

LE BOUDDHISME

Né dans la basse vallée du Gange au ^{ve} siècle avant notre ère¹, le Bouddhisme s'est d'abord propagé rapidement dans l'Inde, puis, dans le reste de l'Asie, depuis les îles de la Sonde jusqu'aux steppes de la Sibérie. Bien qu'il ait ensuite reculé devant l'Islamisme, il semble encore puissant et capable de se renouveler. Dans l'Asie Orientale actuelle, où le sentiment national est peu répandu et où les vieilles civilisations sont en décadence, il est une des forces susceptibles de résister au désordre ou d'organiser le chaos. De même que le Christianisme contribue à maintenir une certaine unité morale en Europe et en Amérique, le sentiment religieux sous le signe du Bouddha et de Mahomet est à peu près le seul lien qui unisse aujourd'hui les peuples asiatiques. Au-dessus des rivalités économiques, des guerres civiles et de l'antagonisme des races, le Bouddhisme reste un principe de paix et un symbole d'union. A tout esprit curieux du passé et inquiet de l'avenir, l'histoire de cette religion millénaire offre un étonnant spectacle et un merveilleux sujet de méditation.

* * *

Comme on l'a observé depuis longtemps, le Bouddhisme est, à l'origine, une doctrine qui s'appuie sur les classes inférieures de la société indienne. A cet égard, il semble dirigé

1. Il est impossible de préciser à quelle date est né le fondateur du Bouddhisme, et il en est de même pour presque tous les faits dans l'histoire de l'Inde ancienne.

contre le système des castes. Toutefois, il importe de distinguer. Quand on parle des castes de l'Inde, on a tendance à confondre deux notions très différentes. Si nous disons qu'il y a deux castes supérieures : celle des brahmanes et celle des kshatriyas, nous donnons au mot caste une valeur très générale analogue à celle du mot « classe » dans notre langue politique. Dans d'autres cas, nous appelons « castes » des groupements étroits, analogues à la fois au clan et à la corporation, dont la cohésion est assurée par des obligations ayant un caractère religieux : défense de se marier et de prendre les repas avec les membres d'autres groupes.

Le Bouddhisme n'est pas dirigé contre la caste au sens étroit. Il ne prétend pas davantage abolir les grandes classes sociales ni mettre le sujet au niveau du souverain. Il s'efforce plutôt de ruiner l'omnipotence des brahmanes. Ceux-ci avaient propagé une doctrine qui faisait d'eux des hommes supérieurs et quasi divins. Tout mérite dérive du sacrifice : le brahmane, qui est seul qualifié pour le célébrer, s'assure ainsi de grands profits matériels et spirituels, et le système des castes, qui traduit légalement cette situation de fait, consacre la triple prépondérance religieuse, économique et sociale de la classe brahmanique. Le Bouddhisme, dès le début, s'insurge contre les excès de ce régime et, ce faisant, manifeste avec une vigueur nouvelle une tendance qui déjà remuait les masses, non seulement dans l'Inde entière, mais encore dans d'autres pays.

La religion védique était fondée sur l'efficacité du sacrifice ; tout mérite, et partant tout bonheur, s'acquiert en offrant aux dieux des victimes. Mais voici que la conscience et la raison protestent contre ce principe. Le savoir et la moralité ne confèrent-ils pas une puissance et un prestige supérieurs ? L'homme saint ne serait donc pas le brahmane, mais plutôt celui qui connaît la vérité et pratique la vertu. La religion doit cesser d'être formelle, extérieure à l'individu ; elle est un principe de vie, à la fois science, ferveur et bienveillance.

Ainsi, tandis que la caste brahmanique tirait de la doctrine du sacrifice sa dignité et sa richesse, la nouvelle conception de la religion aboutit à ruiner l'une et l'autre. Le religieux est supérieur au brahmane ; c'est à celui-là que doivent aller

les offrandes. En même temps, se trouve fortement ébranlé le principe d'hérédité, qui est à l'origine de la caste. En effet, si la sainteté est à la portée de tous, il est vain de prétendre que la naissance confère une supériorité morale. Aux yeux du sage, il n'y a point de caste; la noblesse du brahmane n'est qu'une illusion. Bref, à l'origine du Bouddhisme, nous trouvons un mouvement social en relation avec un sentiment plus épuré de la morale et de la religion et qui tend à ruiner les privilèges de la caste brahmanique.

