubhāvātā*) du Tathāgata : il lui est en effet possible de se souvenir de la caste, du nom, de la durée de vie, des disciples principaux et des *saṅghā* des bouddhas du passé » [...]

En vérité, est-ce en raison de sa compréhension profonde (*suppaṭividdhā*) du *d(D)hamma* (*dhammadhātu*) que le Tathāgata peut se souvenir (*anussarati*) de [tous ces éléments] [...] ou s’agit-il d’une révélation (*āroceti*) de la part de *devā* ?

Le *sutta* se conclut de fait sur la réponse du Bouddha à cette interrogation :

(§ 94) [...] C’est en raison de la compréhension profonde du Dhamma que le Tathāgata peut se souvenir de [tous ces éléments] [...] C’est également parce que des *devā* me les ont révélés.

Dhammatā pourrait par conséquent être compris comme ne répondant qu’à cette interrogation-là. Et le *dhamma* ne serait donc pas ici une loi générale, voire cosmique, mais le Dhamma du Bouddha, c’est à dire l’ensemble des connaissances issues de son Éveil. Les deux sens ne sont certes pas contradictoires, puisque le Dhamma du Bouddha est l’explication du *dhamma* débarrassée des distorsions du désir, de l’aversion et de l’ignorance ; mais, dans la mesure où l’on parle ici de connaissance, nous sommes bien dans le domaine du Dhamma.

Si, dans l’expression *suppaṭividdhā dhammadhātu*, le mot *dhammadhātu* ne permet pas de choisir entre les deux *dhamma* (d’autant plus... qu’il ajoute la polysémie de *dhātu* à celle de *dhamma* !), le mot *suppaṭividdhā* ne souffre en revanche d’aucune ambiguïté : *suppaṭi* marque la perfection et *viddhā* renvoie à la connaissance, *vijjā* ; cette connaissance parfaite inclut, pour reprendre la classification de Buddhaghosa¹¹, les Trois Sciences (*tevijjā*), les six pouvoirs élevés (*abhiññā*), le discernement (*vipassanā*), la prouesse mentale (*manomayiddhi*)¹² et les capacités paranormales (*iddhī*)¹³.

Les deux premières des Trois Sciences permettent précisément de répondre à la question que se posent les *bhikkhū* : la première est la connaissance de ses propres vies précédentes (*pubbenivāsānussatiñāṇa*) ; la seconde est la connaissance des renaissances et des morts des êtres selon la diversité de leur *kamma* (*cutūpapātañāṇa*).¹⁴ Ces connaissances sont accessibles, par la méditation, à tout ascète, mais seul le Bouddha les maîtrise à la perfection (et possède, en tant qu’*arahā*, la troisième connaissance, celle de l’extinction des *āsavā*) :

De toutes les créatures il connaît la chute et la renaissance sous tous leurs aspects, il n’a plus d’attachement, il est le Bienheureux (*sugata*), l’Éveillé.¹⁵

La lettre et l’esprit du *sutta* semblent donc bien converger vers un enseignement portant principalement sur le mode de connaissance des vies passées et très secondairement sur le détail de certaines de ces vies, ici celles de six précédents bouddhas parfaits.

Le *Commentaire*¹⁶ du *sutta*, en revanche, ne connaît pas le doute : il rapproche *dhammatā* de *sabhāva* (la condition naturelle)¹⁷ et de *niyāmā* (la loi naturelle). *Dhammatā* y devient synonyme de

¹¹ *Buddhānussatikathā* (VIS VII/1/n° 133).

¹² Le pouvoir de visiter les autres plans d’existence à l’aide d’un double mental de soi-même.

¹³ On trouve une liste dans le *Kevaṭṭasutta* (S/DĪG I/11/n° 484) et une description plus détaillée dans le *Sāmaññaphala-sutta* (S/DĪG I/2/n°s 238 à 249), dans le *Paṭisambhidāmagga* (S/KHU *Paṭisambhidāmagga*/1) et dans le chapitre XII du *Visuddhimagga*.

¹⁴ *Saṅgītisutta* (S/DĪG III/10/n° 305).

¹⁵ *Brāhmaṇavagga* (S/KHU *Dhammapada*/26/n° 419).

¹⁶ *Mahāpadānasuttavaṇṇanā* (AṬṬ/S/DĪG II/1/n° 17).

¹⁷ Dans certains textes, *sabhāva* accompagne *paccaya* en conclusion de chacun des chaînons de la coproduction conditionnelle : *Parikkhārahāravibhaṅga* (S/KHU/*Nettipakaraṇa*/15/n°49).

dhammaniyāma, la loi naturelle englobant les quatre autres lois (celles de la physique, *utuniyāma*, de la biologie, *bījanīyāma*, de la psychologie, *cittanīyāma*, et de la cause et de l'effet appliquée au comportement humain, *kammanīyāma*).

Le *Sous-Commentaire*¹⁸, dans un très long développement consacré au § 17, ne se contente pas de confirmer l'interprétation précitée de *dhammatā* : il parachève la généralisation en introduisant des notions nouvelles, telle celle de *buddhacariyā*, « les actes [caractéristiques] de tous les bouddhas » ; nous y reviendrons.

2.2. L'*Appāyukasutta*

Parmi tous les éléments qui seraient soi-disant communs aux *bodhisattā*, seule la mort de la mère du Bodhisatta, sept jours après sa naissance, est reprise ailleurs dans le Canon, dans un bref *sutta* de l'*Udanā*, l'*Appāyukasutta*, « Discours sur la courte vie [de la mère du Bouddha] »¹⁹. Bien qu'unique et isolé, ce *sutta* est abondamment utilisé pour soutenir l'interprétation généralisatrice.

Comme tous les *udanā*, ce texte est composé d'une « exclamation » du Bouddha, en vers, précédée d'un paragraphe en prose. Cette partie introductive narre un dialogue entre le Bouddha et Ānanda, dans lequel celui-ci s'étonne de la mort prématurée de la mère du Bouddha :

– C'est extraordinaire (*acchariya*), Bhante, c'est merveilleux (*abbhuta*) en vérité, Bhante, que la mère du Bhagavā ait eu une vie si courte, que la mère du Bhagavā ait achevé sa vie sept jours après la naissance du Bhagavā et repris naissance parmi les Tusitā.

Comme souvent, Ānanda – qui n'est pas encore *arahā* – est présenté comme sensible et naïf, en léger décalage avec la vue correcte, une vue correcte que le Bouddha s'applique patiemment à rétablir ; la réponse apportée est celle-ci :

– C'est ainsi, Ānanda, c'est ainsi : les mères des *bodhisattā* ont une courte vie, les mères des *bodhisattā* achèvent leur vie sept jours après la naissance des *bodhisattā* et reprennent naissance parmi les Tusitā.

Au passage, ici encore, nous pouvons nous interroger sur le sens précis de ce *sutta* : qu'est-ce qu'Ānanda estime « extraordinaire » ? Il est peu probable que ce soit la mort *post-partum*, une cause très fréquente de décès dans l'Antiquité ; l'émerveillement d'Ānanda, compte tenu des qualificatifs employés, ne porterait-il pas plutôt sur le nombre de jours, le chiffre 7 ayant une haute valeur symbolique dans la culture indienne²⁰ ?

La réponse du Bouddha, qui semble généralisatrice, appelle cependant ces observations :

a) Le Bouddha n'utilise pas le terme *dhammatā*, mais simplement l'expression *evametaṃ*, « c'est ainsi » : la mort *post-partum* de sa mère et d'autres mères de *bodhisattā* ne relèverait donc pas d'une quelconque loi cosmique, d'un déterminisme surnaturel, elle serait simplement « ainsi », elle ferait partie des « choses qui arrivent ».

b) La répétition d'*evametaṃ* (soulignée à juste titre par la délégation siamoise lors du VI^e Concile) n'est pas un détail : il s'agit d'une forme d'insistance, qui semble bien être là pour calmer l'enthousiasme d'Ānanda ; et si notre hypothèse concernant le chiffre 7 est exacte, pour écarter avec fermeté toute référence à l'ancienne religion et aux croyances magiques, numérogiques, astrologiques qui l'accompagnaient, dont on sait qu'elles étaient toutes rejetées²¹ par le Bouddha.

