

JOHANNES BRONKHORST

LES RELIQUES DANS LES RELIGIONS DE L'INDE*

(publié in: *Indische Kultur im Kontext. Rituale, Texte und Ideen aus Indien und der Welt. Festschrift für Klaus Mylius*. Hrsg. Lars Göhler. Wiesbaden: Harrassowitz. 2005. (Beiträge zur Indologie, 40.) Pp. 49-85)

Les deux grandes religions autochtones de l'Inde offrent au sujet du culte des reliques corporelles deux points de vue différents. Alors que le bouddhisme intègre leur culte à ses pratiques, l'hindouisme en est dépourvu. Cette opposition est au coeur des réflexions de cet article.

J'y aborderai en particulier deux questions :

1. Comment doit-on expliquer la présence de reliques corporelles dans le bouddhisme tandis qu'elles sont absentes de l'hindouisme?
2. Comment le bouddhisme a-t-il réagi aux résistances hindoues à l'encontre du culte des reliques corporelles?

1. Comment doit-on expliquer la présence de reliques corporelles dans le bouddhisme tandis qu'elles sont absentes de l'hindouisme?

La question n'a pas reçu beaucoup d'attention dans la littérature secondaire moderne. Les encyclopédies nous offrent principalement trois réponses, dont nous allons étudier la teneur en détail.¹

Première réponse : Contrairement à l'hindouisme, le bouddhisme a un fondateur historique

Le bouddhisme a un fondateur historique. Tout ce qui reste de ce fondateur historique — il s'agit en premier lieu d'os et de dents, mais aussi de cheveux et de rognures d'ongles — est objet de vénération pour ceux qui acceptent l'enseignement du Bouddha comme représentant la vérité absolue. L'hindouisme par contre ne possède pas de fondateur historique, et par conséquent pas de reliques d'un fondateur susceptibles de devenir objets de vénération. Nous adoptons ici comme caractérisation de l'hindouisme l'acceptation, au

* Mes remerciements à John S. Strong pour m'avoir envoyé deux de ses publications sur les reliques bouddhiques avant même leur parution, et à Karel R. van Kooij pour la générosité avec laquelle il a partagé ses idées. Des remerciements également à Pascale Hugon pour ses critiques et suggestions d'amélioration.

¹ P. ex., New Encyclopaedia Britannica, 15th edition, vol. 9 p. 1015 (réponses 1 et 2) ; ERE vol. 10 p. 661 (réponse 1) ; ER vol. 12 p. 276 (réponses 2 et 3).

moins en théorie, de l'autorité du Veda. Cette caractérisation s'applique à une grande partie des mouvements religieux que l'on connaît sur la base des textes qu'ils nous ont laissés, et 'avérera donc utile à notre discussion. Le Veda est un corpus textuel de grande taille, qui n'est pas conçu comme la parole de quelqu'un, mais plutôt comme un texte éternel, c'est-à-dire comme un texte sans début. La valeur du Veda ne dérive donc pas de la sainteté d'un auteur présumé; bien au contraire, certaines personnes, premièrement les brahmanes, doivent leur sainteté à leur proximité du Veda. Les adeptes de l'hindouisme ne peuvent par conséquent pas vénérer les reliques d'un fondateur, pour la bonne raison que leur religion n'admet pas de fondateur.

Cette explication néglige le fait que le bouddhisme, du point de vue du bouddhisme lui-même, n'a pas de fondateur non plus.² Le Bouddha historique est conçu comme le dernier d'une longue liste de Bouddhas qui tous prêchent la même vérité éternelle. La recherche moderne ne donne pas raison à ce point de vue et maintient que le Bouddha historique, le Bouddha Śākyamuni comme l'appellent les bouddhistes, fut le premier à prêcher le message dorénavant connu sous le nom de bouddhisme. Ces partis pris de la recherche moderne ne nous aident pourtant pas à comprendre la vision du monde d'un bouddhiste indien. Pour ce dernier, le Bouddha Śākyamuni était un sage qui ne faisait que répéter une vérité que d'autres avaient déjà énoncée avant lui. Autrement dit, cette prétendue différence entre le bouddhisme et l'hindouisme n'est pas fondée.

Il y a plus. L'hindouisme, lui aussi, connaît toute une série de personnages qui correspondent plus ou moins à ce qu'on appelle dans le christianisme des saints, et autour desquels une littérature hagiographique s'est développée.³ Certains de ces personnages sont légendaires, d'autres historiques. Prenons l'exemple du philosophe Śāṅkara.⁴ Bien qu'il soit difficile de lui assigner une date avec précision, on peut estimer qu'il vivait aux alentours de l'an 700 de notre ère. Śāṅkara est le plus important représentant de la philosophie dite *advaita-vedānta*, une pensée qui est devenu extrêmement populaire au deuxième millénaire, et qui l'est resté jusqu'à nos jours. La vie de Śāṅkara est glorifiée dans de nombreuses biographies légendaires, et les monastères qu'il est censé avoir fondés sont imprégnés du respect qu'on montre à leur fondateur. Et pourtant, il n'existe pas de culte des os ou des dents de Śāṅkara.⁵ Un exemple beaucoup plus récent est celui du mystique Ramakrishna

² Cp. Snellgrove, 1978: 13 sq.

³ Voir, par exemple, les articles réunis dans le tome *Constructions hagiographiques dans le monde indien : Entre mythe et histoire*, sous la responsabilité de Françoise Mallison (2001).

⁴ Cf. Hulin, 2001: 18 sq.

⁵ Cette absence de culte pour les restes physiques de sages s'étend aux lieux avec lesquels ils ont été en contact. Voir Michaels, 2003: 367-368 : "... heilige Orte im hochtraditionellen Hinduismus [verbinden sich] nur selten mit historischen Ereignissen. ... Die hinduistischen Pilgerkarten führen selten zu Stätten von

(1836-86), qui avait pour habitude de méditer sous un grand arbre dans un certain temple au Bengale. Cet arbre attire des pèlerins aujourd'hui encore,⁶ et fournit ainsi un exemple d'une forme de vénération qui est complètement parallèle avec ce qu'on trouve dans le bouddhisme : l'arbre sous lequel le Bouddha a atteint l'éveil reste un objet de vénération pour les bouddhistes. Mes ces mêmes pèlerins ne vénèrent pas les restes corporels de Ramakrishna.

Deuxième réponse : Le monde est illusoire dans l'hindouisme

Une autre explication est la suivante. L'hindouisme a tendance à regarder le monde physique comme une illusion. Les reliques d'une personne sainte n'ont donc pas une grande valeur spirituelle.

Cette explication n'est pas satisfaisante non plus. Il est vrai que certains mouvements dans l'hindouisme ont tendance à considérer le monde physique comme étant illusoire ; d'autres par contre ne partagent pas cette conception. L'idée d'un monde physique illusoire n'a, en outre, jamais empêché les dévots de vénérer leurs maîtres, leurs gourous, sans la moindre limitation : certains vont même jusqu'à considérer que le gourou représente la réalité suprême.⁷ Ce n'est pas la spéculation philosophique sur la vraie nature du monde physique, qui détermine le comportement religieux de la majorité des gens. Beaucoup d'hindous ont accepté de vénérer leur gourou, ou un autre être humain, sans pour autant consentir à vénérer ses reliques corporelles après sa mort. Pourquoi?

Troisième réponse : Le cadavre est une source de pollution dans l'hindouisme

Une autre dimension de l'hindouisme semble à même d'expliquer ce qui empêche les hindous de vénérer les reliques de leurs saints : l'accent omniprésent sur la pureté rituelle et sur son opposé, la pollution rituelle.⁸ Louis Dumont a fait valoir la grande importance de ces concepts, et dans quelle mesure ils font partie d'une idéologie cohérente qui permet de comprendre plusieurs aspects de la société hindoue, présente et passée. Pour citer Robert Delière (1993: 55-56) : "Comment expliquer qu'un homme urine accroupi, mange de la main droite en jetant sa nourriture dans la bouche, ferme la porte de la chambre du dieu

Heiligen. Orte, an denen sich Kabīr, Tulsīdās oder Śaṃkara aufgehalten haben sollen, werden nicht in die Prozessionslisten aufgenommen."

⁶ Bharati, 1963: 150.

⁷ Cp. Steinmann, 1986: passim; 1988.

⁸ Eugène Burnouf disait déjà en 1844 : "J'ai ... quelque peine à comprendre comment les Brâhmanes auraient permis que l'on vénérât des restes aussi misérables à leurs yeux que les os d'un cadavre consumé sur le bûcher. On sait l'horreur invincible qu'ils éprouvent pour tout ce qui a eu vie, et les soins qu'ils prennent de se purifier, quand ils rencontrent un de ces objets dont la vue seule est pour eux une souillure." (Burnouf, 1876: 314-315).

lorsqu'il y a un mort dans la maison ou encore qu'il se rende chez certaines personnes *avant* de prendre son bain? C'est la pollution rituelle qui permet d'expliquer tous ces comportements et de multiples autres aspects de la vie quotidienne. Sans s'y référer, il serait impossible de donner un sens à la vie sociale des hindous.” Or, la source la plus forte de pollution est la mort. Toute personne qui entre en contact avec un cadavre est pollué, et les traités de loi du brahmanisme classique foisonnent de règles concernant les façons de se libérer de cette pollution, et la durée d'une telle procédure. La présence d'un cadavre dans un village pollue tout le village, et ceux qui le touchent restent impurs pour un certain temps.⁹ Dans la tradition brahmanique, pour citer Charles Malamoud (1982: 441), “les cérémonies funéraires ... paraissent n'avoir d'autre raison d'être que de donner une réponse, abondante, minutieuse, acharnée, à cette question que la collectivité se pose quand elle est en présence d'un cadavre : comment s'en débarrasser?”

Cette horreur vis-à-vis de tout ce qui touche à la mort a des origines anciennes. Les cérémonies funéraires prescrites dans les textes védiques et para-védiques en témoignent. Résumant les recherches de ses prédécesseurs, André Bareau (1975: 164-165) en donne la description suivante : “Une seule cérémonie est accomplie auprès du tombeau après son érection, et tous ses détails, précis et nombreux, ont clairement pour seul but de séparer le mort des vivants en l'empêchant de sortir du tumulus, de retrouver le chemin de sa maison pour revenir importuner ses parents et amis et les souiller de sa présence impure et redoutable. Après cela, les proches quittent cet endroit inquiétant pour n'y plus revenir et procèdent, rentrés chez eux, à des rites de purification. Toutes les cérémonies funèbres, désignées sous le nom collectif de *śrāddha*, qui seront accomplies ensuite pendant des années, le seront en des lieux divers mais toujours différents de celui du *śmaśāna* [i.e. tumulus, JB] et loin de ce dernier, qu'on laissera tomber peu à peu en ruine sans l'entretenir et même sans le visiter.” Ailleurs dans ce même article, Bareau contraste l'attitude des brahmanes védiques avec celle des bouddhistes, déjà pour la période ancienne (p. 164) : “Si les brahmanistes visent à bien séparer le *śmaśāna*, demeure du mort, du monde des vivants en l'éloignant, en le cachant, les bouddhistes veulent au contraire que le *stūpa* soit installé au milieu des vivants, qu'il puisse être vu chaque jour par un grand nombre de ceux-ci, afin que les gens pensent alors au personnage dont il contient les ossements.”¹⁰

⁹ Kane, *HistDh* IV p. 282, 289. Ce même auteur énumère un certain nombre de traités qui s'occupent de l'impureté, et conclut avec les mots (p. 273) : “These exhaustive treatises on *āśauca* (impureté, JB) show one thing unmistakably that *brāhmaṇas* of the medieval ages attached an extremely exaggerated importance to ceremonial purity of the body on birth and death.”

¹⁰ Strong (2004: 16), citant d'autres auteurs, présente le point de vue selon lequel les reliques ne représentent pas exclusivement la mort, et que leur enchâssement cherche à mettre fin aux aspects polluants de la mort en

L'opposition entre l'hindouisme et le bouddhisme quant à leur attitude envers les morts semble remonter à une date encore plus ancienne, antérieure au bouddhisme. Un texte védique, le *Śatapatha Brāhmaṇa* (13.8), contraste les tumulus quadrangulaires, qui sont les tumulus corrects, aux tumulus circulaires des gens démoniaques (ou “démonophiles”) de l'est. Les spécialistes s'accordent à croire que ce passage ferait mention du stūpa bouddhique, ou plutôt de son prédécesseur pré-bouddhique.¹¹ Les textes bouddhiques, quant à eux, ne cachent pas que le stūpa n'est pas une invention du bouddhisme. Bien au contraire, ils déclarent que les funérailles du Bouddha suivent l'exemple de celles d'un roi puissant. Les funérailles du Bouddha appartiennent de cette façon à une tradition plus ancienne que le bouddhisme et différent du védisme. Cela ne surprend pas si l'on prend en considération que le bouddhisme — tout comme le jaïnisme, l'ājīvikisme et d'autres courants religieux dont nous ne connaissons souvent pas les noms — est issu d'un mouvement général qu'on appelle fréquemment “mouvement des śramaṇa”. Cette appellation peut donner lieu à des confusions : un śramaṇa est un ascète, tandis que tous ceux qui appartenaient au mouvement des śramaṇa n'étaient pas des ascètes. L'expression est pourtant utile pour désigner les milieux d'où sont issus certains types d'ascètes, parmi eux les bouddhistes, les jaïnas et d'autres encore. Le mouvement des śramaṇa se distingue des milieux védiques de plusieurs manières. Nous nous bornerons à mentionner ici leur croyance en l'efficacité des actes : tout ce qu'on fait porte un fruit, bon ou mauvais, dans cette vie ou dans une prochaine. Le cycle de la rétribution des actes ne se termine qu'au moment où l'on atteint la libération absolue. L'idéologie de ce mouvement n'a pas manqué d'influencer la pensée védique, comme en témoignent les upaniṣad.

Le bouddhisme, ainsi que la pratique de construction de stūpa, sont donc intégrés à une tradition d'origine ancienne, qui comprend également d'autres courants religieux tels que le jaïnisme. La vénération de stūpa est effectivement un trait qui caractérise le jaïnisme aussi, même si ce trait ne s'y est pas imposé sur la même échelle que dans le bouddhisme.¹²

soulignant les thèmes de pureté, de régénération et de permanence. Aucun exemple ne vient cependant soutenir cette thèse pour l'hindouisme.