Si l'on veut démêler les influences qui ont favorisé cette éclosion, il faut regarder hors des frontières de l'Inde. Dans l'Iran, l'établissement de la dynastie achéménide avait été précédé d'une réforme religieuse analogue à celle d'où sortit le Bouddhisme. Aux extrémités de l'Asie, le prophétisme hébraïque et le taoïsme chinois sont dirigés, le premier contre les riches, le second contre l'orthodoxie. En Grèce enfin, nous voyons des tyrans soutenus par la plèbe dans leur lutte contre l'aristocratie.

Ainsi, vers le milieu du premier millénaire avant notre ère, une grande crise ébranle l'Asie toute entière. Mais, dans chaque pays, les aspirations nouvelles prennent une nuance particulière. Dans l'Iran, c'est plutôt la résistance du cultivateur contre les excès d'une féodalité brutale; en Palestine, c'est l'opposition des riches et des pauvres. Dans l'Inde, il ne s'agit pas exclusivement de cultivateurs ni de pauvres; des éléments divers se liguent dans une commune hostilité contre la domination brahmanique : aventuriers de basse extraction devenus rois, caravaniers et marchands enrichis par le négoce, ascètes, sophistes, philosophes, condamnés par l'orthodoxie brahmanique. Même à l'intérieur de l'Inde, le mouvement se diversifie suivant les régions : dans les pays de vieille colonisation aryenne, comme la haute vallée du Gange, les dissidents se groupent en petits cercles fermés où se transmet un enseignement ésotérique : la doctrine des Upanishads; dans les pays incomplètement colonisés, la résistance des brahmanes est moins forte et l'opposition éclate au grand jour; on assiste alors à l'éclosion de religions populaires : le Bouddhisme, le Jaïnisme. Si le Bouddhisme a éclipsé le Jaïnisme et d'autres sectes locales, c'est probablement grâce à la pro-

tection des puissants rois du Magadha. Ces despotes qui, dès le temps du Bouddha, avaient fondé leur hégémonie dans la basse vallée du Gange, réussirent, au temps d'Açoka, à étendre leur domination sur la plus grande partie de l'Inde.

Bouddhisme, Jaïnisme, doctrine des Upanishads, d'autres sectes oubliées, surgissent à la même époque, répondant aux mêmes besoins, aux mêmes aspirations secrètes. Et sans doute n'est-ce point par hasard si toutes les provinces indiennes s'émeuvent dans le même temps : Darius soumet le Pendjab vers 512 avant notre ère et la région conquise constitue une satrapie au sein de l'empire achéménide. Ce choc paraît avoir ébranlé l'Inde entière, déterminant partout la cristallisation d'éléments demeurés amorphes pendant des siècles.

Sous cette influence étrangère, de nouvelles idées s'infiltrèrent dans l'Inde, qui deviendront des facteurs essentiels de la religion bouddhique. C'est d'abord la notion de « monarque universel » qui, conçue sans doute à Babylone, se répand de bonne heure vers l'Est et contribue, surtout après la conquête achéménide, à faire fermenter les masses indiennes; notion cardinale dans l'ordre religieux, social et politique, car le roi des rois, personnage plus qu'humain, domine toute aristocratie; il est le refuge des humbles; supprimant le désordre et l'oppression, il crée un ordre nouveau. La diffusion de cette notion dans les masses populaires explique les progrès conjugués du Bouddhisme et de l'impérialisme magadhien. A mesure qu'ils affermissent leur souveraineté, les rois du Magadha apparaissent aux yeux des peuples comme des monarques universels. Parallèlement, le Bouddhisme grandissant devient la manifestation de l'Ordre nouveau. La loi du Bouddha est la loi de l'Empire, et, dans le souvenir des fidèles, le Bouddha, qui n'était d'abord qu'un saint homme, se change peu à peu en un monarque légendaire, en Roi des rois.

Certains traits communs au Bouddhisme et à la religion de Zoroastre s'expliquent peut-être également par une influence de l'Iran sur l'Inde. C'est d'abord l'importance accordée au dogme de la rétribution après la mort. Dans la religion védique, très différente en cela des doctrines plus

tardives, le mérite qui résulte du sacrifice produit ses heureux effets dans un avenir prochain. S'il en subsiste quelque chose dans le royaume des mânes, c'est parce que la vie future ne diffère pas essentiellement de la vie présente. Il en va tout autrement dans les morales zoroastrienne et bouddhique : peu importe cette courte vie; le sage ne doit songer qu'au bonheur après la mort. Tandis que le méchant renaîtra dans une condition mauvaise, le bon aura en partage un bonheur divin. Merveilleux espoir pour les humbles, que cette apothéose console de tous les malheurs présents.