¹⁸ *Bodhisattadhammatāvāṇṇanā* (Tīkā/S/DĪG II/1/n°17).

¹⁹ *Appāyukasutta* (S/KHU/Udanā/5/2).

²⁰ Citons parmi une multitude d'exemples, les 7 sages (skt. *ṛṣi*) du brahmanisme, qui trouveront leur équivalent dans les 7 bouddhas (6 du passé et le Bouddha Gotama).

²¹ *Brahmajālasutta* (S/DĪG I/1/n°s 21-26).

c) La généralisation « les mères *des bodhisattā...* » peut simplement avoir pour fonction – c’est une attitude du Bouddha que l’on retrouve dans tous les *suttā*²² – de freiner tout culte excessif de sa personnalité en se plaçant dans la lignée de tous les bouddhas parfaits du passé.

d) Bien qu’il n’y ait aucune explication surnaturelle à la mort précoce des mères de *bodhisattā*, la tradition²³ va pourtant s’efforcer de fournir de multiples interprétations : physiologique – « Les mères de tous les bouddhas meurent très vite après la naissance de leur fils parce qu’il n’est pas possible qu’un autre enfant soit conçu dans la même matrice qu’un bouddha » ; « kammique » – le mérite d’avoir donné naissance à un futur bouddha est si grand que son fruit, une excellente renaissance, ne peut attendre plus longtemps – ; « machiste » – si la demande d’une ordination des femmes avait été formulée par sa propre mère, le Bouddha y aurait donné suite trop vite, sans réfléchir suffisamment ; « bureaucratique » – si le Bouddha avait eu un frère, cela aurait pu générer une rivalité de direction au sein du Saṅgha...

La seconde partie du *sutta*, l’exclamation versifiée du Bouddha, est également importante : la mort de sa mère... n’y est même pas mentionnée, l’*udāna* ne donnant qu’une leçon très générale sur l’impermanence des existences et la nécessité de s’en libérer :

Quels qu’ils soient, présents ou futurs,
tous les êtres continuent après la mort du corps.
Ayant compris tout ce que cela a de négatif, celui qui sait
doit s’appliquer, avec ardeur, à suivre la Voie pure.

Ce décalage entre la partie en prose et l’exclamation en vers, de facture ancienne, semble confirmer que le dialogue initial serait un ajout tardif, une sorte d’illustration du point d’enseignement de l’*udāna*²⁴ ; la valeur doctrinale du dialogue en prose, et donc de l’unique exemple de généralisation d’un élément biographique antérieur à l’Éveil, s’en trouverait fortement relativisée.

La pression tardive en faveur d’une généralisation apparaît, ici encore, dans le *Commentaire*, l’*Appāyukasuttavaṇṇanā*²⁵, qui s’autorise à ajouter deux éléments à ceux du *sutta* : *sabbe* (tous les) *bodhisattā* et... *dhammatā*.

2.3. Une généralisation tardive

Ce qui ressort des *Commentaires* et *Sous-Commentaires* précités, est que la tradition a progressivement considéré que l’intérêt majeur de ces *suttā* ne résidait pas dans le mode de connaissance utilisé par le Bouddha, mais dans l’affirmation de l’existence d’une loi présidant à la destinée de tous les bouddhas.

Pour appuyer notre emploi de « progressivement », il n’est pas inutile de dater ces textes :

- Le *Commentaire* du *Mahāpadānasutta* a été rédigé par Buddhaghosa à l’aube du V^e siècle.
- Le *Sous-Commentaire* du *Mahāpadānasutta* a été rédigé par Dhammapāla au cours du VI^e siècle.
- Le *Commentaire* de l’*Appāyukasutta* est également dû à Dhammapāla.

Il est certes admis que l’ancienneté des *Commentaires* est sans rapport avec leur date d’écriture en *pāli* : nombre de ces textes accompagnaient déjà les *suttā* depuis le milieu du III^e siècle avant notre ère ; traduits en *sīhala* à la suite de l’introduction du bouddhisme à Ceylan, ils ont fait l’objet d’une transmission orale avant d’être transcrits puis finalement retraduits et rédigés en *pāli*.

Si ces textes ne sont pas de pures créations tardives, il n’en reste pas moins qu’ils sont, jusqu’à leur ultime rédaction, restés ouverts²⁶, c’est à dire sensibles aux évolutions doctrinales internes au Theravāda comme aux pressions des courants bouddhistes hétérodoxes, hindouistes ou jaïns.

²² Cf. par exemple la remontrance du Bouddha à Sāriputta : *Mahāparinibbānasutta* (S/DĪG II/3/n° 145).

²³ Par exemple dans l’*Appāyukasuttavaṇṇanā* (ATT/S/KHU/*Udāna-aṭṭhakathā*/5/2).

²⁴ Un tel décalage entre l’exclamation et son introduction est constaté dans plusieurs autres *udānā* ; cf. par exemple l’épisode de la protection du Bouddha par un serpent Nāga : *Mucalindasutta* (S/KHU/*Udāna*/2/1).

²⁵ *Appāyukasuttavaṇṇanā* (ATT/S/KHU/*Udāna-aṭṭhakathā*/5/2).

2.4. Une généralisation complète

2.4.1. La clarté du *Milindapañha*

Le *Milindapañha* ne contient que deux questions portant sur une éventuelle généralisation d'éléments à tous les *bodhisattā* ; et aucune de ces questions ne concerne les événements de la naissance et de l'enfance de Vipassī listés dans le *Mahāpadānasutta*.

La première question porte sur un élément de l'avant-dernière existence antérieure de Gotama :

- Vénérable Nagasena, est-ce que tous les *bodhisattā* font l'offrande de leurs enfants et de leur épouse, ou bien le roi Vessantara fut-il le seul à le faire ?
- Grand Roi, tous les *bodhisattā* le font, pas seulement le roi Vessantara.²⁷

La seconde question porte sur la période d'ascétisme débouchant sur l'Éveil :

- Vénérable Nagasena, est-ce que tous les *bodhisattā* pratiquent des austérités extrêmes, ou bien Gotama fut-il le seul à le faire ?
- Grand Roi, non, tous les *bodhisattā* ne les pratiquent pas, seul Gotama les pratiqua.²⁸

Ces réponses, et leur confrontation, nous donnent un indice sur les motifs « pédagogiques » des variations en termes de généralisation. La première, dont la réponse est abrupte et non expliquée, fait référence à la générosité extrême du roi Vessantara, une vertu qui le conduisit à donner ses enfants et à s'apprêter à donner son épouse ; cet épisode, relaté dans l'ultime *Jātaka*²⁹, en dépit de toutes ses justifications, peut être ressenti comme radical et choquant ; il convenait donc, en quelque sorte, de dédouaner le futur Gotama en faisant de ce don extrême un passage obligé de tout prétendant à une future *bodhi*. Inversement, la seconde réponse donnant à Gotama l'exclusivité des austérités extrêmes expérimentées durant son cheminement ascétique, permet de donner plus d'éclat à sa volonté de parvenir à l'Éveil.

Le *Milindapañha* présente aussi et surtout l'intérêt de lister ce qui peut être généralisé et ce qui ne peut l'être :

Les *bodhisattā* se distinguent les uns des autres sur quatre points : la famille, le cheminement d'existence en existence³⁰, la longévité et la taille corporelle. Mais il n'y a pas de différence entre eux quant à l'aspect physique, à la moralité, à la concentration, à la sagesse pénétrante, à la délivrance, à la connaissance et vision de la délivrance [...], à l'état de bouddha dans son ensemble.³¹

Aucune ambiguïté, donc :

Tout ce qui caractérise Gotama à l'issue de son Éveil est partagé par tous les bouddhas parfaits :

Qu'il s'agisse du passé ou de l'époque présente, la Voie³² est la même, et c'est en la suivant que le Bodhisatta atteint l'omniscience. [...] La voie est disponible de tout

²⁶ Les Commentaires anciens étaient en majeure partie déjà fixés au début du II^e siècle avant notre ère, sous le règne du roi Vasabha (109-65) ; des additions mineures ont été faites jusqu'au début du IV^e siècle, à l'issue du règne de Mahasena (276-303) ; la retraduction en *pāli* a pu également être l'occasion de glissements de sens et d'ajouts.