¹¹ Cf. Kottkamp, 1992: 10; Witzel, 1997: 310; 2003: 46. D'après Witzel (2003: 56) ces tumulus circulaires “[erinnern] an die zentralasiatischen Kurgane”. Il ajoute : “Wahrscheinlich haben wir es hier mit einem spätvedischen iranischen Einfluss zu tun”. Hypothèse contestée par Fussman (2003: 803 n. 53) : “On ne peut [pas] dire que le kourgane survive dans le stūpa bouddhique, monument d'origine funéraire certes, mais qui apparaît fort tard en Inde (pas avant le V^e siècle avant notre ère) et ne peut donc dériver des kourganés du II^e millénaire avant notre ère.”

¹² Smith, 1901; Shah, 1955: 43 sq., esp. pp. 59 sq. Dundas (2002: 291 n. 4) fait remarquer que des stūpa furent régulièrement érigés durant la période médiévale tardive pour honorer des moins jaïna éminents décédés. Dundas (à paraître) attire l'attention sur la position problématique du stūpa et du culte de reliques au sein du jaïnisme, et pose la question s'il s'agit d'un emprunt au bouddhisme ; cette question ne se pose pas si on a affaire, comme nous le croyons, à un trait que le jaïnisme a hérité de la tradition à laquelle il appartient. Irwin (1979: 799) rappelle l'histoire d'après laquelle le roi bouddhiste Kaṇiṣka vénéra, par erreur, un stūpa jaïna.

On peut en conclure que le mouvement des śramaṇa se distingue du védisme et s'y oppose encore à d'autres égards. La distinction qui nous intéresse en ce moment, l'attitude tout à fait différente envers les reliques du côté de l'hindouisme d'une part et du bouddhisme de l'autre, s'explique donc largement par les origines distinctes de ces deux religions.

Soit dit en passant, l'idéologie de la pureté rituelle est à la base du système des castes, et nous avons vu que cette idéologie a des origines anciennes. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre les arguments des bouddhistes à l'encontre du statut spécial que s'arrogent les brahmanes dans la société. Il s'agit là non pas, ou pas exclusivement, d'un conflit d'idées concernant l'organisation idéale de la société, mais du rejet par les bouddhistes de la conception d'une pureté rituelle dont les brahmanes prétendaient être les détenteurs privilégiés. Un sermon ancien qui décrit la rencontre entre le Bouddha et un brahmane du nom Ambāṣṭa (pali Ambaṭṭha) le montre clairement.¹³ Pour commencer, le brahmane refuse de s'asseoir à côté du Bouddha en raison du statut présumé inférieur de ce dernier, accusant le clan du Bouddha d'être inférieur. Le Bouddha, à son tour, explique que le brahmane Ambāṣṭa est en réalité le descendant d'une esclave et de son propre enfant noir impur. La discussion tourne autour de la supériorité, liée à la pureté, des brahmanes ; le Bouddha n'accepte ni l'une ni l'autre. Un autre sermon — l'Aggañña Sutta — traite également du fossé qui sépare les brahmanes de toutes les autres couches de la société.¹⁴ Les brahmanes, y lit-on, sont purs, tandis que les autres ne le sont pas. Une fois de plus, le Bouddha ne partage pas cette opinion.¹⁵

Il faut cependant rester circonspect. L'histoire des religions indiennes est complexe. Elle se laisse pourtant comprendre, du moins partiellement, comme le résultat d'une interaction constante entre les deux grandes traditions que nous venons de mentionner : la tradition védique et le mouvement des śramaṇa. La tradition védique apparaît comme le grand gagnant de cette rencontre. C'est elle qui s'est imposée jusqu'au point où pratiquement toutes les expressions religieuses indigènes de l'Inde d'aujourd'hui se réclament, au moins en théorie, du Veda. N'oublions pas que le bouddhisme a quasiment quitté le sous-continent

Schopen (1996: 568 f.) réfère à un texte dans le canon bouddhique en pāli (Dīgha et Majjhima Nikāya) qui parle d'un *thūpa* (scr. *stūpa*) en connexion avec Nigaṇṭha Nātaputta, le 'fondateur' du jaïnisme. Les textes bouddhiques parlent également du stūpa de Pūraṇa, l'un des 'hérétiques' du bouddhisme souvent associé à l'ājīvikisme (Bronkhorst, 2003), et sans doute un représentant du mouvement des śramaṇa (Schopen, 1996: 571 sq.). Les plaques ou pierres commémoratives tiennent une place importante au sein du jaïnisme ; voir Upadhye, 1982; Settar & Korisettar, 1982. Il est possible que l'érection de piliers ou de pierres commémoratifs trouve elle-même son origine dans une pratique bouddhique ; voir Patil, 1982.

¹³ Walshe, 1987: 111 sq. Cp. Meisig, 1993.

¹⁴ Meisig, 1988: 80-81.

¹⁵ Le statut des castes ainsi que l'(in)efficacité des ablutions comme moyen d'éliminer le démérite restent des thèmes privilégiés dans la critique du brahmanisme par le bouddhisme ; voir Eltschinger, 2000; 2003: 50; Enomoto, 2002.

il y a presque un millénaire. Le jainisme, quant à lui, constitue une petite minorité fort hindouisée. Il semble que le jainisme a en effet complètement adopté les exigences de pureté propres au védisme, au point de concurrencer les brahmanes eux-mêmes sur ce terrain.¹⁶ Ce processus a sans doute été facilité par le fait que le jainisme, lui aussi, se caractérise depuis une période fort ancienne par l'importance prêtée à la purification, même si la purification jaina était à l'origine d'une tout autre nature que celle des brahmanes. Cette victoire apparente du védisme est pourtant trompeuse. Beaucoup de traits qu'on considère comme inséparables de l'hindouisme — comme la croyance en la réincarnation et en la rétribution des actes, ainsi que l'accent sur la libération définitive de ce monde — proviennent directement du mouvement des śramaṇa, et n'ont pas de prédécesseurs dans la religion védique. D'autre part, certains traits qu'on trouve déjà dans les textes védiques et para-védiques — comme l'accent sur la pureté rituelle — se sont maintenus dans toutes les expressions religieuses qui se réclament du Veda.

C'est ainsi que la vénération des reliques dans le bouddhisme continue un trait du mouvement des śramaṇa.¹⁷ Ce trait trouve également son expression dans le jainisme ancien. La plupart des autres descendants du mouvement des śramaṇa n'ont, à l'évidence, pas pu résister à la védicisation, ou brahmanisation, croissante, s'étant soumis, au moins en théorie, à l'autorité suprême du Veda.

L'attitude propre au mouvement des śramaṇa à l'encontre des cadavres de personnes jugées saintes semble cependant avoir laissé des traces dans l'hindouisme, comme le dévoile la coutume suivante : lors des funérailles de certains ascètes hindous, le cadavre, contrairement à l'usage général, n'est pas incinéré, mais enterré. Ce traitement est réservé aux ascètes appelés *saṃnyāsin*, renonçants qui se trouvent, au moins en théorie, dans la quatrième et dernière étape de vie selon la schématisation classique du brahmanisme ; certaines sources le limitent aux seuls les cadavres des *saṃnyāsin* adorateurs du dieu Śiva. Cette coutume a survécu jusqu'à nos jours. Le Père jésuite Coeurdoux la décrit dans ses *Mœurs et coutumes des indiens*, composées en 1777. Cet ouvrage sera à la base du texte

¹⁶ Cf. Dumont, 1966: 82 n. 25h : “sous le rapport des durées d'impureté les Jains apparaissent au Gujerat en concurrence avec les Brahmanes Nagar ...”

¹⁷ Trainor (1997: 114-115) observe : “... despite the concern for purity and impurity in the Indian milieu in which the Buddhist tradition has its roots, the Buddha's corporeal relics do not appear to carry the connotations of impurity [which one would] expect. The reasons for this must remain, at best, very speculative.” Trainor ne prend pas en considération que les racines de la tradition bouddhique ne se trouvent justement pas dans le milieu indien où pureté et impureté jouent un rôle central.

publié plus tard par l'abbé Dubois, sans que ce dernier en révèle la source. On y trouve les extraits suivants (Murr, 1987: I: 131 sq.) :¹⁸

Le mort est placé les jambes croisées et assis dans une large corbeille que quatre Brahmes portent suspendue avec des cordes, au moyen d'un long et gros bâton, jusqu'à la fosse qu'on a préparée proche d'une rivière, s'il y en a dans le voisinage. Cette fosse est creusée en puits de la hauteur d'un homme. On commence par le remplir à moitié de sel sur lequel on place le Saniassis dans la même posture qu'on l'avait apporté, c'est-à-dire, assis les jambes croisées. On jette de nouveau jusqu'au cou du cadavre une grande quantité de sel qu'on presse bien tout autour : Ce qui est suivi d'une cérémonie bien bizarre. On casse sur la tête du mort une grande quantité de cocos, jusqu'à ce qu'elle soit elle-même totalement fracassée, après quoi on jette encore du sel dans la fosse, en sorte que la tête en soit totalement couverte.

On élève au-dessus d'elle avec de la terre une sorte d'estrade haute de cinq palmes, et sur cette estrade on forme un lingam haut de trois palmes. Il est consacré par les mantram des Brahmes présents, et on lui offre des lampes, des fruits, de l'encens et surtout du paramânnam. C'est un excellent mets au goût des Brahmes composé de riz-cuit, de cocos et de sucre. Ces offrandes sont accompagnées des louanges de Vichnou que les Brahmes font retentir.

La cérémonie se termine ainsi : Celui qui a été le président et le conducteur fait trois fois le tour du nouveau lingam, après quoi il lui fait une inclination, ayant les mains jointes. Il fait des souhaits en faveur du mort, afin que par le sacrifice fait au lingam, il soit parfaitement rassasié, qu'il soit agréable à Chiva et que Brahma le recevant dans [son] monde, il ne soit plus obligé de renaître en celui-ci. Après quoi il répand à terre un peu de riz et d'eau.

...

Certains tombeaux de ces Brahmes-Saniassis sont assez fameux pour qu'on y fasse des vœux et des offrandes. Il paraît qu'on les regarde comme des espèces de divinités.

Le traitement réservé aux cadavres de ces *samnyāsīn* doit retenir notre attention, parce qu'il est en opposition totale à ce que nous savons de l'attitude brahmanique à l'égard de la mort.

¹⁸ On trouve une brève mention de cette coutume dans un traité français qui date d'environ 1700 (Caland, 1923: 153) : "... quelques Jougui ... ils les enterrent dans un tronc rond, ou ils les mettent accroupis, les genoux ployez, les couvrant de terre."

Il est pourtant clair qu'il s'agit d'une coutume ancienne, parce certains textes védiques auxiliaires en parlent déjà (utilisant parfois le terme *parivrājaka* plutôt que *saṃnyāsin*). Cependant, le nombre de textes védiques auxiliaires qui mentionnent ce phénomène n'est pas très élevé. Et, fait révélateur, la grande *History of Dharmasāstra* de l'érudit indien Pandurang Vaman Kane — ouvrage gigantesque qui couvre en plus de 6'500 pages tout ce qui concerne les lois et les coutumes du brahmanisme — ne réserve au destin du cadavre du *saṃnyāsin* que deux pages et demi. Cette coutume est décrite dans deux textes anciens : le Baudhāyana-piṭṛmedha-sūtra et le Vaikhānasa-gr̥hya-sūtra, ainsi que quelques textes plus récents, parmi lesquels Kane mentionne en particulier le Smṛtyarthasāra. Les prescriptions contenues dans ces textes ne dévient pas trop du récit du Père Coeurdoux. Le Vaikhānasa-gr̥hya-sūtra 10.8, que Kane ne mentionne pas dans ce contexte, stipule que ce rite d'inhumation ne comporte pas d'impureté.¹⁹ Il est suivi sur cette question par le Smṛtyarthasāra, texte des alentours de l'an 1'200.²⁰

Comment expliquer cette série de traits surprenants? Il est ici nécessaire de rappeler que la base historique de l'institution des quatre étapes de vie du brahmanisme classique est la rencontre des deux traditions initialement indépendantes que nous connaissons, à savoir la tradition védique et le mouvement des śramaṇa. La quatrième étape en particulier est le résultat d'une synthèse de deux idéaux ascétiques à l'origine très différents : d'un côté le vieillard védique qui renonce à tout ce qu'il possède pour terminer ses jours comme quelqu'un qui socialement parlant est déjà mort ; de l'autre côté le mendiant errant qui cherche à découvrir la vraie nature de son âme.²¹ Le deuxième type d'ascète appartient au mouvement des śramaṇa, le premier à la tradition védique. Le cadavre du renonçant védique ne mérite aucune considération spéciale ; celui du mendiant errant qui a découvert la vraie nature de son âme le contraire. Il semble justifié de croire que la pratique d'inhumer des ascètes du type *saṃnyāsin* continue une vieille coutume dont l'origine se trouve dans le mouvement des śramaṇa, une tradition dans laquelle on ne trouve pas l'impureté liée au cadavre qui caractérise le brahmanisme, et dans laquelle la vénération du tombeau d'un saint était coutumière. Considéré ainsi, le traitement réservé aux *saṃnyāsin* jusque dans l'Inde moderne est une expression de la même tradition que la vénération de stūpa qu'on trouve dans le bouddhisme et dans le jainisme ancien. Il est peut-être surprenant que le cadavre du *saṃnyāsin* ne soit pas incinéré, et il est vrai qu'une explication de cette

¹⁹ Caland, 1927: 139; 1929: 220.

²⁰ Kane, HistDh IV p. 229 sq. Voir également Eliade, 1954: 409-410 (“L'enterrement des ascètes”).

²¹ Bronkhorst, 1998: Part I.

divergence serait la bienvenue.²² Il n'en reste pas moins que la pratique de vénérer des cadavres est un point commun à la tradition des *saṃnyāsīn* et au bouddhisme, qui nous permet de postuler une origine commune.

Le Vaikhānasa-grhya-sūtra 10.8 confirme les remarques faites ci-dessus au sujet de la double origine des *saṃnyāsīn*. Ce texte distingue deux types de *saṃnyāsīn*, celui qui a et celui qui n'a pas établi le feu sacré.