L'Inde paraît avoir encore emprunté à l'Iran des idées eschatologiques et la croyance au Messie. La durée de l'univers est limitée. Quand les temps seront révolus, ce monde où nous sommes sera détruit. Alors paraîtra le Sauveur : Saoshyant dans la religion de Zoroastre, Maitreya dans celle du Bouddha.

Ces notions et ces dogmes formaient un ensemble cohérent, étroitement lié. Du moment où le monarque est supérieur au brahmane, où le mérite ne dérive plus du sacrifice et où la sainteté est accessible à tous, un ordre nouveau s'établit nécessairement; des perspectives illimitées s'ouvrent aux humbles; les espaces se peuplent de paradis et d'enfers; les sauveurs se multiplient dans le passé et l'avenir.

Le contact établi entre l'Inde et l'Iran par les conquérants achéménides et maintenu par les caravanes qui circulaient entre les deux pays, peut expliquer certains traits de la religion bouddhique; il reste, toutefois, d'autres éléments qui ne se laissent ramener à aucun modèle étranger : l'idéal bouddhique est un idéal de douceur et de bonté, et la joie qui fait sourire les premiers apôtres est l'expression d'une bienveillance qui s'étend à tous les êtres. Par là le Bouddhisme est unique en son temps; il n'est pas le résultat nécessaire de forces impersonnelles; il est l'œuvre pieuse de ses fervents initiateurs.

Ce n'est pas assez pour qu'on crie au miracle. Constatons plutôt que le remède est sorti de l'excès du mal. L'esprit de casté est particulariste à outrance; celui qui en est animé ne se croit solidaire que d'un petit nombre d'hommes; la morale qui en dérive est entièrement fondée sur le sentiment

de l'honneur, c'est-à-dire sur les préjugés inhérents à chaque condition. A cette morale de l'honneur, le Bouddhisme substitue celle de la bonté. L'homme affranchi de la caste est solidaire de tous les hommes, de tous les êtres; il sort d'un compartiment étroit pour s'intégrer dans l'univers, et le sentiment qu'il avait de sa dignité se change dès lors en humilité et en douceur; sa répugnance à l'égard des autres êtres fait place à la compassion et à l'amour. Le pays où le système des castes a été le plus tyrannique devait être celui où l'homme s'affranchirait d'abord des préjugés de sa condition. C'est par réaction contre la caste que les premiers bouddhistes ont créé une morale où pouvaient communier tous les hommes, et c'est ainsi qu'ils ont fondé la première religion universelle.

Quel était l'enseignement du Bouddha et des premiers saints qui le suivirent? Il est impossible de le dire avec certitude. C'était un enseignement oral sur lequel nous n'avons aucun témoignage authentique. La codification des Écritures n'intervint que plusieurs siècles après la mort de Çâkyamouni, alors que la religion s'était profondément transformée et que des générations de docteurs avaient prodigieusement accru le Trésor des Paroles sacrées. Qu'importent d'ailleurs les dogmes et les discours? L'essentiel était le sentiment de vénération pour le Maître, qui groupait fraternellement des hommes de toute condition. Ce sentiment éprouvé parfois dès le premier appel, l'âme s'ouvrait à la charité universelle; c'était vraiment une vie nouvelle, et, sans étude, sans noviciat, le néophyte devenait un « fils des Çâkyas », c'est-à-dire un frère spirituel de Çâkyamouni.

Religion sans clergé et sans monastères : de petits groupes mènent une vie errante, prêchant et quêtant leur nourriture. Parmi les nouveaux convertis, les uns grossissent la troupe des errants, les autres restent à leur foyer, prêts à partager avec leurs frères le produit de leur travail. Prêcheurs errants et donateurs sédentaires, ces deux fractions de l'Église se sentent étroitement solidaires. Pendant la saison des pluies, les voyages deviennent malaisés; les prêcheurs reçoivent alors l'hospitalité chez les maîtres de maisons. Le début et la fin des pluies sont marqués par des réunions solennelles qui constituent les deux grandes fêtes de l'année.

Simplicité de la liturgie et de la doctrine; esprit d'humilité et de charité des néophytes; groupes peu nombreux vivant en marge de la société brahmanique, tels sont les caractères du Bouddhisme naissant. Combien de métamorphoses furent nécessaires pour que cette religion, si modeste à ses débuts, finît par couvrir l'Asie de ses monastères!