²⁷ *Vessantarapañha* (S/KHU/*Milindapañha*/5/3/1/1).

²⁸ *Dukkarakārikapañha* (S/KHU/*Milindapañha*/5/3/2/2).

²⁹ *Vessantarajātaka* (S/KHU/*Jātaka*/547).

³⁰ Le texte canonique a ici deux versions : *padhānavemattatā*, « une différence d'effort », et *addhānavemattatā*, « une différence de cheminement » ; cette seconde version semble contradictoire avec la généralisation de l'épisode précité du don extrême, sauf à le faire entrer dans la « moralité ». L'importance de ces 2 lettres en plus ou en moins n'a en tout cas pas échappé aux rédacteurs du VI^e Concile, qui ont sagement décidé de ne pas choisir entre les deux versions.

³¹ *Dukkarakārikapañha* (S/KHU/*Milindapañha* V/3/2/n° 2).

³² *Paṭipadā*, qui peut également être traduit de manière concrète par « la méthode ».

temps.³³

Tous les *tathāgatā* délivrent un seul et même enseignement, les mêmes discours, le même entraînement, les mêmes exhortations.³⁴

Tel est bien ce que nous rappellent les *suttā* : la seule loi naturelle unifiant tous les bouddhas est leur enseignement d'un même Dhamma.

Les bouddhas parfaits du passé, les bouddhas parfaits du futur,
et celui qui est aujourd'hui le Bouddha parfait,
dissipant la souffrance du plus grand nombre,
c'est en révéant le vrai Dhamma que tous ont demeuré, demeureront,
et que Lui demeure. C'est, pour les bouddhas, une loi naturelle (*esā buddhāna dhammatā*).³⁵

En dehors de la « bodhité », rien n'est donc généralisable ; si tel n'était pas le cas, nous allons y revenir, il faudrait expliquer en raison de quel déterminisme les vies de tous les *bodhisattā* seraient parallèles, et même, sur de multiples points de détail, rigoureusement identiques.

L'unique anomalie de cette clarification du *Milindapañha* est la mention de « l'aspect physique » dans les points communs ; il s'agit ici de toute évidence de justifier la liste, tardive, des trente-deux caractéristiques corporelles permettant de distinguer un futur bouddha.³⁶

2.4.2. Une triple déviation

L'opposition entre un Dhamma généralisable et des *bodhisattā* singuliers telle que résumée par le *Milindapañha* est logique ; elle est en tout état de cause solidement appuyée sur les *suttā* anciens.

Et pourtant, la tradition va se tourner vers une assimilation radicale de tous les *bodhisattā*, suivant une logique triplement déviante :

- L'emploi de *dhammatā* sans référence explicite à Vipassī permet de généraliser 17 éléments à tous les *bodhisattā*.
- Une fois acceptée cette idée d'une similitude, 6 éléments appartenant pourtant exclusivement à Vipassī sont eux aussi généralisés à tous les *bodhisattā*, et 4 à tous les bouddhas.
- L'idée d'une similitude est, enfin, utilisée dans le sens d'une généralisation à tous les bouddhas du passé d'éléments ne concernant originellement que Gotama.

Éléments comparables entre Gotama et les 6 derniers bouddhas du passé	Éléments non explicitement attribués à Vipassī et signalés comme <i>dhammatā</i>	Éléments explicitement attribués à Vipassī
Avant la <i>bodhi</i>		
Ère cosmique	Entrée dans la matrice	
Appartenance à une caste	Une lumière illumine le monde	Entrée pleinement consciente
Appartenance à un clan	Les Terres des univers tremblent	
2 parents	Grossesse	
Naissance dans une capitale	4 <i>devā</i> protègent la mère et l'enfant	
Durée de vie ³⁷	La mère devient vertueuse et pure	

³³ *Milindapañha* V/1/4/n° 4.

³⁴ *Dvinnam buddhānam anuppajjamānapañha* (S/KHU *Milindapañha*/V/1/1/n° 1).

³⁵ *Gāravasutta* (S/SAM I/6/1/2/n° 173).

³⁶ Cf. *La légende de Gotama*, op. cit., pp. 111-116.

Éveil sous un arbre	La grossesse est parfaite	
	La mère peut contempler le bébé	
	La grossesse dure 10 mois ³⁸	
	Naissance	
	L'accouchement se fait debout	
	L'enfant sort parfaitement propre	
	Il est aspergé par 2 jets divins	
	Il est d'abord reçu par les <i>devā</i>	
	Les <i>devā</i> le remettent à sa mère	
	Premiers pas et premiers mots	
	Le bébé se met debout et fait 7 pas	
	Il proclame sa dernière naissance	
	Une lumière illumine le monde	
	Les Terres des univers tremblent	
	La mère meurt 7 jours après	
		Prédictions
		Les brahmanes constatent la présence des 32 marques
		Ils en déduisent les 2 destinées possibles
		Le luxe et la volupté
		Le père fait construire 3 palais
		Le père l'entoure de concubines
		Le renoncement
		Le <i>bodhisatta</i> fait 4 rencontres décisives
Après la <i>bodhi</i>		
2 disciples principaux		Brahmā plaide en faveur de l'enseignement du Dhamma
1 servant		Choix des premiers disciples
Taille du <i>saṅgha</i> ³⁹		Élargissement du <i>saṅgha</i>
		Envoi de missions

Cette triple déviation est développée dans la longue partie du *Commentaire* du *Mahāpadānasutta* consacrée à la section *Dhammatā* (§17 à 32)⁴⁰.

³⁷ La durée de vie des différents bouddhas est rigoureusement proportionnelle à la durée de vie durant la période du cycle cosmique correspondant : *Mahāpadānasutta* § 7.

³⁸ Il s'agit de mois lunaires ; avant d'être déformée par la légende, ignorante des calendriers indiens, cette précision signifiait simplement que la grossesse avait été menée parfaitement à terme ; cf. *La légende de Gotama, op. cit.*, p. 96.

³⁹ La taille des *saṅghā* des différents bouddhas est logiquement proportionnelle à la durée de vie et donc d'enseignement de ceux-ci.

⁴⁰ *Bodhisattadhammatāvāṇṇanā* (ATṬ/S/DĪG II/*Mahāpadānasuttavaṇṇanā*/n^{os} 17-32).

3. Les causes de la déviation

Une déviation de cette ampleur doit nécessairement avoir des causes profondes : le besoin de dévotion, encouragé par la rivalité entre les traditions religieuses, a conduit les fidèles à combler le vide biographique originel, pourtant voulu par le Bouddha.

3.1. Le vide biographique originel

Le quasi-vide biographique des textes anciens ne relève pas d'une faille dans la transmission de ses enseignements, mais de puissantes raisons maintes fois exprimées par le Bouddha. Une raison doctrinale : l'enseignement étant plus important que l'enseignant, le Bouddha s'efface derrière le Dhamma. Une raison de cheminement spirituel : le culte de la personnalité est une forme d'attachement et donc un obstacle sur la voie de la Libération.

Les textes les plus anciens mentionnent et illustrent la volonté du Bouddha de ne laisser aucune place à une focalisation sur sa personne qui masquerait ce qui, seul, importe : l'enseignement du Dhamma.