Pour en revenir au bouddhisme, je terminerai cette section sur quelques remarques au sujet des propositions faites par d'autres chercheurs dans le but de prouver que le culte du stūpa continue certains traits de la religion védique plutôt que des traits appartenant à une autre tradition. Paul Mus, dans les années trente, a essayé de mettre en évidence l'analogie qui existerait entre le culte du stūpa et le sacrifice brahmanique de l'*agnicayana* ; l'agni brahmanique, nous dit-il, paraît être l'antécédent le plus direct de la conception qui s'exprime dans le stūpa (Mus, 1935: 79 sq.). John Irwin, presque cinquante ans plus tard (1979, 1980, 1984), développe et modifie les idées de Mus et voit, lui aussi, une continuité entre la religion védique et le symbolisme du stūpa. Les défauts dans les idées d'Irwin ont été démontrés par Gérard Fussman (1986) ; il n'est pas nécessaire d'y revenir. Ce qu'il faut souligner est que la recherche même d'une continuité avec la religion védique se base sur la conviction préalable que le bouddhisme est, au fond, un développement de la religion védique. Le fait que, bien au contraire, il appartient à un tout autre courant religieux est une bonne raison de refuser telle ou telle "explication" de cette continuité putative.²³

2. Comment le bouddhisme a-t-il réagi aux résistances hindoues contre le culte des reliques corporelles?

2.1 L'explication historique que nous venons de proposer pour la présence de reliques dans le bouddhisme et leur absence de l'hindouisme soulève quelques questions.

L'appartenance originale du bouddhisme à une tradition différente du védisme — tradition que nous appelons le mouvement des śramaṇa — explique le fait que le bouddhisme ne rejette pas comme impures les restes du cadavre du Bouddha. Dans la confrontation des

²² L'explication 'officielle' pour l'absence d'incinération du cadavre du *saṃnyāsīn* est, bien entendu, que le *saṃnyāsīn* s'est déjà incinéré symboliquement au moment de sa renonciation ; cp. Bronkhorst, 1998: ch. 2; Parry, 1982: 82, 96 sq.

²³ Les idées de Mus continuent à inspirer les chercheurs ; voir, p. ex., Reynolds, 1981; White, 1986; Urubshurow, 1988; Strong, 1992.

deux traditions c'est la tradition védique qui a pris le dessus, du moins pour ce qui est de l'importance attribuée à la pureté rituelle. Il reste une question incontournable : Le bouddhisme n'a-t-il pas ressenti la pression croissante de cette idéologie qui met tout l'accent sur la pureté rituelle? Les bouddhistes ont-ils pu continuer à pratiquer la vénération d'os, de dents, de cheveux et d'autres parties de cadavres dans un contexte idéologique qui prescrit l'absence de contact avec ce genre d'objets?

La présence d'une telle pression est confirmée par un passage appartenant à un texte portant sur la discipline monastique (le *Mūlasarvāstivāda-vinaya*). Dans ce passage certains bouddhistes sont accusés de ne pas se purifier après avoir touché un cadavre. Cette accusation donne lieu à la formulation d'une règle d'après laquelle les moines qui ont touché un cadavre doivent se laver eux-mêmes aussi bien que leurs vêtements. Une récente étude de ce passage arrive à la conclusion qu'il constitue une sorte de réponse bouddhique à la préoccupation brahmanique quant à la pureté rituelle.²⁴ Ailleurs le même texte prescrit l'exclusion de la vie communale monastique pour les moines qui habitent un cimetière ; ici aussi, la peur de pollution liée à la proximité des cadavres empruntée au brahmanisme est manifeste.²⁵ Notre souci est de déterminer dans quelle mesure l'attitude face aux reliques en Inde, elle aussi, peut être comprise comme une réaction à cette même préoccupation brahmanique.

2.2 Si la section précédente s'est concentrée sur le contraste qui existe entre le culte des reliques au sein du bouddhisme et son absence dans l'hindouisme, une réponse aux questions que nous venons de formuler peut profiter du contraste qui existe entre le culte des reliques dans le bouddhisme indien et celui dans le bouddhisme dans d'autres pays ; plus précisément : entre le culte des reliques dans les domaines dominés par le brahmanisme et ailleurs. En particulier, il est frappant et sans doute significatif que la vénération des reliques dans les régions de pratique du bouddhisme dominées par le brahmanisme ne se présente pas sous certaines formes que l'on rencontre pourtant dans d'autres régions. On trouve hors du sous-continent indien et dans les régions qui n'étaient pas sous l'emprise du brahmanisme un accès aux reliques qui semble absent des régions de l'Inde où le bouddhisme cohabitait avec le brahmanisme. Par exemple, la dent du Bouddha qu'on préserve à Ceylan, dans la ville de Kandy, est l'objet d'un culte durant lequel elle constitue l'élément central de rites qui représentent le Bouddha lavé, habillé, et nourri.²⁶ La

²⁴ Schopen, 1992: 215 sq.

²⁵ Schopen, 1995: 474; à paraître.

²⁶ Seneviratne, 1978: 41 sq. ; cp. ER 12, p. 280. À noter que la relique elle-même n'est pas touchée ("the DaŌadā is so sacred that it is not possible for anyone to touch it", Seneviratne, 1978: 59). D'après Trainor

dent, dans son reliquaire, sort de son palais à certaines occasions.²⁷ Elle est, ou était, montrée aux dévots lors d'occasions spéciales.²⁸ Cet accès à la relique pourrait continuer une tradition locale, si l'on en croit le témoignage d'un texte ceylanais ancien, le Mahāvamsa. Celui-ci rapporte que le roi Duṭṭhagāmaṇī avait placé une relique du Bouddha dans une lance de cérémonie afin qu'elle le protège lors de ses campagnes militaires.²⁹ Si l'on prend ce texte à la lettre, il parle d'une proximité face aux reliques qui le distingue de ce que nous connaissons dans l'Inde classique. Un chercheur moderne rapporte qu'on lui a effectivement montré, à Ceylan, les reliques dans un village rural.³⁰ Il semble aussi que, toujours à Ceylan, la possession de reliques devienne de nos jours un phénomène répandu parmi les laïcs.³¹

En Chine également les sources confirment que l'accès aux reliques n'était pas inhabituel. À Ch'ang-an, par exemple, quatre dents étaient montrées chaque année au public. Le pèlerin Ennin rapporte en avoir vue une et même l'avoir touchée en 841.³² L'exposition d'un os du Bouddha, moins fréquemment montré, fut l'occasion de scènes d'extase.³³ Ennin rapporte également avoir vu, lors de ses voyages en Chine, le crâne d'un saint bouddhiste (Byakushi Buddha, sanscrit *pratyekabuddha*), des os du Bouddha dans une bouteille de lapis-lazuli (p. 235), une dent d'un saint bouddhiste, des reliques du corps du Bouddha (p. 252-53), et avoir vénéré des os du Bouddha qu'un autre moine avait apportés dans ce but (p. 288-89). L'exhumation, exposition publique et transport vers le palais impérial d'une relique du Bouddha (l'os d'un doigt) furent répétés à cinq reprises sous les Tang à partir du septième siècle ; la réaction du public fut parfois passionnée.³⁴ En Chine, au Tibet et au Japon on trouve en outre des momies de moines qui font l'objet de

(1997: 96), la dent se trouvant à Kandy représente un cas spécial, la plupart des reliques se trouvant dans des stūpa. Pour une analyse plus approfondie du traitement des reliques à Ceylan, il faudrait prendre en considération qu'il existe également un système de castes à Ceylan qu'on considère souvent comme une variation du système indien et au sein duquel les degrés de pureté et d'impureté jouent un rôle ; voir Seneviratne, 1978: 9 sq.; Ryan, 1953 (p. 8 : "The most significant factor for an understanding of Sinhalese caste structure is not, as is commonly supposed, that the Sinhalese preserved Buddhism, but that the Sinhalese did not preserve the Brahmin" ; p. 17: "There is ... some doubt as to whether the Sinhalese have ever known the plethora of cultural differences, injunctions, tabus, and discriminations which have been the most sensational parts of the Hindu social organization") ; Gombrich, 1971/1991: 345 sq. (p. 345-46 : "The Sinhalese caste system is historically and conceptually related to the Indian ; but there are fewer castes, and there is less scope for ritual pollution through the violation of caste tabus than in India.")

²⁷ Tambiah, 1984: 74; Seneviratne, 1963. Cette dent a beaucoup voyagé, également en période historique ; voir Strong, 2004: ch. 7.

²⁸ Hocart, 1931: 1.

²⁹ Greenwald, 1978; Trainor, 1997: 110 sq. Cp. Bretfeld, 2001: 109 sq., 126.

³⁰ Gombrich, 1971/1991: 126

³¹ Trainor, 1997: 196.

³² Reischauer, 1955: 301. Cp. Strong & Strong, 1995.

³³ Ch'en, 1964: 279 sq.; 1973: 267 sq.; Dubs, 1946; cp. ER 12, p. 281.

³⁴ Chen, 2002: 43 sq., 98 sq.

vénération.³⁵ En Asie du sud-est il était et est toujours coutumier de pouvoir contempler des reliques directement.³⁶

2.3 Les témoignages de pèlerins chinois bouddhistes en Inde confirment en général le contraste qui distingue les parties du sous-continent teintées par le brahmanisme d'autres régions bouddhiques. Faxian entre le sous-continent par le nord-ouest vers l'an 400 et y passe ensuite une quinzaine d'année en voyageant, pour enfin visiter Ceylan. Il rapporte la manipulation de reliques physiques du Bouddha comme ayant lieu dans le nord-ouest extrême (Nagarahāra, l'actuel Jalalabad,³⁷ Afghanistan) et à Ceylan, mais non pas dans les parties centrales du sous-continent.³⁸ L'autre grand voyageur dans l'Inde bouddhique, Xuanzang, mentionne toute une série de reliques du Bouddha, la plupart d'entre elles cachées à l'intérieur de stūpa. Par contre, la plupart des reliques qu'il a pu voir, ou que, d'après lui, on avait l'habitude de montrer au public, se trouvent dans le pays de Baktra (Bactriane), et dans un monastère au sud-est de Bāmiyāna (Afghanistan).³⁹ L'absence du brahmanisme dans la Bactriane de l'époque est bien connue,⁴⁰ et sa faiblesse dans les régions avoisinantes, particulièrement au Gandhāra, semble probable.⁴¹ Pour le milieu du

³⁵ Demiéville, 1965; Sharf, 1992; Faure, 1991: 148 sq.

³⁶ Barthes, 1952; Strong, à paraître.

³⁷ Cunningham, 1871: 37 sq.

³⁸ Li, 2002: 171 sq.; 206 sq.; Legge, 1886: 36 sq.; 105 sq.; Demiéville, 1937: 204. Cp. Wang, 1984: 243.

³⁹ Li, 1996: 33, 38 sq. A noter que l'inscription de Senavarma, qui date du milieu du premier siècle de notre ère et appartient à la région frontalière située entre le Pakistan et l'Afghanistan, semble dire que ce roi avait fait distribuer une relique du Bouddha (Hinüber, 2003: 21 : "Senavarma ... hat ... die (Reliquie?) weithin verteilen ... lassen" (*vivula vestario ... karita / vipulā vaistārikā ... kāritā*)). Behrendt (2004: 30-31) attire l'attention sur l'existence de *direct-access relic shrines* et *direct-access main stūpas* dans la région de Gandhāra.

⁴⁰ Voir, p. ex., Staviskij, 1986: 195 sq.

⁴¹ Pour une carte du Gandhāra, voir HBI carte 4. Il est peut-être significatif dans ce contexte qu'un passage de l'Assalāyana Sutta du Majjhima Nikāya (MN II p. 149) maintient que le système des quatre varṇa n'existe pas parmi les Yona et les Kamboja. (Les Kamboja — d'après Benveniste, 1958: 45-48 — étaient des iraniens de religion mazdéenne, à qui s'adressait l'inscription araméenne d'Asōka à Qandahār. Au sujet de leur nom Witzel, à paraître, propose la spéculation suivante : "This name may have been the title of the Persian crown prince, from where we perhaps get the name of Cambyses (Old Pers. Kambaujiya)." Cette spéculation avait déjà été lancée par Charpentier et critiquée par La Vallée Poussin ; voir Karttunen, 1989: 145.) La Manusmṛti (10.43-44) mentionne les Yavana et les Kamboja ou Kāmbōja — avec les Dravida, les Śaka, les chinois et d'autres — comme étant des kṣatriya graduellement déchus au rang de śūdra faute d'observer la Loi brāhmanique (Filliozat, 1981: 116 n. 40). Une inscription d'Asōka constate que les deux classes des brahmanes et des śramaṇa n'existent pas parmi les Yona; Hultzsch, 1925: Rock Edict XIII, Kalsi version, pp. 44-47 (tr. Hultzsch : "There is no country where these (two) classes, (viz.) the Brāhmaṇas and the Śramaṇas, do not exist, except among the Yōnas"); Parasher, 1991: 238. La nature de la crainte des brahmanes pour les Grecs s'exprime dans le Yuga Purāṇa (HBI p. 411; strophes 47, 49-50, 55 dans l'édition de Mitchiner, 1986/2002: xvii-xix) : "Ayant conquis Sāketa [Ayodhyā], les Pañcāla [Doāb] et Mathurā, les Yavana méchants et vaillants atteindront Kusumadhvaja [Pāṭaliputra]. ... A la fin du yuga, il y aura des Anāryens dépourvus de religion ; Brāhmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya et Śūdra seront des hommes inférieurs, empruntant les mêmes vêtements et les mêmes pratiques. ... Des Śūdra interpellent les brāhmanes par ī Bho! M, et les brāhmanes les salueront du mot ī Ārya M." Cp. Mitchiner, 1990.