* * *

Étranger, à l'origine, à la société brahmanique, le Bouddhisme va se modifier en se modelant sur elle : il s'inspire de ses idées, adopte ses institutions. C'est le même phénomène d'endosmose qui se reproduira plus tard entre le Christianisme et le monde païen.

Le Brahmanisme s'est lui-même assoupli et diversifié depuis que des tendances excentriques se sont manifestées en lui. La doctrine des Upanishads, dirigée en principe contre la religion du sacrifice, s'accompagne d'une poussée sectaire, qui tend à ruiner le vieil édifice védique. Les Brahmanes, menacés dans leurs privilèges, tiennent tête avec beaucoup d'habileté. Opportunistes adroits, ils réussissent à concilier la tradition et les nouveautés. Peu à peu, les Upanishads sont intégrées dans le Vêda. Le Bouddhisme ne se trouvera plus en conflit avec une religion caduque et surannée; il devra lutter contre un système rajeuni et restauré. Finalement, le Brahmanisme, après avoir été à deux doigts de sa perte, maintiendra ses positions.

Il est impossible de marquer ici toutes les péripéties de cette lutte. Schématiquement, elle se réduit à une puissante offensive du Bouddhisme au temps de l'empire magadhien, puis à une contre-attaque des brahmanes après la dislocation de cet empire.

Après l'expédition d'Alexandre, qui exalte de nouveau l'image du monarque universel, la dynastie magadhienne des Mauryas élargit sa domination dans la basse vallée du Gange. Ces princes, de basse extraction, vont incarner l'idéal bouddhique et populaire du roi guerrier, protecteur de la Loi. Tout s'accomplit avec Açoka, empereur (environ 250 avant J.-C.) et disciple du Bouddha, par qui l'unité politique de

l'Inde est, pour la première fois, ébauchée. L'unité religieuse paraît même sur le point de se réaliser : des missionnaires pénètrent dans les marches barbares. Mais cette œuvre impériale est éphémère. Il faudrait, pour la cimenter, le travail de plusieurs générations; Açoka n'a point de successeur capable de parachever sa tâche. Après lui, l'empire se morcèle. La dynastie des Çungas, qui succède à celle des Mauryas, favorise les brahmanes et se montre hostile au Bouddhisme. Au III^e siècle, la foi bouddhique semblait devoir surmonter tous les obstacles; dès le IV^e siècle, c'est la revanche du Brahmanisme.

Cessons de voir les choses sous l'angle politique. Que s'est-il passé exactement? Le système brahmanique, fondé sur la caste et sur le prestige d'une tradition millénaire, n'a pu être sérieusement entamé dans la Région Centrale, sur ces terres de vieille colonisation aryenne qui s'étendent du moyen Indus à Bénarès. La contagion bouddhique se propage rapidement à la périphérie, chez les populations allogènes ou incomplètement colonisées; mais le cœur de l'Inde reste intact.

D'ailleurs, depuis le début de son expansion, le Bouddhisme n'a pas cessé de subir l'ascendant de son rival. Les premiers disciples du Bouddha étaient apparemment des esprits simples, des humbles, en qui les qualités du cœur tenaient lieu de savoir et d'ingéniosité; les Brahmanes étaient orgueilleux et pédants. Les Bouddhistes répétaient en dialecte magadhien les courts enseignements du Maître; les Brahmanes citaient le Vêda, la triple science fixée depuis des siècles dans une langue prestigieuse et riche : le sanskrit. Les fils des Çâkyas n'eurent de cesse qu'ils ne possédassent également une littérature, un Canon et une langue sacrée. Ces ambitions leur furent peut-être suggérées par des brahmanes instruits et convertis, tel ce Kâçyapa le Grand qui fait figure de chef dans les relations du Premier Concile. Entraînés sur cette pente, les dirigeants ne devaient pas tarder à perdre l'humilité des premiers disciples : l'orgueil brahmanique s'introduisit dans l'Église. Dès lors, c'est un effort incessant des conteurs pour embellir les origines du Bouddhisme : on relève la condition des premiers saints, qui deviennent des kshatriyas et des fils de famille.