Prenez pour demeure le refuge du Dhamma, aucun autre refuge que celui-là.⁴¹

Si un moine, même tenant un pli de ma robe, me suivant de près, plaçant ses pas dans les miens, est avide de bonheurs sensuels, fortement passionné, de mauvaise volonté, corrompu dans ses résolutions, son attention confuse, dissipée, déconcentrée, son esprit dispersé et ses facultés incontrôlées, il est loin de moi et moi de lui. Pourquoi ? Parce qu'il ne voit pas le Dhamma.⁴²

L'ultime enseignement du Bouddha consista précisément à déclarer qu'après son *parinibbāna*, sa personne achèverait de s'effacer derrière le Dhamma et le Vinaya :

Une doctrine a été enseignée et un code de discipline a été établi ; après mon départ ce seront eux votre maître.⁴³

Cette profonde motivation doctrinale se mêlait également à ce que les textes nous laissent entrevoir de la personnalité de Gotama, de son caractère et de son comportement, marqués, lorsque l'obligation d'enseigner et de guider ne nécessitait pas de se mettre en avant, par la discrétion et l'effacement personnel. Lorsque, par exemple, le roi du Kosala, qui n'a encore jamais rencontré le Bouddha, se prosterne devant lui avec ferveur et manifeste son intense dévotion en lui baisant les pieds, celui-ci s'en étonne : « Pourquoi, ô Grand Roi, montres-tu un si grand respect envers ma personne physique ? » Le roi explique alors sa ferveur par les qualités du Bouddha, du Dhamma et du Saṅgha, qu'il développe longuement ; et le Bouddha ne tire de cette prestigieuse rencontre qu'une simple conclusion qui ne concerne pas sa personne... mais le Dhamma :

« Ô moines, c'est le Roi Pasenadi du Kosala qui vient de partir après avoir témoigné en faveur du Dhamma. Apprenez, ô moines, ces témoignages en faveur du Dhamma ; comprenez, ô moines, ces témoignages en faveur du Dhamma ; méditez, ô moines, ces témoignages en faveur du Dhamma. »⁴⁴

Si ce choix de la discrétion biographique concernait le Bouddha, parfaitement Éveillé, il concernait à plus forte raison le *bodhisatta* n'ayant pas encore atteint cette perfection, dont les faits et gestes – mis à part ceux qui préparent sa *bodhi* – sont sans aucune utilité pour la compréhension et la pratique du Dhamma et du Vinaya.

⁴¹ *Mahāparinibbānasutta* (S/DĪG II/3/n°165).

⁴² *Saṅghātikāṇṇasutta* (S/KHU/Itivuttaka/3/5/3/n°92).

⁴³ *Mahāparinibbānasutta* (S/DĪG II/3/6/n°216).

⁴⁴ *Dhammacetiyyasutta* (S/MAJ II/4/9/n°367 et 374).

3.2. Le besoin de dévotion

Si une multitude de causes ont pu enclencher, chez certains disciples et au sein de certains courants, un processus de mise en valeur extraordinaire de la personne de celui qui n'était jusque-là qu'un ascète et un maître exceptionnels, un événement a dû jouer un rôle majeur : le décès du Bouddha. À son départ il laissait une voie principalement définie par le renoncement au monde – la quasi-totalité de ses enseignements s'adresse aux moines⁴⁵ – et menant à un objectif ultime se situant au-delà des mots, le nirvana. Si les disciples les plus engagés surent continuer à pratiquer cet ascétisme et à transmettre cet idéal, nombre de fidèles, en particulier des laïcs, ne purent se satisfaire d'une trop grande austérité : la confiance de ces disciples ordinaires envers la doctrine ne reposait pas sur sa cohérence et sa profondeur philosophiques mais sur la nature et les événements de la vie de celui qui l'avait professée.

Le Bouddha lui-même avait pressenti cette difficulté : s'il restait très ferme vis à vis des moines – y compris du fidèle Ānanda – qui exprimaient la crainte de ne plus avoir de maître, il concédait que les laïcs pouvaient avoir besoin de supports plus matériels (principalement des stoupas⁴⁶), pour soutenir leur foi et leur pratique ; cette concession est ainsi définie :

Lorsqu'ils consacrent un site au joyau des reliques du Tathāgata, les *devā* et les hommes suivent une méthode correcte envers cet objet de méditation qu'est le joyau de son savoir et obtiennent les trois accomplissements⁴⁷. Voilà pourquoi l'hommage rendu au Tathāgata est fécond et fructueux, même si, en effet, il s'est complètement éteint et n'est pas sensible à cet hommage.⁴⁸

Ces quelques lignes soulignent les étroites limites du culte pouvant être rendu au Bouddha : d'une part, les monuments⁴⁹, les reliques – et, bien plus tard, les statues – ne doivent être considérés que comme des supports de méditation et c'est la profondeur de cette méditation qui donnera accès à des renaissances favorables ou, bien mieux, à l'absence de renaissance ; d'autre part, ces lieux et objets de culte ne permettent en aucune façon de communiquer avec le Bouddha, celui-ci étant parfaitement éteint (*parinibbuto*) :

La doctrine du Theravāda n'a jamais varié de la position selon laquelle le Bouddha est mort et n'est plus actif dans le monde ; dans des moments de grande difficulté quelques individus le prient pour obtenir de l'aide, mais il s'agit d'un accès spontané d'émotion et dans leurs moments de calme ils savent que cela ne leur apporte rien à l'exception d'un soulagement psychologique. Les saints du bouddhisme, autres êtres ayant atteint l'illumination (connus sous le nom d'*arahā*), sont également morts et sans aucune influence sur le monde.⁵⁰

Cette concession à la religiosité, sans doute insuffisante, laissait insatisfaits un certain nombre de besoins : besoin de préserver la présence réelle du Bouddha, de le maintenir en vie d'une façon ou d'une autre ; besoin d'explications sur l'au-delà plus concrètes que l'idée abstraite du nirvana ; besoin d'explications rassurantes sur l'état de bouddha et, si possible, sur une *nature* de bouddha ; besoin de garanties quant à la venue d'un nouveau bouddha lorsque les enseignements de celui de notre ère auront disparu...

⁴⁵ Dans les traductions, l'omission du trop redondant *bhikkhave*, « ô moines », a tendance à faire oublier ce point pourtant fondamental.

⁴⁶ Le *thūpa* (p.) ou *stūpa* (skt.), est un monument contenant une relique (réelle ou symbolique) ; il est appelé *cetiya* (*chedi*) en Asie du Sud-Est.

⁴⁷ C'est-à-dire soit une bonne renaissance humaine, soit une renaissance en tant que *deva*, soit le nirvana.

⁴⁸ *Milindapañha* IV/1/1/n° 1.

⁴⁹ Cf. l'utilisation du *cetiya* dans le *Dhammacetiya-sutta* (S/MAJ II/4/9/n° 374).

⁵⁰ Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism, A social history from ancient Benares to modern Colombo*, Routledge, London and New York, 2^e édition, 2006, p. 121.

Seule l'apothéose du Bouddha, sa transformation en une sorte d'être suprême ayant nécessairement un parcours extraordinaire, permettait de satisfaire tous ces besoins.

3.3. La concurrence des religions

Cette tendance naturelle à la religiosité n'a pas été découragée par la tradition ; elle a tout au contraire été confortée et alimentée par un puissant facteur, la **rivalité** avec les autres courants religieux : en interne les voies déviantes du bouddhisme, en externe l'hindouisme et dans une moindre mesure le jaïnisme.

Il n'est pas inutile de constater que la mise en forme des *Commentaires* et l'intérêt qu'ils portent aux vies des *bodhisattā* et à celle de Gotama en particulier coïncident avec une époque, le milieu du I^{er} millénaire, marquée par **l'essor de l'hindouisme** : se substituant au ritualisme figé de l'antique brahmanisme, l'hindouisme promeut la *bhakti*, l'attachement émotionnel mutuel du fidèle envers sa divinité de prédilection... et de cette divinité envers son fidèle ; cette voie de la dévotion est dorénavant considérée comme supérieure à la voie des rituels (*karma-mārga*) et à la voie de la connaissance (*jñāna-mārga*).⁵¹ Nombre de fidèles bouddhistes de cette époque vont donc développer envers Bouddha et Gotama un attachement émotionnel de même nature que les fidèles hindous.

Cette rivalité dans la religiosité fut également exacerbée par la nécessité de conquérir ou de préserver **le soutien des puissants**, en particulier des monarques des grands empires qui dominaient désormais tout ou partie du sous-continent indien et au-delà. Ce contexte peut être illustré par le va-et-vient du patronage des empereurs de la dynastie Gupta entre l'hindouisme et le bouddhisme ; une période clé dans la mesure où les grands textes légendaires bouddhistes et hindouistes furent écrits sous cette dynastie, et plus important encore, au sein même de ses cours.