Il est surprenant que Xuanzang semble inclure Nagarahāra et Gandhāra dans ce qu'il appelle Indu ou encore le pays des brahmanes en donnant pour raison que les brahmanes — ceux qui étudient les quatre

troisième siècle avant notre ère, Émile Benveniste (1958: 44) conclut — sur la base de son analyse de deux inscriptions araméennes — que le mazdéisme prévalait dans la région entre Qandahār et Taxila. La faiblesse du brahmanisme védique dans ces régions est par ailleurs confirmée par les textes brahmaniques eux-mêmes. Plusieurs d'entre eux (*Mahābhāṣya* de Patañjali sous P. 2.4.10, vol. I p. 475; sous P. 6.3.109, vol. III p. 174, cp. Deshpande, 1993: 96 sq.; *Baudhāyana Dharmasūtra* 1.2.9-17; *Vasiṣṭha Dharmasūtra* 1.8-16) délimitent ce qu'ils appellent le domaine des Ārya (*āryāvarta*). La limite occidentale y est indiquée par une expression obscure, qu'on traduit souvent par “l'endroit où disparaît la Sarasvatī”,⁴² endroit qui se situe dans le désert (Thar) qui sépare l'Inde et le Pakistan actuels. Patañjali, l'auteur du grand commentaire de grammaire (*Mahābhāṣya*) qui, lui aussi, donne cette délimitation du domaine des Ārya, ajoute une remarque qui nous permet de situer sa limite occidentale de manière plus compréhensible. Composant son texte au milieu du deuxième siècle avant notre ère ou peu après, il spécifie — au sein d'une discussion grammaticale technique qui ne peut pas nous retenir — que les Śaka et les Yavana habitent à l'extérieur de ce domaine.⁴³ Comme les Yavana de Patañjali sont les Indo-Grecs, le fait qu'on les mentionne confirme que la limite occidentale du brahmanisme à l'époque de cet auteur se situait peut-être quelque part à proximité de la frontière actuelle entre l'Inde et le Pakistan, excluant le Gandhāra et, bien entendu, la Bactriane du domaine visé par Patañjali.⁴⁴

Vedas, etc. — y sont les plus nobles ; cf. Li, 1996: 49 sq. Watters (1904-05: 180) fait à ce propos l'observation suivante : “Our pilgrim has now reached the territory which he, like others before and after him, calls India. But it is important to remember that the countries which he describes from Lan-p'ō to Rajpur both inclusive [i.e., Lampā, Nagarahāra, Gandhāra, Udyāna, Balūra, Takṣaśilā, Siṃhapura, Uraśā, Kaśmīra, Parnotsa, Rājapura ; JB] were not regarded by the people of India proper as forming part of their territory. It was only by foreigners that these districts were included under the general name *India*. To the inhabitants of India proper the countries in question were ‘border lands’ inhabited by barbarians. This was a fact known to Yuan-chuang ...”

Vincent Eltschinger attire mon attention sur un passage du Rājatarāṅgiṇī de Kalhaṇa (I. 307) qui caractérise les brahmanes du Gandhāra (*gāndhārabrahmaṇāh*) comme étant les plus bas des deux fois nés (*dvijādhamāh*); cp. Mohan, 1981: 213; Witzel, 1985: 54; 1994: 252, 259. Song Yun dit au sujet du Gandhāra (comme cité par Witzel, 1994: 251) : “all the inhabitants are Brahmins who respect Buddhist teaching and enjoy reading sūtras”; Witzel estime que cette affirmation pourrait trahir le parti pris de Song Yun en faveur du bouddhisme.

⁴² P. ex., Olivelle, 2000: 199 (traduction de *Baudhāyana Dharmasūtra* 1.2.9). Pour une discussion de l'obscur lecture *prāg ādarśāt*, voir Olivelle, 2000: 571, note 2.9.

⁴³ La Vallée Poussin (1930: 202) “voit mal que les Śakas, en 170 ou en 150 avant notre ère, aient pris une importance assez grande pour que cet exemple soit possible, pour qu'ils soient dès lors intimement associés, dans l'estime des brāhmanes, aux Yavanas”. Frauwallner (1960: 108-111 (300-303)) reprend l'argument de La Vallée Poussin et ajoute que Patañjali n'avait aucune raison de mentionner, à côté de peuples éloignés mais indiens, un peuple non-indien, à savoir les Śaka. Il semble pourtant peu probable que la seule mention de ce peuple nous permette d'avancer la date de Patañjali; cp. Cardona, 1976: 265 sq. Witzel (2003: 95) parle en outre d'une invasion des Śaka dans le sud de l'Afghanistan en 140 avant l'ère. En ce qui concerne l'argument de Frauwallner, il ne va pas de soi que pour un habitant du “domaine des Ārya” à l'époque l'opposition ‘indien’ / ‘non-indien’ ait eu le moindre sens.

⁴⁴ En ce qui concerne la limite orientale du brahmanisme, il est intéressant de signaler qu'une strophe ajoutée à deux versions du Mahāparinirvāṇa Sūtra — peut-être avant le début de notre ère — mentionne la présence d'une dent du Bouddha au Gandhāra, et d'une autre à Kaliṅga, vers l'est extrême de l'Inde; voir Bateau, 1971: 331 sq.

Cette conclusion est renforcée par d'autres textes. Déjà le *Śatapatha Brāhmaṇa* (9.3.1.24) s'exprime de façon très négative au sujet des habitants du domaine des sept fleuves qui coulent vers l'ouest, c'est-à-dire le Pañjāb.⁴⁵ Le *Baudhāyana Śrautasūtra* énumère les noms de plusieurs tribus qu'un bon brahmane ne doit pas visiter, parmi eux les Āraṭṭa et les Gāndhāra dans le nord-ouest.⁴⁶ L'habitation exacte des Āraṭṭa reste inconnue, celle des Gāndhāra par contre est évidemment le Gandhāra, région qui se trouve donc hors du domaine des brahmanes orthodoxes à cette époque.⁴⁷ Il semble effectivement que le brahmanisme védique depuis le temps de Patañjali et peut-être déjà avant lui se soit principalement répandu vers l'est et le sud à partir d'une région qui coïncide largement avec le dit "domaine des Ārya".⁴⁸ Cette impression est confirmée par des recherches récentes concernant les écoles védiques.⁴⁹ Ces écoles ont migré vers l'est et le sud, voire le nord (Cachemire,⁵⁰ Népal), mais ne sont jamais semble-t-il retournées vers le nord-ouest.⁵¹ Plusieurs textes tardifs du Veda connaissent le Gandhāra comme région limitrophe ou éloignée, mais aucune des écoles védiques ne s'y situe.⁵² Les régions du côté ouest du domaine

⁴⁵ Cp. Witzel, 1997: 302.

⁴⁶ BaudhŚS 18.13; cp. Witzel, 1987: 202. Le Kevaddha Sutta du canon bouddhique en pāli (DN I p. 213) parle d'une science dite de Gandhāra (*gandhārī nāma vijjā*, cp. la *gāndhārī nāma vidyā* de Abhidh-k-bh(P) p. 424 l. 18, sous strophe 7.47), permettant à son détenteur de se multiplier et autres choses.

⁴⁷ Brucker (1980: 147) observe : "mit Gandhāra [begegnung uns] ein Land, das sicher schon sehr früh Kontakt mit den in Nordindien eindringenden Indern hatte. Um so erstaunlicher ist es, dass dieses Gebiet, das am Oberlauf von Sindhu und Vitasta zu lokalisieren ist, selbst in der Sūtrazeit noch nicht in die arische Siedlungsgemeinschaft inkorporiert war." Le "noch nicht" de Brucker suggère que cet auteur est de l'avis que le Gandhāra a ensuite été incorporé dans le domaine de colonisation aryen; il n'en donne cependant aucune preuve.

Witzel (1989: 235) attire l'attention sur un passage du Baudhāyana Śrautasūtra (18.44) qui confirme le statut séparé du Gandhāra et du pays des Ā/Araṭṭa; il traduit ce passage de la manière suivante : "Ayu went eastward. His (people) are the Kuru-Pañcāla and the Kāśī-Videha. This is the Āyava migration. (His other people) stayed at home in the West. His people are the Gāndhāri, Parśu and Araṭṭa. This is the Amāvasava (group)." Cardona et Jain (2003: 33 sq.) n'acceptent pas cette traduction et proposent : "Āyu went eastward. Of him there are these : the Kuru-Pañcālas, the Kāśī-Videhas. This is the going forth of Āyu. Amāvasu (went) westward. Of him there are these : the Gāndhāris, the Sparśa, and the Arāṭṭas. This is the (going forth) of Amāvasu."

⁴⁸ Bodewitz (2002: 222) parle du "Veda Belt".

⁴⁹ Voir, p. ex., Witzel, 1981 & 1982; 1985; 1987. Witzel (1990: 31) résume ainsi le résultat de ses études antérieures au sujet des dialectes védiques anciens : "These post-Ṛgvedic dialects can first be noticed in Kurukṣetra and its surroundings and later on in all of Northern India, from the Beas in E. Panjab to the borders of Bengal." Cp. Witzel, 1985: 45 : "Für eine Beurteilung der Verbreitung des Einflusses von vedischen Brahmanen im Mittelalter ist zunächst von Bedeutung, dass sich hier eine ursprünglich auf das zentrale (und dann auch östliche und südwestliche) Nordindien begrenzte Tradition zu einem unbekanntem Zeitpunkt (jedenfalls vor der Mitte des 1. Jtd.n.Chr.) nach Osten und vor allem über den Vindhya hinweg nach Südindien ausgebreitet hat." Également Witzel, 1989: 103 n. 12.

⁵⁰ Sur l'immigration de brahmanes au Cachemire, au début à partir du centre de l'Āryadeśa de Manu, voir Witzel, 1994: spéc. p. 259 sq.

⁵¹ Witzel (1981: 116 n. 25) se demande s'il y a eu des 'missionnaires' des protagonistes védiques qui ont fait le déplacement vers le nord-ouest pour y répandre des idées sur le rituel; cette supposition reste pourtant sans preuve.

⁵² Le Yajurveda-Vṛkṣa mentionne plusieurs écoles qui se trouveraient *yavanadeśe*. Witzel (1982: 192), qui fournit cette information, rappelle que les dates de composition des versions de ce texte restent inconnues. Il

des brahmanes védiques sont peuplées par les méprisés *Bāhika*,⁵³ lit. les gens de dehors. Ce terme *bāhika* est par ailleurs souvent confondu avec *bāhlika* ou *bālhika*,⁵⁴ qui désigne les habitants de la Bactriane. Les habitants du Gandhāra sont décrits dans le *Mahābhārata* comme étant en dehors du système des varṇa, comme des pêcheurs.⁵⁵

Il est également significatif que les récits occidentaux distinguent nettement entre les régions s'étendant vers l'est de l'Indus et celles s'étendant vers l'ouest. C'est ainsi que *L'Inde* de Arrien contient la remarque suivante : “Le territoire qui s'étend vers l'est à partir de l'Indus, je l'appellerai l'Inde, et ses habitants, les Indiens.” Quant aux peuples qui habitent les régions à partir de l'autre rive de ce fleuve, ce texte dit : “Le territoire qui s'étend vers l'ouest depuis le fleuve Indus jusqu'au fleuve Kôphèn est habité par les Astakènes et les Assakènes, deux ethnies indiennes. Mais ces hommes ne sont pas d'aussi grande taille que les Indiens qui demeurent en deçà de l'Indus, et ils n'ont pas le cœur aussi vaillant ni le teint aussi noir que la majorité des Indiens.”⁵⁶ Les descriptions qu'Arrien nous donne des classes indiennes, parmi elles la classe des sages, dont la seule obligation est d'offrir des sacrifices aux dieux au nom de la communauté (Charvet, 2002: 49), ne concernent donc que les régions qui s'étendent vers l'est de l'Indus, et non pas le Gandhāra, et certainement pas la Bactriane.⁵⁷

En ce qui concerne l'histoire de l'art du Gandhāra, Mario Bussagli (1984/1996: 457) dit, après une analyse de plusieurs objets d'art : “Tout ceci nous parle d'une pensée

suggère qu'il pourrait s'agir du Pañjāb grec, ou des régions du Sind, plus tard également du Pañjāb, occupées de bonne heure par les musulmans.

⁵³ Witzel, 1987: 202 n. 100 considère *Bāhika* comme une sorte de sobriquet, les vrais noms étant *Ārāṭṭa* et *Madra*. Voir également Witzel, 1989: 128, avec notes 66 et 67.

⁵⁴ MW p. 730 s.v. *bāhika*.

⁵⁵ P. ex., Mhbh 12.65.13 ff.; 200.40-41.

⁵⁶ Charvet, 2002: 31, 33; cp. Wirth & Hinüber, 1985: 614 sq.

⁵⁷ Cf. Thapliyal, 1979: 4 : “during the greater part of the centuries immediately preceding the Christian era the Indus appears to be the substantial western boundary of India.” La raison de cette faible présence du brahmanisme dans la région même où avaient été composés ses textes les plus sacrés reste obscure. Un lien avec son appartenance politique à l'empire achéménide durant plusieurs siècles, suivie d'une domination grecque et ensuite ‘barbare’ jusqu'au quatrième siècle de notre ère ne peut être exclu. (Cp. Fussman, 2003: 811 : “on sait que les hymnes du Rig-Veda furent fixés au Panjab, depuis longtemps terre impure pour les hindous car peuplée de siècle en siècle par de nouvelles vagues de migrants non hindous venus du nord.”) Sur la “politique religieuse” de Darius Ier, voir Pirart, 2002. La menace que ces étrangers posaient pour le système des varṇa trouve son expression dans plusieurs passages purāniques; voir Parasher, 1991: 240 ff., ainsi que le passage du Yuga Purāna cité plus haut, note 42. González-Reimann (2002: 99) attire l'attention sur le fait que certains passages du *Mahābhārata* assimilent les souverains étrangers à la fin du monde. Il semble bien que la période Kali dépeinte dans les Purāna — période qui se caractérise premièrement par son manque de respect pour les brahmanes — correspond à cette même époque, voire la même région de l'Inde; cp. Hazra, 1940: 208 sq.

Il est également intéressant que l'archéologue Jonathan Mark Kenoyer — dans une communication (“New perspectives on the Mauryan and Kushana period”) qui était prévue pour le congrès “Between the Empires” tenu à Austin (Texas) en avril 2003 — plaide en faveur d'une présence d'éléments indigènes dans la vallée de l'Indus indépendants des Achéménides de l'ouest et du bassin gangétique de l'est, jusqu'à une époque postérieure aux Mauryas.

religieuse en ébullition qui se développe en termes plus iraniens qu'indiens et qui ... confère des notations, que je définirais comme irano-centrasiatiques, à la religion intégrée par le langage gandharien, qu'elle soit bouddhique, sivaïte ou autre.”