En même temps, la légende du Bouddha s'amplifie et la physionomie du Maître tend à se fixer sous les traits d'un roi surhumain. Fils de roi, il naît dans un palais. Sa naissance est miraculeuse, et sa mère Mayâ meurt sept jours après l'enfantement. Jeune, il surpasse les docteurs en science et en sagesse. Il quitte le monde, se signale par d'effroyables austérités, mais reconnaît la vanité de ces pratiques. Puis il se retire sous l'arbre sacré. Mâra, le chef des puissances mauvaises, tente en vain de le séduire. Çâkyamouni triomphe du Malin, et, absorbé dans sa méditation, il découvre l'enchaînement des causes qui produisent la Non-science et dont la destruction conduit à la Sagesse. Dès lors, il est le Bouddha, l'Éveillé. Il se rend à Bénarès et, tel un roi qui promulgue sa loi, il proclame les quatre vérités : la douleur existe; le désir en est l'origine; le renoncement la détruit; la Voie conduit à cette délivrance.

On chercherait vainement à faire dans ce récit la part de la légende et celle du réel. Ce n'est pas une biographie humaine. L'image qui s'y reflète est celle d'un héros déjà presque divinisé.

L'apothéose du Bouddha dans les siècles qui suivirent sa mort eut pour résultat de modifier la mythologie et le culte bouddhiques. Les premières générations de fidèles avaient adopté les dieux du Brahmanisme : Brahma, Indra, etc., et le but du dévot était d'atteindre au séjour des dieux. Ces croyances et cet espoir se perpétuent pendant les âges suivants, mais les Bouddhas, divinisés, deviennent supérieurs aux anciens dieux; leurs reliques sont l'objet d'un culte; on admet que, dépassant le monde des dieux inférieurs, ils ont pénétré au séjour de la félicité parfaite, conçu d'abord comme le ciel de Brahma, puis comme un étage distinct : le Nirvâna.

En même temps que se transforment les croyances, la constitution de l'Église se modifie profondément. Le fait capital est la fondation d'un ordre monastique, logé dans des demeures permanentes. Jusque-là, les prêcheurs errants vivaient hors des agglomérations, quêtant leur nourriture et n'occupant des demeures fixes que pendant la saison des pluies. Deux tendances opposées se manifestèrent bientôt

parmi eux : les uns, plus sévères, rigoristes, s'isolaient dans la jungle; d'autres se déplaçaient en troupe sous la conduite d'un ancien. Ceux-ci finissent par l'emporter; la vie en commun se généralise. Les troupes nombreuses ne pouvant recevoir, pendant la saison des pluies, l'hospitalité chez un maître de maison, on aménage pour elles des grottes ou des bâtiments spéciaux. Peu à peu, ces abris temporaires, dont le ravitaillement est assuré par les donateurs voisins, retiennent leurs hôtes et se changent en monastères permanents.

A l'anarchie des premiers temps, où le défaut de contrainte et la promiscuité des sexes engendraient parfois le désordre, succède une vie réglée, avec des obligations strictes. Les nécessités de la vie en commun imposent une règle, une hiérarchie et bientôt une ordination, un noviciat, des pénalités. A côté de la Doctrine pure, la Discipline devient une section importante des textes sacrés; la casuistique se développe.

L'Église est désormais divisée en deux groupes, que séparent des obstacles malaisés à franchir : d'une part, les fidèles laïcs, restés dans le monde, sorte de Tiers-Ordre soumis à un petit nombre d'obligations; d'autre part, les religieux des deux sexes groupés en monastères de moines et de nonnes, étrangers au monde, promus à une dignité éminente par un noviciat et un sacrement. Cette constitution s'oppose à celle de l'Église primitive, où prêcheurs et maîtres de maisons, donateurs et quêteurs cohabitaient pendant les pluies, se sentaient étroitement solidaires les uns des autres, étaient moralement sur le même plan. Il y a rupture d'équilibre : les laïcs sont abaissés, les religieux s'élèvent toujours plus haut, et cette scission entraîne de grandes conséquences morales et religieuses.

La situation des religieux vis-à-vis des laïcs n'est pas très différente de celle des hautes castes, des « deux fois nés », par rapport aux çoudras non initiés. Le sentiment de cette inégalité introduit dans les communautés bouddhiques un esprit particulariste, un orgueil latent, analogues à ceux qui régnaient dans la société brahmanique. Ces sentiments s'accroîtront encore lorsque les religieux s'échelonneront en catégories distinctes, correspondant à plusieurs degrés de savoir et de sainteté.