Cette concurrence entre les deux principales religions s'est par conséquent traduite par une rivalité sur le terrain de **la littérature épique** : les techniques formelles les plus réussies, les scènes ayant rencontré le plus grand succès, ont été abondamment copiées et intégrées aux multiples versions successives des textes des deux religions. Pour la présente étude, il suffit de souligner que les plus exubérants aspects de la « biographie » de Gotama et des *bodhisattā* ne proviennent nullement d'une source « originelle » mais bien de cette surenchère littéraire postérieure d'un millénaire au Bouddha réel.⁵²

4. Les lieux de la déviation : les *Commentaires* et *Sous-Commentaires*

Nous avons constaté que ce sont les *Commentaires* – mis par écrit au V^e siècle de notre ère – et les *Sous-Commentaires* – rédigés un siècle plus tard – qui se sont chargés de combler le vide biographique des anciens textes compilés au III^e siècle avant notre ère.

L'une des qualités du corpus des *Commentaires* est d'être resté ouvert, permettant ainsi au contenu des *Nikāyā* d'être, lui, strictement clos et de ne contenir que l'ancienne tradition. La difficulté, concernant notre objet, est que cette ouverture a de toute évidence laissé passer à travers les mailles du filet de l'orthodoxie à la fois des éléments apportés par des transfuges du jaïnisme et de l'hindouisme, et, au fur et à mesure de leur développement, certaines notions mahayanistes à succès. Il en est ainsi, nous l'avons établi précédemment, de la multiplication des *bodhisattā* ; il en est également ainsi du caractère surnaturel des ajouts « biographiques », largement puisés dans les immenses épopées de l'hindouisme.

⁵¹ C'est ce qu'affirme la *Bhagavadgītā*, partie centrale de l'immense *Mahābhārata*.

⁵² Notre livre *La légende de Gotama* est consacré à cette quasi-fusion des thèmes de l'hindouisme et du bouddhisme.

5. Les effets doctrinaux de la déviation

La déviation accompagnant (ou induisant) l'interprétation traditionnelle du *Mahāpadānasutta* n'est pas une concession superficielle aux puissants courants dévotionnels du I^{er} millénaire ; elle constitue une véritable rupture avec l'orthodoxie ancienne, une rupture portant principalement sur la nature des *bodhisattā*, et donc des bouddhas : les *bodhisattā* ne sont plus des ascètes rarissimes s'engageant sur la voie difficile de la perfection et du salut, ils deviennent des êtres quasi-divins obéissant à un vaste plan cosmique. Cette rupture, encore discrète et prudente au sein du courant Theravāda, occupera dorénavant la première place au sein des traditions du Mahāyāna.

5.1. La multiplication des *bodhisattā* et leur transformation

Le bouddhisme le plus ancien reposait sur l'idée simple que les bouddhas sont des êtres rarissimes et que l'on en compte au mieux un seul par ère⁵³, certaines époques étant même vides d'une telle présence. Les textes *pāli* en tirent une leçon essentielle : il ne faut pas gaspiller l'extraordinaire opportunité offerte par l'existence en notre temps d'un bouddha parfait ; ce qu'illustre une image fameuse :

- Ce serait par chance (*adhicca*), Bhante, qu'une tortue aveugle, ne venant à la surface qu'une fois tous les cents ans, puisse passer la tête dans l'unique trou d'un joug [flottant à la surface de l'océan et ballotté par les courants]. - Ô moines, c'est également par chance qu'un être obtienne [à cette même époque] une naissance humaine, par chance qu'un Tathāgata, *arahā*, parfaitement Éveillé par lui-même apparaisse dans le monde, par chance que le *dhammavinaya* proclamé par le Tathāgata soit alors répandu dans le monde.⁵⁴

Adhicca, signifie « fortuit », « sans cause ni raison » ; son emploi mérite d'être fortement souligné : il indique en effet l'absence de tout déterminisme cosmique dans la venue d'un bouddha.

Cette limite d'un unique bouddha et donc d'un unique *bodhisatta* n'est en rien gênante puisque le principal rôle d'un bouddha est d'enseigner et qu'il enseigne un Dhamma unique ; nul besoin par conséquent de plusieurs maîtres à la fois. Les autres êtres atteignant la Libération durant cette même période, n'ayant pas besoin d'enseigner, sont des *arahā*.

Les nouveaux courants du bouddhisme vont mettre fin à cette unicité et profondément modifier la notion de *bodhisatta* : celle-ci cesse de désigner un être ayant décidé de devenir un bouddha parfait après sa rencontre décisive avec un bouddha du passé et s'engageant à cette fin sur un long chemin de perfection à travers une multitude d'existences ; le *bodhisattva* est désormais un idéal prôné pour tout être s'engageant à progresser et à différer sa réalisation tant qu'elle ne s'accompagne pas de celles de tous les êtres ; l'autre appellation commune du Mahāyāna, *Bodhisattvayāna*⁵⁵, témoigne du caractère central de cette idée nouvelle. La redéfinition du *bodhisatta* s'accompagne de (ou même s'explique par) celle du *bouddha* : le bouddha cesse de désigner un *arahā* ayant choisi de faire partager sa réalisation ; il existe désormais au sein de chaque être une « nature de bouddha », une nature particulière cachée, telle une âme, et ne demandant qu'à être dévoilée ; et, une fois réalisés, les bouddhas choisissent de ne pas atteindre le nirvana mais demeurent dans le(ur) monde, diffusant sur les êtres leur compassion et leurs grâces.

5.2. Le glissement vers la prédestination

Les textes les plus anciens soulignent que le fil conducteur de la destinée est tissé par la loi du *kamma*, que la destinée n'est orientée et alimentée que par nos intentions et nos actions ; rien ne

⁵³ *Milindapañha* V/1/1/n° 1.

⁵⁴ *Paṭhamachiggaḷayugasutta* et *Dutiyachiggaḷayugasutta* (S/SAM V/12/5/7 et 8).

⁵⁵ *Lalitavistarasūtra* I/5.

peut donc être « déjà écrit » – par qui le serait-il ? Et pourquoi ? Le Bouddha s’efforce précisément d’éradiquer cette « croyance fautive en une destinée fixée » (*niyata-micchā-dit̥ṭhi*), une tendance particulièrement bien enracinée dans une nature humaine en quête d’illusions réconfortantes : si tout est déjà écrit, je n’ai aucune responsabilité dans ce que je suis ou dans ce que je serai, je n’ai pas à agir, juste à me satisfaire de ce qui va m’advenir en espérant que la pièce déjà rédigée soit plus une comédie qu’une tragédie.

Cette absence de prédestination est parfaitement résumée par l’*Abhidhamma* :

Aucun phénomène de l’un des trois domaines d’existence⁵⁶ n’est invariablement fixé.
Celui qui y vit n’est assuré de rien.⁵⁷

Pour les courants anciens, le Bodhisatta n’était donc pas prédestiné ; il ne pouvait avoir que la « certitude » d’avoir à parcourir, en tant que Gotama, un long et ascétique chemin, un chemin qui le mènerait sans doute à la *bodhi*.

Par conséquent, affirmer que tous les *bodhisattā* ont un parcours identique jusque dans ses moindres détails constitue bien une rupture radicale par rapport à la conception ancienne, et fort probablement originelle, dont l’unique moteur est le *kamma* : le parcours des *bodhisattā* obéit dorénavant à une règle dont on nous dit qu’il s’agirait d’une loi « naturelle », ce qu’on a du mal à croire tant elle ressemble à une extraordinaire « planification cosmique » dont la nature et l’ampleur réelle nous échappent.

Cette rupture de la prédestination, alimentée par le brahmanisme et certains courants bouddhistes déviants – au premier rang desquels le Sabbatthivāda (skt. *Sarvāstivāda*)⁵⁸ – trouvera sa consécration dans les textes fondateurs et les doctrines du Mahāyāna. Le canevas de la destinée y semble si étroit que l’on ne sait plus trop si le Bodhisattva dispose d’une quelconque marge de liberté, s’il a ou non la capacité de véritablement décider de quelque chose.