La faiblesse, voire l'absence, de la tradition védique dans l'extrême nord-ouest du sous-continent, en combinaison avec la forte présence du bouddhisme, est sans doute un facteur qui nous permet de comprendre la présence et l'accessibilité de reliques bouddhiques dans ces régions. Dans le reste de l'Inde cette accessibilité était beaucoup plus réduite, et la vénération des reliques eut tendance à laisser la place à d'autres cultes. Il reste cependant des traces de ce culte des reliques dans les récits, inscriptions et représentations anciennes (van Kooij, 1990).⁵⁸ Xuanzang, au septième siècle de notre ère, nous rapporte quelques cas où l'on montrait au public des reliques du Bouddha dans les parties centrales de l'Inde. C'est ainsi que, dans la ville de Kanyākubja, capitale du roi Harṣavardhana, on exhibait une dent du Bouddha. Et dans le monastère Mahābodhi, construit par un ancien roi du Ceylan, non loin de l'arbre sous lequel le Bouddha avait atteint l'illumination, on montrait des reliques ayant la forme d'os et de chair.⁵⁹ Il est séduisant de penser que le lien d'un côté avec le puissant roi bouddhiste Harṣavardhana et de l'autre avec l'influence ceylanaise explique le culte ouvert des reliques dans une ambiance qui semble avoir de plus en plus de réserve par rapport à cette pratique.

2.4 Il est important de ne pas exagérer l'accès public aux reliques dans les pays bouddhiques autres que l'Inde. John Strong (à paraître) souligne à juste titre que leur accès y est moins ouvert que dans le christianisme occidental.⁶⁰ Cela ne change pourtant rien au fait qu'un contraste remarquable existe à cet égard entre le bouddhisme indien (dans les régions de forte présence brahmanique) et le bouddhisme ailleurs. Les reliques bouddhiques en Inde, à ce qu'il semble, restent le plus souvent couvertes et cachées. On peut ajouter à cela la tendance indéniable du bouddhisme indien à éclipser l'attention portée aux restes du cadavre du Bouddha (ou d'autres saints), ou même à son corps vivant, au profit de symboles qui les représentent. Nous en regarderons quelques exemples dans un instant.

⁵⁸ Dans l'opinion de Schopen (1985: 26 sq.) un passage du Mūlasarvāstivāda Vinaya préserve le souvenir d'un temps où les reliques étaient objets de vénération directe, sans l'intermédiaire de stūpa. Strong (à paraître a: 61) plaide pour une interprétation plus mitigée de ce passage : à la fin de l'histoire concernée c'est un stūpa qui est créé.

⁵⁹ Li, 1996: 150, 258.

⁶⁰ Strong (2004: 10 sq.) attire également l'attention sur le fait que dans plusieurs pays bouddhiques ce ne sont pas les véritables os qui constituent les reliques, mais plutôt des perles, de taille et couleur variées, qu'on trouve dans les cendres du feu crématoire ou ailleurs. Strong évoque la possibilité que ces perles puissent être une réponse aux craintes de pollution dans les civilisations qui considèrent tout contact avec un cadavre comme étant impur; il ne donne pourtant aucun exemple du culte de ces perles de l'Inde continentale, ce qui suggère que cette réponse n'y a pas été adoptée.

Les historiens de l'art savent depuis bien longtemps que l'on ne trouve pas d'images du Bouddha dans l'art bouddhique ancien, quoique celui-ci contienne beaucoup d'images d'autres figures humaines et divines. C'est ce qu'on appelle, à tort ou à raison, l'aniconisme de l'art ancien bouddhique. Les bas-reliefs de plusieurs stūpa anciens (Bhārhut, Sāñcī, Amarāvati) dépeignent des scènes de la vie du Bouddha (avant et après son éveil), parmi lesquelles sa naissance, son éveil, sa première prédication et sa mort occupent des positions centrales. Dans toutes ces scènes, qui sont riches en personnages variés et multiples, le Bouddha est absent. On y trouve, d'autre part, des objets qui permettent d'identifier les scènes : l'arbre sous lequel l'éveil a eu lieu pour les scènes qui dépeignent cet événement ; la roue pour les scènes qui représentent “la mise en branle de la roue de l'enseignement”, c'est-à-dire, la première prédication ; le stūpa pour les scènes qui concernent la disparition du Bouddha. D'autres signes, notamment les empreintes des pieds du Bouddha ainsi que son ‘chemin de promenade’ (*caṅkrama*), sont présents dans d'autres scènes. L'explication correcte de ce soi-disant aniconisme reste un sujet débattu parmi les historiens de l'art, sujet qu'on ne pourra aborder ici.⁶¹ Il est pourtant indéniable que les artistes bouddhiques ont préféré, jusqu'à quelques quatre siècles après son départ, ne pas attirer l'attention sur le corps du Bouddha, même là où la représentation de scènes de sa vie les invitait à le faire.⁶²

2.5 La même tendance se manifeste aussi autrement. Alfred Foucher (1905: 52-62) — mentionnant dans ce contexte les noms de Burnouf et de Guillaume de Humboldt, qui avaient exprimé des idées semblables avant lui — a signalé que la vénération religieuse des bouddhistes, d'abord centrée sur les reliques, s'est transférée sur le stūpa. La destination originale du stūpa, censée avoir été purement fonctionnelle, fut lentement oubliée par les bouddhistes ordinaires, pour céder la place à une évaluation religieuse de la construction elle-même. André Bareau l'exprime de la façon suivante (1962: 269) : “la participation du stūpa au caractère sacré des reliques et de la personne du Bouddha ou du saint tend à personnaliser le monument. ... Dès avant notre ère, donc, le stūpa est plus que le symbole du Bouddha, c'est le Buddha lui-même ...”. Une fois de plus, l'explication de Foucher gagne en intérêt, et en plausibilité, si l'on prend en considération le rejet ambiant et croissant de tout objet connecté avec la mort et avec des cadavres. Ce rejet touchait tous les bouddhistes

⁶¹ Cf. van Kooij, 1999. Sur les empreintes des pieds en particulier, voir Brown, 1990; Bakker, 1991: 25 sq.

⁶² L'hypothèse de John C. Huntington (1985) et Susan L. Huntington (1985: 70 sq.) d'après laquelle on a commencé à produire des images du Bouddha moins d'une génération après sa mort est contestée par Linrothe (1993) et Krishan (1996: 20-22); voir également Schopen, 1988-89: 251. Il est peut-être significatif que peu de témoignages du soi-disant aniconisme bouddhique semblent appartenir au Gandhāra, et que cette région ait été parmi les premières (peut-être la première) d'où des images du Bouddha nous soient parvenues.

indiens, y compris les moines et les nonnes. Vu ainsi, le transfert de la vénération des reliques vers le stūpa n'était pas une simple erreur, un oubli du vrai rôle du stūpa, mais un processus conscient ou inconscient qui avait le soutien de tous, laïcs aussi bien que monacaux. Les règles qui prescrivent la construction du premier stūpa partent, bien entendu, d'une situation sans stūpa, mais il pourrait s'agir d'une situation imaginaire sans correspondance dans la réalité.⁶³ En dépit des remarques précédentes, la question de l'existence d'une période 'pré-stūpa' durant laquelle les fidèles bouddhistes auraient vénéré des reliques qui n'étaient pas encore enchâssées dans un stūpa reste donc hypothétique.

2.6 Il est tout à fait possible qu'une grande partie des bouddhistes laïcs se soient contentés de la vénération des stūpa, sans se poser trop de questions sur sa justification ou sur son lien avec l'enseignement du Bouddha. La vénération des stūpa n'était pourtant pas le domaine exclusif des laïcs. Les données archéologiques montrent que, dès une date ancienne, peut-être même dès le début du culte des stūpa, les moines et les nonnes y participaient activement. On fondait des monastères à côté de stūpa (ou peut-être des stūpa à côté de monastères),⁶⁴ ce qui indique que les monacaux n'étaient pas indifférents à ce culte. Il n'est donc pas étonnant que le besoin de justifications théoriques du transfert de vénération se soit fait sentir parmi ces derniers.

Pour arriver à de telles justifications, la tradition bouddhique elle-même fournit plusieurs éléments utiles. Le Bouddha, d'après cette tradition, a à plusieurs reprises souligné l'importance de son message plutôt que de sa personne. Juste avant de mourir il a dit que, après sa disparition, son enseignement servirait de maître à ses fidèles.⁶⁵ Cet enseignement est, ou comprend, ce qu'on appelle le *dharmā* en sanscrit, *dhamma* en pali, et qu'on traduit parfois par 'l'enseignement', pour le distinguer de l'autre volet principal de l'enseignement du Bouddha, à savoir les règles de la discipline monastique (*vinaya*). Le Bouddha s'identifie même avec son enseignement dans des remarques du type : "Celui qui voit l'enseignement me voit ; et qui me voit voit l'enseignement" (en pali : *yo dhammaṃ passati so maṃ passati, yo maṃ passati so dhammaṃ passati*).⁶⁶ Il n'est pas surprenant qu'on trouve déjà dans les textes canoniques en pali l'adjectif *dhammakāya* (sanskrit : *dharmakāya*) qui signifie : "celui dont le corps est le *dharmā*", c'est-à-dire, celui dont le corps est

⁶³ Schopen, 1994: 52 sq. On doit distinguer les reliques du Bouddha ou d'autres saints qui font l'objet de vénération (dans leurs stūpa), des restes d'autres morts placés proche d'un tel stūpa, parfois dans des stūpa 'votifs' ou 'en miniature', parfois dans des urnes sans stūpa, ou encore dans d'autres conteneurs; voir Schopen, 1994a.

⁶⁴ Certains textes de discipline prescrivent que le stūpa doit être bâti avant le monastère; Bareau, 1962: 234.

⁶⁵ Bareau, 1971: 136 sq.

⁶⁶ SN III p. 120 (Vakkali Sutta)

l'enseignement ; l'adjectif y qualifie le Bouddha.⁶⁷ L'idée qu'on peut en déduire est que le vrai corps du Bouddha, ou celui qui a une véritable importance, n'est pas son corps physique ou ce qui en reste, à savoir les reliques, mais plutôt son enseignement. Cette idée peut s'utiliser pour critiquer le culte des reliques, ou au moins pour en relativiser l'importance, et on trouve effectivement des passages dans les textes anciens qui le font. Cela ne signifie pas forcément qu'on doit abandonner tout culte envers le Bouddha, mais plutôt qu'on doit choisir les objets de vénération avec plus de soin. Au lieu des restes physiques du Bouddha, on doit vénérer son enseignement. Il va sans dire que cette observation se prête à une multitude d'interprétations.

L'enseignement du Bouddha trouve son expression dans les textes canoniques que la communauté bouddhique a préservés à travers les siècles, d'abord sous forme orale, ensuite également sous forme écrite. Les textes oraux se prêtent mal à la vénération, mais sous formes écrites ils constituent des objets autour desquels un culte est possible. Plusieurs sources soulignent effectivement le caractère supérieur de ces textes canoniques par rapport aux reliques, et spécifient qu'ils constituent des objets dignes de vénération.⁶⁸ Ces sources ne précisent pas comment les textes étaient vénérés. On peut s'imaginer que des textes écrits remplaçaient les reliques à l'intérieur de stūpa. La recherche archéologique confirme l'existence de stūpa contenant des textes canoniques, partiels ou complets, à la place des reliques ou à leur côté.⁶⁹ Ces manuscrits s'appelaient parfois *dharmasārīra* "reliques sous forme de l'enseignement", ce qui montre qu'on les considérait comme des reliques plutôt que comme des substituts de reliques.⁷⁰

2.7 Les manuscrits ne sont pas les seuls objets qu'on peut vénérer comme constituant l'enseignement du Bouddha. Strictement parlant, ils ne sont pas l'enseignement du Bouddha, mais ils le représentent. Il est vrai qu'ils le représentent d'une manière assez directe, parce qu'ils donnent accès à la parole du Bouddha pour ceux qui savent lire. Mais il est possible de choisir d'autres représentations. C'est ce que certains bouddhistes ont effectivement fait. Quelques textes ont survécu qui montrent que certains bouddhistes considéraient les stūpa eux-mêmes comme représentant l'enseignement du Bouddha. Les bouddhistes avaient résumé ce qui constituait pour eux l'essence des sermons du Bouddha dans une liste de notions, sept groupes qui forment ensemble les trente-sept '*dharmā* qui

⁶⁷ DN III p. 84; d'après Meisig, 1988: 100 sq. les parallèles chinois ne contiennent pas cette expression.

⁶⁸ Voir, p. ex., Harrison, 1992: 47-48; Schopen, 1975.

⁶⁹ Voir, p. ex., Salomon, 1999: 59 sq.; Hinüber, 1983: 48; Kottkamp, 1992: 283 sq.; Lévi, 1932a: 14 sq.

⁷⁰ Foucher, 1905: 60.

mènent à l'éveil' (*bodhipakṣyāḥ / bodhipākṣikāḥ dharmāḥ*).⁷¹ Les théoriciens du stūpa ajoutent encore plusieurs groupes à cette liste, et maintiennent que chaque groupe correspond à une partie identifiable du stūpa.⁷² Le stūpa représente ainsi à travers toutes ses parties l'enseignement du Bouddha.

Il existe une autre division de l'enseignement, ou plutôt de la parole du Bouddha, en 84'000 articles de la Loi (*dharmaskandha* ; voir HBI p. 162 sq.). Cette division est moins répandue que la précédente, mais ce qui attire l'attention est que le nombre 84'000 est aussi le nombre de reliques du Bouddha rassemblées, d'après la légende, par l'empereur Aśoka et enchâssées par lui séparément, chacune dans un stūpa. L'idée qui est à la base de cette action légendaire est clairement l'homologie, voire l'identité, du corps du Bouddha avec la totalité de son enseignement. Cette idée trouve expression dans certains textes anciens.⁷³

Peut-être, sous l'influence de l'omniprésente pratique de vénération adressée aux stūpa, les bouddhistes restèrent-ils hantés par des questions concernant le corps du Bouddha. Comment, par exemple, interpréter la confession de foi traditionnelle d'après laquelle le fidèle prend refuge dans le Bouddha, dans l'enseignement (*dharma*), et dans la communauté (*saṅgha*) ? Le Bouddha s'étant éteint, quelle est la nature exacte du premier refuge ? L'*Abhidharmakośa Bhāṣya*, texte du quatrième ou cinquième siècle de notre ère, prend soin d'exclure la possibilité qu'il s'agisse du corps physique du Bouddha. Ce corps "n'a pas subi de modification par l'acquisition de la qualité de Bouddha. Donc on ne prend pas refuge dans le corps matériel du Buddha qui est, en fait, le corps matériel du bodhisattva (c'est-à-dire, du Bouddha avant son éveil, JB)."⁷⁴ Le texte ajoute que le premier refuge consiste plutôt en les éléments (*dharma*) distinctifs qui font un Bouddha.⁷⁵ D'autres textes parlent des qualités de concentration, sagesse, libération, connaissance et vision de la libération comme ce qui reste à côté des reliques (ou comme vivifiant celles-ci) après la disparition d'un sage.⁷⁶

2.8 Le terme *dharmakāya*, que nous avons déjà rencontré en tant qu'adjectif, permet également d'une interprétation comme substantif, signifiant soit 'le corps qui est le *dharma*', soit 'le corps du *dharma*'. Nous avons déjà vu que l'adjectif *dharmakāya* présuppose que

⁷¹ Cp. Gethin, 1992.