On aperçoit maintenant des ressemblances, qui ne peuvent être fortuites, entre le développement de la Doctrine et celui de la Communauté. On vient de voir qu'au-dessus du monde, des anciens paradis des premiers fidèles, la spéculation bouddhique avait fini par concevoir un séjour moins grossier, plus pur, identifié d'abord au monde de Brahma, puis reporté encore plus loin sous le nom de Nirvâna. C'est là que parviennent les Bouddhas et avec eux les saints « parfaitement éveillés »; les hommes du commun, les laïcs, ne peuvent guère dépasser le séjour des anciens dieux. Ainsi, les tendances aristocratiques qui se faisaient jour dans la nouvelle constitution de l'Église, tendaient également à se manifester dans les dogmes. De même que la Communauté, la morale et la religion se dédoublent : il y a une morale des humbles, de ceux qui restent dans le monde, et une morale des religieux et des saints; il y a une religion du Paradis et une religion du Nirvâna. Pour les simples, il suffit de se bien conduire; c'est la vieille morale des fils des Çâkyas. Aux saints, il faut des vertus plus rares : le savoir, la méditation, l'extase. Ainsi modifié par des idées étrangères à la primitive Église et empruntées pour une forte part à la société brahmanique, le Bouddhisme va poursuivre son développement et donner de nouveaux fruits, tandis qu'une forte réaction provoquée par ces nouvelles tendances suscitera un Bouddhisme rival, celui du Grand Véhicule.

* * *

— Gênés ou persécutés, dès le ⁱⁱe siècle avant notre ère, dans les pays de vieille colonisation aryenne, les chefs de l'Église bouddhique adoptent une politique nouvelle : ils s'assurent la neutralité ou la protection de monarques étrangers. Désormais, les nouveaux convertis appartiendront aux peuples les plus divers : Mundas et Dravidiens au sud, Grecs, Scythes, Parthes au nord-ouest. Cette politique eut pour résultat de propager le Bouddhisme hors des frontières de l'Inde, car les gens du Dekhan, commerçants et navigateurs, étaient en relations constantes avec les populations des mers du sud, tandis que, du nord-ouest, partaient des caravanes vers

l'Iran, l'Asie centrale et la Chine. De ce côté, la pénétration fut singulièrement facilitée après la fondation de l'Empire indo-scythe, quand le roi Kanishka se convertit au Bouddhisme. Cet événement eut une importance comparable à celle de la conversion d'Açoka. En devenant disciple du Bouddha, celui-ci avait installé, pour un temps, le Bouddhisme dans l'Inde; Kanishka lui ouvrit définitivement les portes de l'Asie.

Le mouvement d'expansion qui se poursuit au II^e siècle sous le conquérant grec Ménandre, puis se développe après notre ère sous le roi scythe Kanishka, fut fécond en résultats. Au voisinage des Brahmanes grammairiens et versificateurs, les Bouddhistes s'étaient créés une littérature; au contact des peuples nouveaux l'art et la philosophie vont fleurir.

Pendant les premiers siècles, les générations de fidèles s'étaient transmises oralement, en langue du Magadha, un certain nombre de sermons et de préceptes versifiés attribués au Bouddha. Quand la foi se répandit à l'ouest, on rédigea de nouveaux textes et on adopta une langue sacrée, le pali, plus archaïsante et par conséquent plus vénérable que le dialecte magadhien. En face du Canon védique, avec ses trois Védas, on finit par constituer un Canon bouddhique comprenant trois Corbeilles de la Loi. Puis, comme cette littérature canonique était plus au goût des moines que des profanes, on écrivit pour ces derniers des œuvres moins austères, destinées à faciliter les conversions : contes, apologues, pièces de théâtre. Ces œuvres de fantaisie furent fréquemment rédigées en sanskrit, la langue sacrée des Brahmanes. Les plus célèbres sont attribuées au poète Açvaghosha, qui vécut vers le début de l'ère chrétienne.

L'Inde védique ignorait quasiment les arts plastiques. L'art indien le plus parfait est né de la rencontre d'éléments très divers : culture aryenne, ferveur bouddhique, techniques étrangères. C'est d'abord la sculpture architecturale, qui, après d'heureux essais sous le règne d'Açoka, puis à Barhut, atteint une parfaite maîtrise à Sanchi. Ici, on paraît s'être inspiré, non seulement de modèles iraniens, mais aussi d'un art ornemental créé par les artisans du Dekhan. Dans les écoles de Mathurâ et du Gandhâra, la sculpture et l'architec-

ture se développent indépendamment l'une de l'autre, et l'influence dominante est celle de la statuaire grecque.