Dans la littérature tardive, le parallélisme des conditions encadrant le parcours de tout *bodhisatta* et de tout bouddha parfait finira en listes d’événements-clés, les *cariyā*, telle celle des « Douze Actes d’un bouddha » : « descente » du monde des Tusitā, conception, naissance, prééminence dans tous les arts, jeunesse dans l’opulence, Quatre Sorties⁵⁹, Grand Départ, mortifications, combat contre Māra, *bodhi*, mise en mouvement de la Roue de la Loi, *parinibbāna* ; ces listes fourniront le canevas incontournable d’un genre littéraire nouveau, les *Vies de Bouddha*, qu’illustre parfaitement le découpage des chapitres de l’un des premiers textes de ce type, le *Lalitavistarasūtra*.

Ici encore, nous constatons que cette codification d’actes-clés est progressive et tardive : l’expression *buddhacariyā* est inexistante dans le *Tipiṭaka* et dans les *Commentaires* du V^e siècle ; elle n’apparaît que deux fois dans des *Sous-Commentaires*, l’un du VI^e siècle⁶⁰, l’autre du XII^e siècle⁶¹.

⁵⁶ Avec formes, avec formes subtiles, sans forme.

⁵⁷ *Niyatassaniyāmakathāvaṇṇanā* (ATṬ/ABH/*Kathāvatthu-aṭṭhakathā*/13/4/n° 663).

Quatre mots-clés sont utilisés concernant la prédestination : *niyama*, à la fois la loi naturelle et les certitudes qu’elle permet d’acquérir ; *niyāma*, la voie pratique permettant d’atteindre son but ; le verbe dénominal *niyameti*, commun aux deux précédents et permettant de jouer sur leur sens ; l’adjectif *niyata*, certain, assuré, « nécessaire » au sens philosophique (« qui ne peut pas ne pas être »).

⁵⁸ Né à l’aube du III^e siècle avant notre ère ce courant donna naissance à des lignées qui perdurèrent une dizaine de siècles ; comme son nom l’indique « la Voie du tout existe » promouvait la croyance selon laquelle les phénomènes (*dhammā*) ne sont pas momentanés, éphémères, mais existent réellement et de manière concomitante dans le passé, le présent et le futur ; cette croyance était vivement combattue par le courant orthodoxe.

⁵⁹ Sur les 6 occurrences du mot composé *sabbabodhisattā* dans les *Commentaires* et *Sous-Commentaires*, 3 concernent ces Quatre Visions, parfois également appelées « les messagers divins » (*devadūtā*), qui, lorsqu’elles sont perçues et comprises, conduisent au renoncement et au Grand Départ – *Maghadevasuttavaṇṇanā* (ATṬ/S/MAJ II/4/3/n° 309) ; *Devadūtasuttavaṇṇanā* (ATṬ/S/ANĠ II/4/6/n°36) ; *Maghadevajātakavaṇṇanā* (ATṬ/S/KHU/*Jātaka-aṭṭhakathā*/9).

⁶⁰ Dans le *Bodhisattadhammatāvaṇṇanā* (Ṭikā/S/DĪG/*Mahāvaggaṭīkā/Mahāpadānasuttavaṇṇanā*) du Commentateur Dhammapala.

⁶¹ Dans le *Sīhasuttavaṇṇanā* (Ṭikā/S/ANĠ/*Aṭṭhakanipāta-ṭīkā/Mahāvagga*) du Sous-Commentateur Sāriputta.

La tendance à une telle codification est toutefois perceptible à travers l'établissement de listes partielles, telle celle des « Cinq Grandes investigations » (*pañca mahāvilokanā*⁶²) conduites par les *bodhisattā* avant qu'ils ne quittent le monde des Tusitā pour leur ultime renaissance : le choix du moment opportun, du continent, de la région, de la famille et de la mère.

Chaque élément de cette liste-là témoigne de la contrainte de la prédestination. Il en est ainsi, par exemple, du « choix » du moment opportun pour renaître ; celui-ci est en effet fixé par un alignement d'astres auspicioseux⁶³ et les rituels (brahmaniques) correspondants :

Un *bodhisattva* ne peut apparaître dans la matrice de sa mère durant une lune descendante. Un *bodhisattva*, pour son ultime existence, doit « être conçu » durant une pleine lune. Au quinzième jour de la lune montante, en conjonction avec la constellation Puṣya, le Bodhisattva apparaîtra dans la matrice de sa mère qui sera en période d'observation du jeûne de *poṣadha*.⁶⁴

Cette exigence astrologique contraint le futur Gotama à... reporter de douze ans sa venue.⁶⁵

Ces mêmes « grands actes » s'illustrent aussi par leurs contradictions : à titre d'exemple, les mêmes textes évoquent la longue réflexion du Bodhisatta concernant le choix de son ultime mère et nous indiquent que la mère de Gotama avait été à de multiples reprises sa mère dans ses précédentes existences ; c'est ce que révéleraient, selon leurs *Commentaires*, une dizaine de *Jātakā*⁶⁶ ; comment donc imaginer que pour sa dernière naissance le Bodhisatta aurait pu faire un autre choix ? L'opposition entre un *bodhisatta* libre de son choix et un *bodhisatta* se bornant à jouer un rôle déjà écrit de toute éternité sera portée à son paroxysme par les textes sacrés du Mahāyāna qui feront de Māyā la « mère éternelle et universelle » de tous les bouddhas, devenus innombrables :

Dans ce monde, j'ai reçu en mon sein l'être destiné à l'Éveil tout comme je l'ai fait dans tous les mondes de cet univers au milliard de mondes, avec les mêmes manifestations miraculeuses [...] J'ai été la mère d'une infinité de bouddhas auparavant. Si un *bodhisattva* naissait spontanément dans le calice d'un lotus, alors je devenais la déesse de ce lac de lotus, je recevais le *bodhisattva* et le monde me reconnaissait comme sa génitrice. Quel que soit le Monde de Bouddha où un *bodhisattva* apparaît, je deviens une divinité de ce lieu. [...] Je serai de même la mère de tous les bouddhas de notre ère, et des milliards d'ères à venir, dans tous les mondes de cet océan d'univers.⁶⁷

5.3. Le développement d'une légende et d'une divinisation

Le Bouddha des textes les plus anciens semblait tout faire pour éviter que sa biographie ne prenne une allure extraordinaire. En cette matière, l'interprétation traditionnelle du *Mahāpadāna-sutta* introduit une rupture (ou reflète et alimente une rupture en cours) dans la mesure où les éléments « biographiques » empruntés à la venue au monde de Vipassī appartiennent au domaine du surnaturel.

Au début du *sutta* (§ 4-12) les éléments listés par le Bouddha, n'ont rien d'extraordinaire et appellent une comparaison entre les *bodhisattā*, non une assimilation : ère cosmique d'apparition,

⁶² *Bodhisattadhammatāvāṇṇanā* (Ṭikā/S/DĪG/Mahāvaggaṭīkā/Mahāpadānasuttavaṇṇanā), etc. Cette tendance à la codification est telle que les Cinq Investigations finirent par être fusionnées en un unique mot composé : *kāladīpadesakulajanettiāyuparicchedavasena pañcavidhaṃ mahāvilokanaṃ nāma – Ratanacāṅkamanakaṇḍavaṇṇanā* (ATT/KHU/*Bud-dhavamsa-aṭṭhakathā*/1/n°67).

⁶³ *Buddhacarita* I/25.

⁶⁴ *Lalitavistarasūtra* III/25.

⁶⁵ *Lalitavistarasūtra* III/13.

⁶⁶ Paragraphe de conclusion des *Commentaires des Jātakā* n° 7, 156, 163, 201, 276, 428, 455, 461, 505, 509, 542, 546, 547. Les textes du Mahāyāna vont porter ce nombre de coïncidences à 500 : *Lalitavistarasūtra* III/28.

⁶⁷ *Māyā* (*Avatamsakasūtra*/39).

caste d'appartenance, clan d'appartenance, parents, ville de naissance, durée de vie, arbre abritant l'Éveil.

En revanche, les événements survenus à l'occasion de la naissance (§ 17-32) – que l'on rejette ou non l'idée qu'ils appartiennent au seul Vipassī – relèvent tous du merveilleux. De deux façons distinctes.