⁷² Roth, 1980. Cp. Bénisti, 1960: 89 sq.

⁷³ Strong, 2004: 136 sq.

⁷⁴ *Abhidh-k(VP)* III p. 77, sous *Abhidh-k* 4.32. Le texte cité est une paraphrase élargie plutôt qu'une traduction exacte du sanscrit original.

⁷⁵ Cp. HBI p. 689 sq.

⁷⁶ Schopen, 1994: 47 sq.

l'enseignement constitue le ou un corps du Bouddha, et par conséquent qu'il existe un corps du Bouddha qui est son enseignement, un *dharmakāya*. L'emploi de ce terme comme substantif, en tant que tel, n'implique donc pas forcément l'introduction d'une nouvelle notion. Il peut tout simplement s'agir de l'enseignement (*dharma*), qui est un corps du Bouddha. Le terme fut pourtant interprété différemment par la suite.⁷⁷ Une idée constante dans ces interprétations est que le *dharmakāya* est plus réel que le corps physique du Bouddha. Par exemple, une histoire racontée dans le *Karmavibhaṅgopadeśa*, texte de date incertaine, contraste le destin de deux moines. Le premier arrive à voir le corps physique (*rūpakāya*) du Bouddha, le deuxième son *dharmakāya*. Le Bouddha commente ce fait en disant du premier moine : “[II] a vu ce corps qui m'est venu de mes parents, il ne m'a pas vu.”⁷⁸

Certains auteurs apportent des preuves pour montrer que le corps physique d'un Bouddha ne peut être son corps essentiel. Comment, par exemple, se peut-il que le bodhisattva, comme nous l'enseignent les biographies, ait dû apprendre l'écriture, le calcul, la gravure, les arts et d'autres choses encore, étant donné qu'il avait le souvenir de ses anciennes résidences ? Comment est-il possible que ce même bodhisattva soit allé trouver un enseignement auprès des hérétiques, étant donné qu'il connaissait la doctrine bouddhique depuis longtemps ? Pourquoi le bodhisattva s'est-il livré à la mauvaise pratique de l'ascèse, étant donné qu'il connaissait la voie droite depuis longtemps ? Le docteur Asaṅga qui, au quatrième siècle, énumère dans sa Somme du grand véhicule (*Mahāyānasamgraha*) ces paradoxes et bien d'autres encore en conclut que le corps physique du Bouddha n'est pas son corps essentiel.⁷⁹ Quoique Asaṅga ne parle ni de stūpa ni de reliques, les lecteurs de son traité comprennent bien que la vénération du corps physique du Bouddha, ou de ce qui en reste, ne peut mener à rien. Certains autres textes du Mahāyāna, eux aussi, contiennent des arguments qui visent à dévaluer les reliques, ou à en nier toute valeur.⁸⁰

Il n'est pas utile ici de discuter du sens que certains bouddhistes ont prêté au *dharmakāya*, qui finit par être identifié à l'absolu. Ces développements théoriques ne nous

⁷⁷ Voir Bronkhorst, 2000: 163 sq.

⁷⁸ Lévi, 1932: 160, 174-75; Strong, 1978: 224. Strong (2004: 141) raconte une autre histoire de ce genre, originaire cette fois du Mahāprajñāpāramitā-sāstra; voir Lamotte, 1949-80: II: 634-36.

⁷⁹ Lamotte, 1938/1973: 331 sq.; Griffiths et al., 1989: 252 sq.

⁸⁰ Voir Schopen, 1987: 127; Schopen, 1975: 180 : “it is apparent from the texts cited above that the Mahāyāna of at least these documents is predominantly associated not with the stūpa cult, but with the cult of the book. This association with the cult of the book, in turn, is invariably associated with an unambiguously negative attitude to the stūpa cult.”; également Hiraakawa, 1963: 88 n. 170 (pour les autres bouddhistes). Ulrich Pagel, lors d'une présentation au 13e congrès de l'Association Internationale des Études bouddhiques (“Stūpas and stūpa worship in Mahāyāna Buddhism”), a attiré l'attention sur le fait que beaucoup de textes du Mahāyāna ne sont pas contre la vénération de reliques.

intéressent pas, parce que leur lien avec le culte de reliques et de *stūpa* n'est plus évident.⁸¹ Toujours est-il que l'importance même prêtée au *dharmakāya* implique en contrepartie un statut inférieur pour le corps physique du Bouddha, et donc l'inutilité du culte des reliques.

2.9 On ne peut discuter de l'histoire du *stūpa* et de sa signification sans mentionner que cet objet de vénération subit, plus ou moins à partir du deuxième siècle de notre ère, la compétition d'un nouveau venu, à savoir l'image du Bouddha.⁸² Nous savons que l'art ancien du bouddhisme ne dépeint pas le Bouddha. Cela change, et c'est à partir de la date indiquée que les artistes commencent à en produire des images, apparemment dans le but d'un culte.⁸³ Il semble probable que, dès le début, ces images, pour être utilisées dans un culte, ont été consacrées et animées, comme c'est le cas dans l'hindouisme et dans le bouddhisme indien plus récent, tout comme dans le bouddhisme d'autres pays.⁸⁴ Les images réussissent même à remplacer lentement les *stūpa* et les reliques. Certains indices montrent que ces images, au moins au début, ne représentaient pas l'un des corps abstraits qu'on avait commencé à attribuer au Bouddha, mais tout simplement son corps physique,⁸⁵ ce qui veut dire que les images du Bouddha prennent la place jusque alors occupée par ses reliques. Les images permettent ainsi de vénérer le souvenir du dernier Bouddha, sans se souiller par le culte des reliques. Il est peut-être mieux de dire que l'image elle-même est le Bouddha ; les restes d'une image après sa "mort" sont eux-mêmes des reliques qu'on dépose dans des *stūpa*, comme le confirme l'archéologie.⁸⁶

Des temples ont été bâtis autour de certains de ces images, et les spécialistes affirment que ces temples ne se distinguent plus guère des temples appartenant à d'autres religions indiennes contemporaines qui, eux aussi, sont destinés au culte d'images.⁸⁷ Le culte d'images est attesté dans l'hindouisme bien avant son introduction dans le

⁸¹ Notons pourtant que le culte de reliques a contribué à l'élaboration d'une autre "théorie" bouddhique, celle du *tathāgatagarbha*, d'après Masahiro Shimoda (2002).

⁸² Voir Schopen, 1988-89. Une image du Bouddha peut aussi contenir une relique; voir Gombrich, 1966: 25; Strong, 2004: 20.

⁸³ Kieffer-Pülz, 2000: 351 sq. Cp. Brown, 1990: 98 : "From the beginning of its appearance, the anthropomorphic Buddha image was not that of a human being but clearly that of a god." Bakker (1991: 28) exprime la conjecture suivante : "It seems no coincidence, but a corollary of the evolution of Indian religiosity as a whole, that the cult of Buddha images and the earliest evidence for Viṣṇu's footprints date from about the same period, the first centuries of our era"; malheureusement la logique derrière cette supposition me reste obscure.

⁸⁴ Voir Strickmann, 1996: 175 sq.; Swearer, 1995; Bentor, 1996; Gombrich, 1966 (avec Ruelius, 1978 et Gombrich, 1978); Tambiah, 1984: 230 sq.; Bizot, 1994; Davis, 1997: 33 sq.; Stevenson, 1920: 409 sq.; Colas, 1996: 308 sq.; Schober, 1997; Bühnemann, 1988: 52 sq. Le besoin d'une consécration existe même dans le cas de yantra d'après certains textes; voir Bühnemann, 2003: 38; Brunner, 2003: 173.

⁸⁵ Lancaster, 1974.

⁸⁶ Schopen, 1990: 276 sq.

⁸⁷ Mitra, 1971: 52; Schopen, 1990: 277.

bouddhisme.⁸⁸ Ce développement au sein du bouddhisme pourrait donc bien trahir l'influence de l'hindouisme ambiant.⁸⁹ En suivant l'exemple de l'hindouisme, le bouddhisme s'écarte ainsi toujours plus de ses vieilles coutumes, un fait qui peut s'expliquer au moins partiellement par la prise de conscience de leur aspect polluant.

2.10 Quelques années avant la deuxième guerre mondiale le savant Jean Przyluski (1936: 354) pouvait encore croire que le bouddhisme s'était séparé du brahmanisme pour pouvoir vénérer des reliques que ce dernier considérait comme polluantes : "les cendres du Buddha perdirent ce qu'elles avaient de néfaste et devinrent l'objet d'un culte ... Ces changements peuvent s'exprimer en disant qu'on apprit à vénérer les reliques."⁹⁰ Nos réflexions nous amènent à croire le contraire : Plutôt que d'apprendre à vénérer les reliques, les bouddhistes en Inde ont progressivement oublié de le faire. Le développement ne prend pas comme point de départ une proximité maximale entre bouddhisme et brahmanisme qui s'amoindrit au fur et à mesure, mais un écart maximal au début, suivi d'un rapprochement continu, en tout cas en ce qui concerne les règles de pureté rituelle et la vénération des reliques.

Bibliographie :

- Bakker, Hans (1991): "The footprints of the Lord." *Devotion divine : Bhakti traditions from the regions of India. Studies in honour of Charlotte Vaudeville*. Ed. Diana L. Eck and Françoise Mallison. Groningen: Egbert Forsten; Paris: École Française d'Extrême-Orient. Pp. 19-37.
- Bareau, André (1962): "La construction et le culte des stūpa d'après les Vinayaṭaka." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 50(2), 229-274.
- Bareau, André (1971): *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtraṭaka et les Vinayaṭaka anciens : II. Les derniers mois, le parinirvāṇa et les funérailles*. Tome II. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- Bareau, André (1975): "Les récits canoniques des funérailles du Buddha et leurs anomalies: nouvel essai d'interprétation." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 62, 151-189.
- Barthes, Jean (1952): "Les reliques sacrées à Phnom-Penh (5-11 octobre 1952)." *France-Asie* 8, no. 78: 951-956.
- Behrendt, Kurt A. (2004): *The Buddhist Architecture of Gandhāra*. Leiden - Boston: Brill. (Handbook of Oriental Studies, section two: India, 17.)

⁸⁸ Voir Kreisel, 1986: 14 sq.; Falk, 1994; Einoo, 1996; également Stietenron, 1977. Pour une description détaillée d'une pūjā contemporaine, voir Tachikawa, Hino et Deodhar, 2001; également Bühnemann, 1988. La présence sur les monnaies des Kuṣāna de divinités śivaïtes (parmi des divinités iraniennes et grecques; voir Zeymal, 1997) n'implique pas que ces souverains attribuaient de l'importance à la tradition védique, étant donné que plusieurs sources anciennes soulignent plutôt l'opposition entre le śivaïsme et cette tradition; voir Hazra, 1940: 200 sq.

⁸⁹ D'après Cort, 2002: 68, il est probable que le culte d'images chez les jainas précède celui des bouddhistes.

⁹⁰ Cité Bénisti, 1960: 48.

- Bénisti, Mireille (1960): "Étude sur le stūpa dans l'Inde ancienne." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 50(1), 37-116 + XXX planches.
- Bentor, Yael (1996): *Consecration of Images and Stūpas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism*. Leiden etc.: E. J. Brill. (Brill's Indological Library, 11.)
- Benveniste, Émile (1958): "Les données iraniennes." *Journal Asiatique* 246, 36-48. (Cette contribution fait partie d'un article plus long, "Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka", qui contient encore des contributions par Daniel Schlumberger, Louis Robert, et André Dupont-Sommer, et qui couvre les pages 1-48 du dit tome du *Journal Asiatique*.)
- Bharati, Agehananda (1963): "Pilgrimage in the Indian tradition." *History of Religions* 3, 135-167.
- Bizot, François (1994): "La consécration des statues et le culte des morts." *Recherches nouvelles sur le Cambodge*. Publiées sous la direction de François Bizot. Paris: École Française d'Extrême-Orient. (Études thématiques, 1.) Pp. 101-139.
- Bloch, Maurice, and Jonathan Parry (ed.)(1982): *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Bodewitz, H. W. (2002): "The dark and deep underworld in the Veda." *Journal of the American Oriental Society* 122(2), 213-223.
- Bretfeld, Sven (2001): *Das Singhalesische Nationalepos von König Dutthagāmaṇi Abhaya*. Textkritische Bearbeitung und Übersetzung der Kapitel VII.3-VIII.3 der Rasavāhīni des Vedeha Thera und Vergleich mit den Paralleltextrn Sahassavattuppakaraṇa und Saddharmālaṅkāraya. Berlin: Dietrich Reimer. (Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philosophie, 13.)
- Bronkhorst, Johannes (1998): *The Two Sources of Indian Asceticism*. Deuxième édition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bronkhorst, Johannes (2000): "Die buddhistische Lehre." *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*. Von Heinz Bechert et al. Stuttgart: W. Kohlhammer. (Die Religionen der Menschheit, vol. 24,1.) Pp. 23-212.
- Bronkhorst, Johannes (2003): "Ājīvika doctrine reconsidered." *Essays in Jaina Philosophy and Religion*. Ed. Piotr Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Brown, Robert L. (1990): "God on earth : the walking Buddha in the art of South and Southeast Asia." *Artibus Asiae* 50, 73-107.
- Brucker, Egon (1980): *Die spätvedische Kulturepoche nach den Quellen der Śrauta-, Grhya-, und Dharmasūtras : Der Siedlungsraum*. Wiesbaden: Franz Steiner. (Alt- und Neu-Indische Studien, 22.)
- Brunner, Hélène (2003): "Maṇḍala and yantra in the Siddhānta school of Śaivism : definitions, description and ritual use." = Bühnemann, 2003: 153-177.
- Bühnemann, Gudrun (1988): *Pūjā. A study in smārta ritual*. Vienna. Commission Agents : E. J. Brill, Leiden - Gerold & Co., Vienna - Motilal Banarsidass, Delhi. (Publications of the De Nobili Research Library, 15.)
- Bühnemann, Gudrun (2003): *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*. Leiden - Boston: Brill. (Brill's Indological Library, 18.)
- Burnouf, E. (1876): *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. Deuxième édition, rigoureusement conforme à l'édition originale [de 1844], et précédé d'une notice de Barthélemy Saint-Hilaire. Paris: Maisonneuve.
- Bussagli, Mario (1984/1996): *L'art du Gandhāra*. Traduit de l'italien par Béatrice Arnal. La Pochothèque.
- Caland, W. (1923): *Twee oude Fransche verhandelingen over het Hindoeïsme*, uitgegeven en toegelicht. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XXIII, no. 3.)