Plus obscures sont les origines de la philosophie bouddhique. Sur ce domaine encore, les âges antérieurs n'ont laissé qu'un héritage assez pauvre, et les premiers disciples de Çākya-mouni semblent avoir eu peu de goût pour la spéculation pure. Un des plus anciens textes philosophiques, *Les Questions de Milinda*, consiste en un dialogue entre le roi Ménandre et un docteur bouddhiste. Il est probable que l'esprit des fils des Çākya s'est aiguisé au contact des rhéteurs grecs. Quoi qu'il en soit, et malgré de nombreux points de ressemblance avec les doctrines helléniques, principalement avec la logique d'Aristote, la philosophie bouddhique ne laisse pas d'être originale. Voici ses postulats principaux.

Il n'y a point de différence essentielle entre l'esprit et la matière. Le moi, ainsi que les objets du monde sensible, est formé d'éléments liés par la loi du nombre. Il faut un nombre fixe d'éléments pour former une molécule matérielle ou une molécule psychique. Le groupement de ces agrégats donne l'illusion du moi et du monde sensible; mais rien n'est permanent. Tous les composés se dissolvent et se reforment sans cesse; tout est transitoire; il n'y a ni âme immortelle, ni personnalité, ni moi. Les Bouddhas eux-mêmes ne font pas exception : leur moi est illusoire, impermanent, irréel.

Par quel chemin les penseurs bouddhistes sont-ils parvenus à ce nihilisme étonnant? Probablement en partant d'un système analogue à l'arithmologie pythagoricienne. Ils ont cru d'abord à la réalité du nombre, ce qui les a conduits à nier toute substance. Tout est dans un flux incessant; seul le nombre des éléments est constant. Ainsi se perpétuent les apparences; ainsi dure l'illusion d'un moi personnel.

On se demande comment la religion bouddhique a survécu à la proclamation par ses prêtres d'un système qui sapait les fondements de toute métaphysique, affirmait le caractère illusoire des êtres humains et divins, niait l'immortalité de l'âme et, par conséquent, la rétribution des actes. Nous avons vu que le Bouddhisme s'était dédoublé et qu'une doctrine épurée s'était dégagée d'une religion populaire. Les laïcs restèrent indifférents aux progrès de l'esprit critique; seule

une élite parmi les clercs prit nettement conscience des idées nouvelles. La religion du plus grand nombre n'en fut pas directement affectée; mais la distance grandit encore entre les catégories de fidèles, et l'unité de l'Église fut davantage menacée.

En même temps que l'élite se retranché en quelque sorte de l'Église, l'idéal du saint devient surhumain et presque inaccessible. Perfection est désormais synonyme d'indifférence et d'impassibilité. A la ferveur des premiers apôtres, transportés de zèle pour le salut des créatures, succède un détachement insensible et hautain : l'Arhat est le type du Saint nouveau. Qu'on ne s'attarde point à sauver les autres êtres : le devoir urgent est de rentrer dans le néant pour échapper au désir. Voilà ce que l'orgueil et l'esprit contemplatif ont fait d'une religion d'amour et de sympathie universelle.

* * *

Les excès du monachisme aristocratique et du nihilisme intégral provoquèrent un réveil du sentiment religieux et un retour à la morale primitive. La réaction se dessine dès les premiers siècles de notre ère. Les aspirations et les croyances des premiers disciples du Bouddha n'avaient point entièrement disparu; elles s'étaient conservées dans les couches populaires. Ranimées par certains esprits, elles suscitèrent de nouveau le zèle et l'enthousiasme. La nouvelle école fut appelée « le Grand Véhicule »; c'était, en fait, un Bouddhisme plus humain, prenant plus largement appui sur la masse des fidèles. Les sectes auxquelles il s'opposait reçurent par contraste le nom de « Petit Véhicule, » et le Bouddhisme se trouva ainsi définitivement partagé en deux Églises rivales.

Les Saints du Petit Véhicule cherchaient leur émancipation individuelle. A ce but égoïste s'oppose désormais un idéal de salut collectif. Qu'on ne se hâte plus d'entrer dans le Nirvâna; le devoir est de répandre la Bonne Loi pour le bien des êtres, dût-on rester longtemps dans le tourbillon des réincarnations. Pour retrouver cet idéal altruiste, il suffisait d'ailleurs de méditer l'exemple de Çâkyamouni, qui, pendant d'innombrables existences, se dévoua pour le

salut de tous; en fait, les sectateurs du Grand Véhicule sont des candidats à la condition de Bouddha, des Bodhisattvas. On admet tous les concours; on ne décourage aucune bonne volonté; chacun peut être un futur Bouddha. Morale altruiste; idéal accessible à tous; par là, le Grand Véhicule s'oppose à l'esprit individualiste et aristocratique du Petit.