Certains événements sont par eux-mêmes surnaturels : la renaissance en pleine conscience⁶⁸ / la lumière illuminant le monde / le tremblement de toutes les Terres de l'univers / la mère redevenant vierge / quatre *devā* protégeant la mère et de l'enfant / la mère voyant le bébé à travers son ventre / l'enfant naissant parfaitement propre puis aspergé par deux jets d'eaux divins / le bébé reçu par les *devā* qui le remettent à sa mère / le futur bouddha se mettant debout seul, faisant sept pas et proclamant sa dernière naissance.

Les autres événements n'ont en eux-mêmes rien d'extraordinaire mais font néanmoins l'objet d'une interprétation – mêlée d'incompréhension culturelle – les tirant vers le merveilleux : le déroulement parfait de la grossesse / sa durée de 10 mois (...lunaires, nous l'avons vu) / l'accouchement debout en serrant une branche d'arbre.

Les éléments biographiques postérieurs à la naissance (§ 33-63) ne sont pas plus merveilleux en eux-mêmes : la liste des caractéristiques corporelles / la vie dans trois palais / les quatre rencontres décisives / le renoncement au monde / les réflexions préalables à la *bodhi*. L'extraordinaire réside dans le fait que ces éléments seraient parfaitement communs à tous les *bodhisattā* ; et dans la multitude d'interprétations et de détails merveilleux que les textes hagiographiques ajouteront au fil des siècles à chacun de ces éléments.

Ces éléments et événements merveilleux surajoutés ne peuvent s'expliquer que par une nature particulière des *bodhisattā* et des bouddhas. L'on glisse ainsi progressivement⁶⁹ d'un *bodhisatta* humain à un *bodhisatta* surhumain puis suprahumain, pour finalement aboutir, malgré des dénégations doctrinales de plus en plus discrètes, à un *bodhisatta* divinisé puis déifié. Ce glissement débute au sein des courants hétérodoxes⁷⁰, au cours des IV^e et III^e siècles avant notre ère ; il sera finalement consacré par les traditions du Mahāyāna.

Un *bodhisatta* humain

Tout, dans les textes les plus anciens, démontre que Gotama était un être humain (et qu'il le demeura après son Éveil). Et rien n'indique qu'en tant qu'être humain il possédait une nature particulière.

Comme tout être humain, Gotama avait longuement parcouru le cycle des morts et des renaissances, le *samsāra*, avant de parvenir à ce qui devait être sa dernière existence :

C'est en raison de la non-réalisation et de la non-pénétration des Quatre Nobles Vérités que cette route immense a été parcourue et subie (*samsaritam*) encore et encore, par moi comme par vous.⁷¹

⁶⁸ Le processus de renaissance est en lui-même orthodoxe ; la pleine conscience tout au long de ce processus l'est moins, car s'éloignant des méticuleuses analyses de l'*Abhidhamma*.

⁶⁹ Nous ne partageons pas, pour des raisons trop longues pour être développées ici, la thèse selon laquelle un processus inverse aurait pu se produire : le bouddha, originellement déifié, aurait été progressivement humanisé pour satisfaire l'idéal de l'ascétisme monacal.

⁷⁰ Le *Lokottaravāda* : comme l'indique le nom qu'on lui donna, « la Voie du supra-mondain », ce courant important, influent et durable, localisé dans le nord-ouest du sous-continent, théorisa la divinité du Bouddha et le statut de simple apparence de Gotama ; le *Mahāvastu*, vaste « biographie » labyrinthique du Bouddha issue du *Vinaya* de ce *Lokottaravāda*, transforme chaque épisode de la vie du Bouddha en une réplique de ses existences antérieures et accumule les miracles. Le *Vinaya* du courant *Mūlasarvāstivāda* présente un tableau et une doctrine du même ordre : le Bouddha n'y a plus rien d'humain, son rôle ne consiste plus à enseigner mais à lire dans le passé de ses interlocuteurs et à prédire leur avenir ; ses actes prodigieux sont démultipliés à l'infini.

Le récit que le Bouddha, dans les textes anciens, nous donne de la période de sa vie précédant la *bodhi*, ne fait apparaître aucun élément supra-mondain. On n'y voit qu'un jeune homme sensible à la question de la souffrance :

Lorsque j'étais encore un *bodhisatta*, sans avoir encore atteint l'Éveil, j'eus cette pensée : « [...] étant né, on atteint la vieillesse et la mort ; on part et l'on renaît. Cependant, on ne connaît toujours pas de moyen pour s'évader de cette souffrance, de ce vieillissement et de cette mort. Oh, quand connaîtra-t-on un moyen pour s'évader de cette souffrance, de ce vieillissement et de cette mort ? »⁷²

On y voit un jeune hobereau quitter sa vie confortable pour – comme nombre d'hommes durant cette époque d'effervescence religieuse – rechercher le salut. On le voit se placer sous la houlette de maîtres successifs qui ne lui apportent pas de réponses satisfaisantes. On le voit s'essayer, en solitaire et en vain, aux mortifications les plus extrêmes. On le voit redécouvrir la voie médiane qu'il avait pressentie des années auparavant dans une expérience méditative spontanée. On le voit enfin savourer cette découverte et en tirer tous les enseignements qu'il fera partager durant le demi-siècle qui suivra.

Certes, les textes anciens expliquent en large partie les qualités et performances du *bodhisatta* par le fait qu'il avait « pratiqué les dix perfections (*pāramī* ou *pāramitā*) durant d'innombrables éons »⁷³ mais il n'y a là, une fois acceptée la loi des renaissances, rien de surnaturel.

Un *bodhisatta* suprahumain

Le produit final de la déviation dévotionnelle est un *bodhisatta* qui n'a plus rien d'humain ; ce que démontrent à profusion sa personne physique, sa présence, chacun de ses actes, chacune de ses paroles. Par exemple, lorsque le *bodhisatta* s'avance vers l'arbre qui abritera son ascèse finale, des miracles se produisent sur toute la terre :

Tandis que le Bodhisattva s'avançait vers le siège de l'Éveil, son corps émettait des rayons de lumière⁷⁴. Cette lumière apporta la paix dans tous les mondes inférieurs et mit fin à toutes les niveaux d'existence défavorables. Toutes les souffrances des habitants des enfers prirent fin. Tous les invalides recouvrèrent leurs capacités. Tous les malades guérirent. Tous les malheureux trouvèrent le bonheur. Tous ceux que la peur paralysait en furent libérés. Tous ceux qui vivaient enchaînés furent libérés. Tous les pauvres découvrirent la richesse. Tous les êtres perturbés par les émotions furent libérés de leurs angoisses. Les affamés virent leurs estomacs remplis...⁷⁵

Un *bodhisatta* divinisé

Devenu surhumain, le *bodhisatta* peut désormais être comparé aux divinités de l'Inde, et bien évidemment aux plus élevées d'entre elles : Indra (Śakra), l'antique Roi des dieux et Brahmā, le créateur de toute chose.

Il est semblable à Śakra au millier d'yeux, il est comme Brahmā le demiurge.
Le Bodhisattva est comme le Grand Brahmā.⁷⁶

⁷¹ *Mahāparinibbānasutta* (S/DĪG II/3/n° 155) ; *mamañceva tumhākañca*, « par moi comme par vous » est abondamment répété, soulignant que rien, sur ce point, ne nous différencie du Bouddha.

⁷² *Nagarasutta* (S/SAM II/1/7/5/n° 65).

⁷³ *Apāṇakajātakavaṇṇanā* (AṬṬ/S/KHU/*Jātaka*/1/1/1).

⁷⁴ « 1 milliard de milliards de rayons de lumière » – *Lalitavistasūtra* XIX/274.

⁷⁵ *Lalitavistasūtra* XIX/278-279.

⁷⁶ *Lalitavistasūtra* XV/224 et XIX/275. Cette comparaison, tirée d'un texte sacré du Mahāyāna, peut être confrontée à l'affirmation rigoureusement inverse d'un texte-clé du Theravāda : « Il n'y a pas de créateur du mouvement continu, pas de Brahmā que l'on invoquerait ainsi : 'Brahmā, Grand Brahmā, Suprême Créateur.' » (*Visuddhimagga* XVII § 282).