- Caland, W. (ed.)(1927): *Vaikhānasasmārtasūtram. The domestic rules of the Vaikhānasa school belonging to the Black Yajurveda*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Caland, W. (tr.)(1929): *Vaikhānasasmārtasūtram. The domestic rules and sacred laws of the Vaikhānasa school belonging to the Black Yajurveda*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Cardona, George (1976): *Pāṇini. A survey of research*. The Hague: Mouton. Réimpression : Motilal Banarsidass, Delhi, 1980.
- Cardona, George, and Dhanesh Jain (2003): "General introduction." In: *The Indo-Aryan Languages*. Ed. George Cardona and Dhanesh Jain. London and New York: Routledge. Pp. 1-45.
- Charvet, Pascal (tr.)(2002): *Arrien : Le Voyage en Inde d'Alexandre le Grand*. Commentaires de Pascal Charvet, Fabrizia Baldissera et Klaus Karttunen. Paris: NiL.
- Chen, Jinhua (2002): "Śarīra and scepter : empress Wu's political use of Buddhist relics." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 25(1-2), 33-150.
- Ch'en, Kenneth K. S. (1964): *Buddhism in China. A historical survey*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ch'en, Kenneth K. S. (1973): *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Colas, Gérard (1996): *Viṣṇu, ses images et ses feux. Les métamorphoses du dieu chez les vaikhānasa*. Paris: Presses de l'École Française d'Extrême Orient. (Monographies, 182.)
- Cort, John E. (2002): "Bhakti in the early Jain tradition : understanding devotional religion in South Asia." *History of Religions* 42, 59-86.
- Cunningham, Alexander (1871): *The Ancient Geography of India, I: The Buddhist period, including the campaigns of Alexander, and the travels of Hwen Thsang*. London. Réimpression : Indological Book House, Varanasi, 1963.
- Dallapiccola, Anna Libera (éd.)(1980): *The Stūpa. Its religious, historical and architectural significance*. Wiesbaden: Franz Steiner. (Beiträge zur Südasiensforschung, Südasiens-Institut, Universität Heidelberg, 55.)
- Davis, Richard H. (1997): *Lives of Indian Images*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Deliège, Robert (1993): *Le système des castes*. Paris: Presses Universitaires de France. (Que sais-je? 2788.)
- Demiéville, Paul (1937): "Butsuge." *Hôbôgirin* 3, 203-205.
- Demiéville, Paul (1965): "Momies d'Extrême-Orient." *Journal des Savants*, Troisième centenaire, Paris, pp. 144-170. Réimpression : Demiéville, 1973: 407-432.
- Demiéville, Paul (1973): *Choix d'études sinologiques*. Leiden: E. J. Brill.
- Deshpande, M. (1993): "The changing notion of śiṣṭa from Patañjali to Bhartrhari." *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 47, 95-115. Réimpression : *Bhartrhari, Philosopher and Grammarian. Proceedings of the First International Conference on Bhartrhari* (University of Poona, January 6-8, 1992). Ed. Saroja Bhate and Johannes Bronkhorst. Delhi: Motilal Banarsidass. 1994. Pp. 95-115.
- Dubs, Homer H. (1946): "Han Yü and the Buddha's relic : an episode in medieval Chinese religion." *The Review of Religion* 11(1), 5-17.
- Dumont, Louis (1966): *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Gallimard.
- Dundas, Paul (2002): *The Jains*. Deuxième édition. London and New York: Routledge.
- Dundas, Paul (à paraître): "A non-imperial religion? Jainism in its 'dark age'." Actes du congrès "Between the Empires : India 400 BCE - 400 CE" tenu au Department of Asian Studies, University of Texas, 11-12 avril 2003.

- Einoo, Shingo (1996): "The formation of the pūjā ceremony." *Studien zur Indologie und Iranistik* 20 (Festschrift Paul Thieme), 73-87.
- Eliade, Mircea (1954): *Le yoga : immortalité et liberté*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Eltschinger, Vincent (2000): *'Caste' et philosophie bouddhique. Continuité de quelques arguments bouddhiques contre le traitement réaliste des dénominations sociales*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 47.)
- Eltschinger, Vincent (2003): *Dharmakīrti sur les Écritures et l'incréation du Veda. Autour de Pramāṇavārttika I.213-268 et Svavṛtti*. Thèse de doctorat, Université de Lausanne.
- Enomoto, Fumio (2002): "The extinction of karman and prāyaścitta." *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori*. Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai (International Buddhist Association). Pp. 235-246.
- Falk, Harry (1994): "Von Götterfiguren und menschlichen Göttern." *Festschrift Klaus Bruhn zur Vollendung des 65. Lebensjahres dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*. Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen. Pp. 313-331.
- Faure, Bernard (1991): *The Rhetoric of Immediacy : A cultural critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Filliozat, Jean (1981): "La valeur des connaissances gréco-romaines sur l'Inde." *Journal des Savants* avril-juin 1981, pp. 97-135.
- Foucher, A. (1905): *Les bas-reliefs gréco-bouddhiques du Gandhāra*. Paris: Ernest Leroux.
- Frauwallner, Erich (1960): "Sprachtheorie und Philosophie im Mahābhāṣya des Patañjali." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 4, 92-118. Réimpression : *Kleine Schriften*, Hrsg. Gerhard Oberhammer und Ernst Steinkellner, Franz Steiner, Wiesbaden 1982, pp. 284-310.
- Fussman, Gérard (1986): "Symbolisms of the Buddhist stūpa." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9(2), 37-53.
- Fussman, Gérard (2003): "Entre fantasmes, science et politique: L'entrée des Āryas en Inde." *Annales (Histoire, Sciences Sociales)* 58(4), 781-813.
- Gethin, R. M. L. (1992): *The Buddhist Path to Awakening : A study of the bodhi-pakkhiyā dhammā*. Leiden etc.: E.J. Brill. (Brill's Indological Library, 7.)
- Gombrich, Richard (1966): "The consecration of a Buddhist image." *Journal of Asian Studies* 26(1), 23-36.
- Gombrich, Richard (1971/1991): *Buddhist Precept and Practice : Traditional Buddhism in the rural highlands of Ceylon*. Originally published in 1971, Oxford University Press, Oxford. Édition révisée: Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.
- Gombrich, Richard (1978): "The Buddha's eye, the evil eye, and Dr. Ruelius." *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries* (Symposien zur Buddhismusforschung, I.) Report on a Symposium in Göttingen. Ed. Heinz Bechert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Pp. 335-338.
- González-Reimann, Luis (2002): *The Mahābhārata and the Yugas. India's great epic poem and the Hindu system of world ages*. New York etc.: Peter Lang. 2002. (Asian Thought and Culture, 51.)
- Greenwald, Alice (1978): "The relic on the spear : historiography and the saga of Duṭthagāmaṇī." *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*. Ed. Bardwell L. Smith. Chambersburg, PA: Anima Books. (non vu)
- Griffiths, Paul J., Noriaki Hakamaya, John P. Keenan, and Paul L. Swanson (1989): *The Realm of Awakening. A translation and study of the tenth chapter of Asaṅga's Mahāyānasāṅgraha*. New York - Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, Paul (1992): "Is the dharma-kāya the real 'phantom body' of the Buddha?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15(1), 44-94.

- Hazra, R. C. (1940): *Studies in the Purānic Records on Hindu Rites and Customs*. The University of Dacca. (Bulletin No. XX.)
- Hinüber, Oskar von (1983): "Die Bedeutung des Handschriftenfundes bei Gilgit." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement V : XXI*. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980 in Berlin: Vorträge. Hrsg. Fritz Steppat. Wiesbaden: Franz Steiner. Pp. 47-66.
- Hinüber, Oskar von (2003): *Beiträge zur Erklärung der Senavarma-Inschrift*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Stuttgart: Franz Steiner. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 2003, Nr. 1.)
- Hirakawa, Akira (1963): "The rise of Mahāyāna Buddhism and its relationship to the worship of stūpas." *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 22, 57-106.
- Hocart, A. M. (1931): *The Temple of the Tooth in Kandy*. London: Luzac. (Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon, vol. IV (ou III?))
- Hulin, Michel (2001): *Shankara et la non-dualité*. Paris: Bayard.
- Hultzsch, E. (1925): *Inscriptions of Aśoka*. Oxford. Réimpression : Indian Book House, Delhi - Varanasi, 1969. (Corpus Inscriptionum Indicarum vol. I.)
- Huntington, John C. (1985): "The origin of the Buddha image : early image traditions and the concept of Buddhadarśanapunya." *Studies in Buddhist Art of South Asia*. Ed. A. K. Narain. New Delhi: Kanak. Pp. 23-58.
- Huntington, Susan L. (1985): *The Art of Ancient India : Buddhist, Hindu, Jain*. With contributions by John C. Huntington. New York & Tokyo: Weatherhill.
- Irwin, John (1979): "The stūpa and the cosmic axis : the archaeological evidence." *South Asian Archaeology 1977*. Vol. 1. Ed. Maurizio Taddei. Naples. (Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Series Minor, VI.) Pp. 799-845.
- Irwin, John (1980): "The axial symbolism of the early stūpa : an exegesis." = Dallapiccola, 1980: 12-38.
- Irwin, John (1984): "The stūpa and the cosmic axis (yūpa-yaṣṭi)." *Ācārya-Vandanā : D. R. Bhandarkar Birth Centenary Volume*. Ed. Samaresh Bandyopadhyay. Calcutta: University of Calcutta. Pp. 249-264.
- Kalhaṇa: *Rājatarāṅginī*. Ed. Vishva Bandhu. Part I. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute. 1963. (W. I. Series, 5.)
- Karttunen, Klaus (1989): *India in Early Greek Literature*. Helsinki: Finnish Oriental Society. (Studia Orientalia, 65.)
- Kieffer-Pülz, Petra (2000): "Die buddhistische Gemeinde." *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*. Von Heinz Bechert et al. Stuttgart: W. Kohlhammer. (Die Religionen der Menschheit, vol. 24,1.) Pp. 281-402.
- Kottkamp, Heino (1992): *Der Stupa als Repräsentation des buddhistischen Heilsweges. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung architektonischer Symbolik*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (Studies in Oriental Religions, 25.)
- Kreisel, Gerd (1986): *Die Śiva-Bildwerke der Mathurā-Kunst. Ein Beitrag zur frühhinduistischen Ikonographie*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden. (Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie, 5.)
- Krishan, Yuvraj (1996): *The Buddha image. Its origin and development*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Lamotte, Étienne (1938/1973): *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*. Tome II : Traduction et commentaire. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste.
- Lamotte, Étienne (1949-80): *Le traité de la grande vertu de sagesse*. 5 tomes. Louvain: Institut Orientaliste.

- Lancaster, Lewis R. (1974): "An early Mahayana sermon about the body of the Buddha and the making of images." *Artibus Asiae* 36, 287-291.
- La Vallée-Poussin (1930): *L'Inde aux temps des Mauryas et des barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-tchi*. Paris: E. de Boccard. (Histoire du Monde, 6.)
- Legge, James (1886): *A Record of Buddhist Kingdoms*. Being an account by the Chinese monk Fâ-hien of his travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in search of the Buddhist books of discipline, translated and annotated. Réimpression: Paragon Books, New York, 1965.
- Lévi, Sylvain (éd., tr.)(1932): *Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa*. Paris: Ernest Leroux.
- Lévi, Sylvain (1932a): "Note sur des manuscrits sanscrits provenant de Bamiyan (Afghanistan), et de Gilgit (Cachemire)." *Journal Asiatique* 220, 1-45.
- Li, Rongxi (1996): *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*. Translated by the Tripitaka-Master Xuanzang under imperial order, composed by Śramaṇa Bianji of the Great Zongchi monastery (Taishō, volume 51, number 2087). Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Li, Rongxi (2002): "The Journey of the Eminent Monk Faxian (Taishō, volume 51, number 2085)." In: *Lives of Great Monks and Nuns*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research. (BDK English Tripitaka 76-III, IV, V, VI, VII.) Pp. 157-214.
- Linrothe, Rob (1993): "Inquiries into the origin of the Buddha image : a review." *East and West* (Rome) 43, 241-256.
- Malamoud, Charles (1982): "Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brâhmanisme." *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Ed. Gherardo Gnoli & Jean-Pierre Vernant. Cambridge etc.: Cambridge University Press; Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. Pp. 441-453.
- Mallison, François (éd.)(2001): *Constructions hagiographiques dans le monde indien. Entre mythe et histoire*. Paris: Librairie Honoré Champion. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, 338.)
- Meisig, Konrad (1988): *Das Sūtra von den vier Ständen. Das Aggañña-Sutta im Licht seiner chinesischen Parallelen*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Meisig, Konrad (1993): "On the archetype of the Ambāṣṭasūtra." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens - Supplementband* (1993), 229-238.
- Michaels, Axel (2003): "Tirtha — Orte der Transzendenz in hinduistischen Texten, Ritualen und Karten." In: *Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung*. Hrsg. Gerhard Oberhammer & Marcus Schmücker. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 706. Band; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 41.) Pp. 349-379.
- Mitchiner, John (1990): "The Yuga Purāna : a footnote." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53(2), 320-322.
- Mitchiner, John E. (1986/2002): *The Yuga Purāna*. Critically edited, with an English translation and a detailed introduction. Deuxième édition, révisée. Kolkata: The Asiatic Society.
- Mitra, Debala (1971): *Buddhist Monuments*. Calcutta: Sahitya Samsad.
- Mohan, Krishna (1981): *Early Medieval History of Kashmir*. New Delhi: Meharchand Lachhmandas.
- Murr, Sylvia (1987): *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*. I : Moeurs et coutumes des indiens (1777), un inédit du Père G.-L. Coeurdoux s.j. dans la version de N.-J. Desvaulx. II : L'indologie du Père Coeurdoux : stratégies, apologétique et scientificité. Paris: Adrien-Maisonneuve. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, 146.)

- Olivelle, Patrick (ed., tr.)(2000): *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Parasher, Aloka (1991): *Mlecchas in Early India. A study in attitudes towards outsiders upto AD 600*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Parry, Jonathan (1982): "Sacrificial death and the necrophagus ascetic." = Bloch and Parry, 1982: 74-110.
- Patil, D. R. (1982): "The origin of memorial stones." = Settar & Sontheimer, 1982: 47-58.
- Pirart, É. (2002): "Le mazdéisme politique de Darius Ier." *Indo-Iranian Journal* 45(2), 121-151.
- Przyluski, Jean (1936): "Le partage des reliques du Buddha." *Mélanges chinois et bouddhiques* 4 (1935-1936), 341-367.
- Reischauer, Edwin O. (tr.)(1955): *Ennin's Diary. The record of a pilgrimage to China in search of the Law*. New York: Ronald Press.
- Reynolds, Frank E. (1981): "Toward a history of religions in South and Southeast Asia : some reflections on the work of Paul Mus." *Religious Studies Review* 7, 228-233.
- Roth, Gustav (1980): "Symbolism of the Buddhist stūpa according to the Tibetan version of the Caitya-vibhāga-vinayodbhāva-sūtra, the Sanskrit treatise Stūpa-lakṣaṇa-kārikā-vivecana, and a corresponding passage in Kuladatta's Kriyāsaṃgraha." = Dallapiccola, 1980: 183-209.
- Ruelius, Hans (1978): "Netrapratīṣṭhāpana : eine singhalesische Zeremonie zur Weihe von Kultbildern." *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries* (Symposien zur Buddhismusforschung, I.) Report on a Symposium in Göttingen. Ed. Heinz Bechert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Pp. 304-334.
- Ryan, Bryce (1953): *Caste in Modern Ceylon : The Sinhalese system in transition*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
- Salomon, Richard (1999): *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra*. The British Library Kharoṣṭhī fragments. Washington: University of Washington Press; London: British Library.
- Schober, Juliane (1997): "In the presence of the Buddha : ritual veneration of the Burmese Mahāmuni image." In : *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Ed. Juliane Schober. Honolulu: University of Hawai'i Press. Pp. 259-288.
- Schopen, Gregory (1975): "The phrase 'sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā : Notes on the cult of the book in Mahāyāna." *Indo-Iranian Journal* 17, 147-181.
- Schopen, Gregory (1985): "Two problems in the history of Indian Buddhism : the layman/monk distinction and the doctrines of the transference of merit." (*Studien zur Indologie und Iranistik* 10, 9-47.) Réimpression améliorée : Schopen, 1997: 23-55.
- Schopen, Gregory (1987): "Burial *ad sanctos* and the physical presence of the Buddha in early Indian Buddhism : a study in the archaeology of religions." (*Religion* 17, 193-225.) Réimpression améliorée : Schopen, 1997: 114-147.
- Schopen, Gregory (1988-89): "On monks, nuns and 'vulgar' practices : the introduction of the image cult into Indian Buddhism." (*Artibus Asiae* 49(1/2), 153-168.) Réimpression améliorée : Schopen, 1997: 238-257.
- Schopen, Gregory (1990): "The Buddha as an owner of property and permanent resident in medieval Indian monasteries." (*Journal of Indian Philosophy* 18, 181-217.) Réimpression améliorée : Schopen, 1997: 258-289.
- Schopen, Gregory (1992): "On avoiding ghosts and social censure. Monastic funerals in the Mūlasarvāstivāda-vinaya." (*Journal of Indian Philosophy* 20, 1-39.) Réimpression améliorée : Schopen, 1997: 204-237.

- Schopen, Gregory (1994): "Ritual rights and bones of contention : more on monastic funerals and relics in the Mūlasarvāstivāda-vinaya." *Journal of Indian Philosophy* 22, 31-80.
- Schopen, Gregory (1994a): "Stūpa and tīrtha : Tibetan mortuary practices and an unrecognized form of burial ad sanctos at Buddhist sites in India." *The Buddhist Forum* III (1991-1993; Papers in honour and appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's contribution to Indological, Buddhist and Tibetan studies). London: School of Oriental and African Studies, University of London. Pp. 273-293.
- Schopen, Gregory (1995): "Deaths, funerals, and the division of property in a monastic code." *Buddhism in Practice*. Ed. Donald S. Lopez. Delhi: Munshiram Manoharlal. Pp. 473-502.
- Schopen, Gregory (1996): "The suppression of nuns and the ritual murder of their special dead in two Buddhist monastic texts." *Journal of Indian Philosophy* 24, 563-592.
- Schopen, Gregory (1997): *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Schopen, Gregory (à paraître): "A well sanitized shroud : asceticism and institutional values in the middle period of Buddhist monasticism." Actes du congrès "Between the Empires: India 400 BCE - 400 CE" tenu au Department of Asian Studies, University of Texas, 11-12 avril 2003.
- Seneviratne, H. L. (1963): "The Āsala Perahāra in Kandy." *Ceylon Journal of Historical and Social Studies* 6, 169-180.
- Seneviratne, H. L. (1978): *Rituals of the Kandyan State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Settar, S., and Gunther D. Sontheimer (ed.)(1982): *Memorial Stones. A study of their origin, significance and variety*. Dharwad: Institute of Indian Art History; Karnatak University; and South Asia Institute, University of Heidelberg, Germany.
- Settar, S., and Ravi K. Korisetar (1982) = Settar & Sontheimer, 1982: 283-297.
- Shah, Umakant Premanand (1955): *Studies in Jaina Art*. Banares: Jaina Cultural Research Society.
- Sharf, Robert H. (1992): "The idolization of enlightenment : on the mummification of Ch'an masters in medieval China." *History of Religions* 32(1), 1-31.
- Shimoda, Masahiro (2002): "Stūpa worship as historical background to tathāgatarbha theory, as suggested by several seemingly irrelevant texts." *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori*. Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai (International Buddhist Association). Pp. 247-258.
- Smith, Vincent A. (1901): *The Jain stūpa and other Antiquities of Mathurā*. Allahabad. (Archaeological Survey of India: New Imperial Series Vol. 20; North-Western Provinces and Oudh. Vol. 5. Muttra Antiquities.) Réimpression : Indological Book House, Varanasi - Delhi, 1969.
- Snellgrove, David L. (éd.)(1978): *The Image of the Buddha*. New Delhi etc.: Vikas / UNESCO.
- Staviskij, B. Ja. (1986): *La Bactriane sous les Kushans : Problèmes d'histoire et de culture*. Édition revue et augmentée. Traduite du russe par P. Bernard, M. Burda, F. Grenet, P. Leriche. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve.
- Steinmann, Ralph Marc (1986): *Guru-Śiṣya-Sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Indien*. Wiesbaden: Franz Steiner. (Beiträge zur Südasiensforschung, Südasiens-Institut, Universität Heidelberg, 109.)
- Steinmann, Ralph M. (1988): "Das Dakṣiṇāmūrtistotra. Übersetzung und Interpretation einer Śrī Śaṅkara zugeschriebenen Preishymne." *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 42(2), 175-210.

- Stevenson, Sinclair (1920): *The Rites of the Twice-Born*. London: Oxford University Press. Réimpression: Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1971.
- Stietencron, Heinrich von (1977): "Orthodox attitudes towards temple service and image worship in ancient India." *Central Asiatic Journal* 21, 126-138.
- Strickmann, Michel (1996): *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*. Gallimard.
- Strong, John S. (1992): *The Legend and Cult of Upagupta. Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Strong, John S. (2004): *Relics of the Buddha*. Princeton University Press.
- Strong, John S. (à paraître): "Buddhist relics in comparative perspective : beyond the parallels." In : Trainor & Germano, à paraître.
- Strong, John S., and Sarah M. Strong (1995): "A tooth relic of the Buddha in Japan : an essay on the Sennyū-ji tradition and a translation of Zeami's Nō play 'Shari'." *Japanese Religions* 20, 1-33.
- Swearer, Donald K. (1995): "Hypostatizing the Buddha : Buddha image consecration in Northern Thailand." *History of Religions* 34, 263-80.
- Tachikawa, Musashi; Hino, Shoun; Deodhar, Lalita (2001): *Pūjā and Saṃskāra*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja (1984): *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge Studies in Social Anthropology, 49.)
- Thapliyal, Uma Prasad (1979): *Foreign Elements in Ancient Indian Society*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Trainor, Kevin (1997): *Relics, Ritual, and Representation in Buddhism. Rematerializing the Sri Lankan Theravāda tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge Studies in Religious Traditions, 10.)
- Trainor, Kevin, and David Germano (ed.) (à paraître): *Buddhist Relic Veneration*.
- Upadhye, A. N. (1982): "Nisidhi — it's meaning." = Settar & Sontheimer, 1982: 45-46.
- Urubshurow, Victoria (1988): "Transformation of religious symbol in Indian Buddhism : reflections on method from a reading of Mus's Barabudur." *Numen* 35, 260-279.
- van Kooij, Karel R. (1990): "Display of the relics in early Buddhist art." *Ancient Ceylon : Journal of the Archaeological Survey Department of Sri Lanka* 7, volume 1 (Papers submitted to the International Seminar - Towards the Second Century of Archaeology in Sri Lanka on 7th-13th July 1990 - Colombo), pp. 125-146.
- van Kooij, Karel R. (1999): "No sign of the Buddha : recent viewpoints on meaning in early Buddhist art." *Asia South and Southeast Asian Art and Archaeology Index*. Volume one. Ed. Karel R. van Kooij et al. London and New York: Kegan Paul. Pp. 27-54.
- Walshe, Maurice (1987): *The Long Discourses of the Buddha*. A translation of the Dīgha Nikāya. Boston: Wisdom Publications.
- Wang, Yi-t'ung (tr.) (1984): *A Record of Buddhist Monasteries in Lo-Yang, by Yang Hsüan-chih*. Princeton: Princeton University Press.
- Watters, Thomas (1904-05): *On Yuan Chwang's Travels in India (A.D. 629-645)*. London: Royal Asiatic Society. Réimpression : Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1973.
- White, David Gordon (1986): "Dakkhina and agnicayana : an extended application of Paul Mus's typology." *History of Religions* 26, 188-213.
- Wirth, Gerhard, und Oskar von Hinüber (1985): *Arrian : Der Alexanderzug, Indische Geschichte*. Griechisch und deutsch, herausgegeben und übersetzt. Munich - Zurich: Artemis. (Sammlung Tusculum.)
- Witzel, Michael (1981 & 1982): "Materialien zu den vedischen Schulen, 1 : Über die Caraka-Śākhā." *Studien zur Indologie und Iranistik* 7, 109-132 & 8/9, 171-240.
- Witzel, Michael (1985): "Regionale und überregionale Faktoren in der Entwicklung vedischer Brahmanengruppen im Mittelalter (Materialien zu den vedischen Schulen,

- 5).” *Regionale Tradition in Südasien*. Hrsg. Hermann Kulke und Dietmar Rothermund. Wiesbaden: Franz Steiner. (Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut, Universität Heidelberg, 104.) Pp. 37-76.
- Witzel, Michael (1987): “On the localisation of Vedic texts and schools (Materials on Vedic Śākhās, 7).” *India and the Ancient World. History, trade and culture before A. D. 650*. Ed. Gilbert Pollet. Leuven: Departement Oriëntalistiek. (Orientalia Lovaniensia, Analecta, 25.) Pp. 173-213.
- Witzel, Michael (1989): “Tracing the Vedic dialects.” *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*. Ed. Colette Caillat. Paris: Édition-Diffusion de Boccard. (Publications de l’Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°, Fascicule 55.) Pp. 97-265.
- Witzel, Michael (1990): “Notes on Vedic dialects (1).” *Zinbun* 25, 31-70.
- Witzel, Michael (1994): “The Brahmins of Kashmir.” In : *A Study of the Nilamata. Aspects of Hinduism in ancient Kashmir*. Ed. Yasuke Ikari. Kyoto: Institute for Research in Humanities, Kyoto University. Pp. 237-294.
- Witzel, Michael (1997): “The development of the Vedic canon and its schools : the social and political milieu.” In : *Inside the Texts, Beyond the Texts : New Approaches to the Study of the Vedas*. Ed. Michael Witzel. Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University; distributed by South Asia Books, Columbia, MO. (Harvard Oriental Series, Opera Minora, 2.) Pp. 257-345.
- Witzel, Michael (2003): *Das alte Indien*. München: C. H. Beck.
- Witzel, Michael (à paraître): “From the Mauryas to the Guptas : Reactions to foreign influences, social and religious change.” Actes du congrès “Between the Empires : India 400 BCE - 400 CE” tenu au Department of Asian Studies, University of Texas, 11-12 avril 2003.
- Zeymal, E. V. (1997): “Visha-Shiva in the Kushan pantheon.” In : *Gandharan Art in Context. East-West exchanges at the crossroads of Asia*. Ed. Raymond Allchin, Bridget Allchin, Neil Kreitman, Elizabeth Errington. New Delhi: Regency Publications. Pp. 245-266.

Abbreviations :

Abhidh-k	Vasubandhu, Abhidharmakośa
Abhidh-k-bh(P)	Vasubandhu, Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. Pradhan, rev. 2nd ed. Aruna Haldar, Patna 1975 (TSWS 8)
Abhidh-k(VP)	Vasubandhu, Abhidharmakośa, traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin, 6 vols., Paris 1923-1931
BaudhŚS	Baudhāyana Śrautasūtra
BORI	Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona
DN	Dīghanikāya, ed. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, 3 vols. 1890-1911 (PTS)
ER	The Encyclopedia of Religion, éd. Mircea Eliade, New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1987, 16 vols.
ERE	Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinburgh
HBI	Étienne Lamotte, Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śāka, Louvain 1958
Hôbôgirin	Hôbôgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, éd. S. Lévi, J. Takakusu, P. Demiéville, Fasc. 1ff., Tôkyô, Paris 1929 ff.
Kane, HistDh	Pandurang Vaman Kane, History of Dharmaśāstra, deuxième édition, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 5 vols., 1968-1977
Mhbh	Mahābhārata, crit. ed. V.S. Sukthankar u.a., Poona 1933-66 (BORI)

MN	Majjhima-Nikāya, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, 3 vols., London 1888-1899 (PTS)
MW	Monier Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1899
PTS	Pali Text Society, London
TSWS	Tibetan Sanskrit Works Series, Patna