Un *bodhisatta* déifié

La mise sur un pied d'égalité avec les divinités indiennes étant encore insuffisante, le *bodhisatta* devient le dieu suprême, celui-là même... dont la négation était au cœur du bouddhisme ancien. Par exemple, le jeune Gotama s'étonne avec ces mots que sa mère ait l'idée de le mener au temple :

Quel autre dieu y a-t-il là-bas qui me soit supérieur ?
Qui ma mère souhaite-t-elle que je vénère en ce jour ?
Je suis supérieur à tous les dieux ; *je suis le Dieu des dieux*.
Aucun dieu n'est semblable à moi : comment quelqu'un
pourrait-il m'être supérieur ?⁷⁷

Conclusion

Notre analyse tend à démontrer que le *Mahāpadānasutta* est le premier (dans les deux sens du terme) texte légendaire de la littérature *pāli* ; si les références aux grands mythes de l'Inde – et leur détournement – sont fréquentes dans les textes anciens, si les capacités supranormales des bouddhas une fois réalisés y sont omniprésentes, ce que nous voyons à l'œuvre ici est le regard nouveau porté sur les événements de la dernière existence des bouddhas parfaits *antérieurs à leur bodhi*.

Du fait de ses ambiguïtés, le *Mahāpadānasutta* a entrouvert les portes du Canon *pāli* à l'hagiographie, à la légende, aux pressions des nouveaux courants hindouistes et bouddhistes, avides de déceler dans la vie des bouddhas des signes de leur prédestination et de leur quasi-divinité ; ces portes entrebâillées seront finalement ouvertes dans la littérature *pāli* par les *Commentaires*, les *Sous-Commentaires* du premier millénaire de notre ère et plus largement encore par les textes apocryphes du millénaire suivant.

*

⁷⁷ *Lalitavistarasūtra* VIII/119.

Texte *pāli*

Evamaṃ me sutamaṃ. Ekamaṃ samayaṃ bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme. Atha kho āyasmā ānando sāyanhasamayaṃ paṭisallānā vuṭṭhito yena bhagavā tenupasaṅkami ; upasaṅkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho āyasmā ānando bhagavantaṃ etadavoca : “acchariyaṃ, bhante, abbhutaṃ, bhante. Yāva appāyukā hi, bhante, bhagavato mātā ahoṣi, sattāhajāte bhagavati bhagavato mātā kālamakāsi, tusitaṃ kāyaṃ upapajjī”ti.

“Evametaṃ, ānanda [evametaṃ ānanda, evametaṃ ānanda (syā.)], appāyukā hi, ānanda, bodhisattamātaro honti. Sattāhajātesu bodhisattesu bodhisattamātaro kālaṃ karonti, tusitaṃ kāyaṃ upapajjantī”ti.

Atha kho bhagavā etamatthaṃ viditvā tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi :

“Ye keci bhūtā bhavissanti ye vāpi,
Sabbe gamissanti pahāya dehaṃ ;
Taṃ sabbajāniṃ kusalo viditvā,
Ātāpiyo brahmacariyaṃ careyyā”ti.

Traduction française (DT)

Ainsi ai-je entendu. Le Bhagavā séjournait alors près de Sāvattihī, dans le monastère du Bois de Jeta offert par Anāthapiṇḍika.

En fin d'après-midi, le Vénérable Ānanda sortit de sa retraite et se rendit auprès du Bhagavā ; il se prosterna et s'assit sur le côté. Une fois assis, le Vénérable Ānanda s'adressa ainsi au Bhagavā : « C'est étrange (*acchariya*⁷⁸), Vénérable, c'est extraordinaire (*abbhuta*⁷⁹), Vénérable ! Ô Vénérable, que la vie de la mère du Bhagavā ait été ainsi abrégée, que sept jours après la naissance du Bhagavā la mère du Bhagavā soit décédée et qu'elle ait repris naissance (*upapajjati*) parmi les (*kāya*) [devā] Tusitā ! ».

« C'est ainsi, Ānanda, c'est ainsi, Ānanda⁸⁰ ; brève, en effet, Ānanda, est la vie des mères des *bodhisattā*. Sept jours après la naissance des *bodhisattā* surviennent la mort des mères des *bodhisattā* et leur renaissance parmi les Tusitā ».

Une version anglaise du *sutta*⁸¹ nous fournit un exemple de la façon dont une traduction peut subrepticement orienter sa compréhension dans le sens de l'hagiographie : « Evametaṃ, Ānanda » y est rendu par « That's so true, Ananda ! ».

Cette traduction ajoute de fait 2 éléments au texte :

- Une référence forte à la vérité, là où le Bouddha se contente de dire « c'est ainsi »⁸² ; « c'est ainsi » ne porte que sur la vie abrégée de la mère de Gotama ;

⁷⁸ *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 4.

⁷⁹ *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 60.

⁸⁰ Le texte retenu lors du dernier Concile accepte en parallèle la version siamoise du doublement de cet *evametaṃ* : un détail en effet important puisqu'il marque l'insistance mise par le Bouddha à affirmer « c'est ainsi ».

⁸¹ Bhikkhu Sujato, *Short-lived*, suttacentral.net

⁸² Lorsque le Bouddha approuve la véracité d'une assertion (toujours doctrinale, jamais concernant sa personne), il complète toujours *evametaṃ* avec *yathābhūtaṃ*, « en vérité » – Cf. par exemple le *Susimasutta* (S/SAM II/7/10/n°70).

« c'est bien vrai » porte aussi bien sur la brièveté de la vie que sur l'aspect extraordinaire de cette brièveté.

- Un point d'exclamation suggérant que le Bouddha approuve et même partage l'enthousiasme d'Ānanda ; or l'attitude générale⁸³ du Bouddha envers Ānanda comme envers d'autres *bhikkhū* sujets à des élans d'admiration démontre tout au contraire un effort pédagogique pour éteindre les passions, pour ramener les choses à leur juste place.

Alors, le Bhagavā, ayant compris cela, s'exprima ainsi⁸⁴ :

Quels qu'ils soient, présents ou futurs,

tous les êtres continuent après la mort du corps.

Ayant compris tout ce que cela a de négatif, celui qui sait

doit s'appliquer, avec ardeur, à suivre la Voie pure !

*

Il en est de même dans les exposés de Sāriputta – cf. par exemple le *Mahāhatthipadopamasutta* (S/MAJ I/3/8/n^{os} 302-305). On relèvera d'ailleurs que *yathābhūtaṃ*... est l'opposé du *abbhutaṃ* employé ici par Ānanda.

⁸³ Comme le démontrerait une analyse systématique des occurrences canoniques de « *evametaṃ* », trop longue pour être incluse ici.

⁸⁴ *Imaṃ udānaṃ udānesi*, littéralement « proclama cette proclamation ».

Table des matières

Introduction	p. 1
1. <i>Bodhisatta</i> : occurrences et définition	p. 2
1.1. <i>Bodhisatta</i> : les occurrences	p. 2
1.2. <i>Bodhisatta</i> : la définition	p. 3
2. L'ambiguïté du <i>Mahāpadānasutta</i>	p. 4
2.1. Le <i>Mahāpadānasutta</i>	p. 4
2.1.1. Généralisation ?	p. 5
2.1.2. L'interprétation de <i>dhammatā</i>	p. 6
2.2. L' <i>Appāyukasutta</i>	p. 9
2.3. Une généralisation tardive	p. 10
2.4. Une généralisation complète	p. 11
2.4.1. La clarté du <i>Milindapañha</i>	p. 11
2.4.2. Une triple déviation	p. 12
3. Les causes de la déviation	p. 14
3.1. Le vide biographique originel	p. 14
3.2. Le besoin de dévotion	p. 15
3.3. La concurrence des religions	p. 16
4. Les lieux de la déviation : les <i>Commentaires</i> et <i>Sous-Commentaires</i>	p. 16
5. Les effets doctrinaux de la déviation	p. 17
5.1. La multiplication des <i>bodhisattā</i> et leur transformation	p. 17
5.2. Le glissement vers la prédestination	p. 17
5.3. Le développement d'une légende et d'une divinisation	p. 19
Conclusion	p. 22
Annexe : traduction de l'<i>Appāyukasutta</i>	p. 23