On n'abandonne point les conquêtes de l'esprit philosophique; mais ses négations apparaissent comme l'envers d'un mysticisme positif. Le Nirvâna reste un séjour épuré, ineffable, transcendant; mais ce n'est plus le néant. Les limites du moi sont effacées, ainsi que les caractères apparents de l'esprit et de la matière; mais on communie dans le sentiment de la vie universelle. Ce mysticisme inspirera les artistes incomparables de la Chine et du Japon.

D'autre part, la mythologie s'enrichit. En même temps que la communauté s'emplit de futurs Bouddhas, les espaces cosmiques se peuplent également de Bodhisattvas. Les plus puissants de ces êtres mythiques ne sont autres que les anciens dieux indiens, déguisés en Saints du Grand Véhicule. Ainsi s'intègre peu à peu dans le Bouddhisme tout le panthéon hindou, et ce syncrétisme n'est pas sans danger, car il risque de submerger la doctrine du Grand Véhicule sous un flot d'éléments hétéroclites : rites magiques, formules de sorcellerie, superstitions populaires. La menace, redoutable dans l'Inde, est également sérieuse chez les peuples voisins.

L'Asie offrait un champ à peu près illimité à l'activité des apôtres du Grand Véhicule. Ceux-ci s'engagèrent à leur tour sur les routes suivies par leurs devanciers, et, bientôt, les adeptes des deux Véhicules furent nombreux dans toutes les régions visitées par les missionnaires. Toutefois, une assez grande diversité ne tarda pas à se manifester dans ce vaste empire spirituel.

Dans l'Inde restée fidèle au régime des castes, les progrès de la colonisation aryenne agrandissent sans cesse le champ de l'orthodoxie brahmanique et refoulent le Bouddhisme. L'invasion musulmane lui porte le dernier coup. Il est expulsé et ne conserve que deux territoires excentriques : le Népal et l'île de Ceylan.

Dans les pays voisins des Mers du Sud, l'école du Grand

Véhicule a d'abord l'avantage; mais elle ne réussit pas à le conserver. Dans les îles de la Sonde, où tant de monuments ruinés attestent encore la puissance du Bouddhisme, la culture indienne s'éclipse sous des apports musulmans. En Indochine, le Bouddhisme reste vivace, mais le Petit Véhicule finit par l'emporter; on assiste même aujourd'hui au Siam, au Cambodge, en Birmanie, à une renaissance des études palies.

Par contre, en Asie Centrale, comme dans les autres pays au nord de l'Inde, c'est le Grand Véhicule qui triomphe. En Mongolie et au Tibet, contaminé par les anciens cultes locaux, il se teinte d'une nuance particulière. Les Bouddhas vivants qu'on vénère dans certaines lamaseries et qui se réincarnent de génération en génération, ont sans doute été conçus à l'image d'anciens génies qui se manifestaient jadis dans le corps d'un possédé.

La doctrine du Bouddha pénètre en Chine environ le début de l'ère chrétienne; mais, pendant les premiers siècles, ses progrès sont entravés par l'hostilité du monde officiel et l'absence de relations directes entre l'Inde et le monde chinois. En 399, le pèlerin Fa-hien se met en route pour visiter les Lieux saints et, en 518, l'impératrice Wou de la dynastie tongouse des Wei du nord envoie aux Indes l'ambassadeur Song yun. Dès lors, le Bouddhisme, mieux connu, se répand dans toutes les classes de la société. On étudie le sanskrit et la philosophie; on traduit les textes sacrés. Sous la glorieuse dynastie T'ang, des pèlerins comme Hiuan-tsang et Yi-tsing sont à la fois de courageux explorateurs, des savants éminents et des saints. Au prestige d'un grand empire s'ajoute l'éclat de l'art le plus noble : sculpteurs sous les Wei, poètes et peintres sous les T'ang, puisent leur inspiration dans le mysticisme du Grand Véhicule. La civilisation chinoise rayonne alors sur toute l'Asie.

Elle s'était déjà propagée, en même temps que la religion nouvelle, en Corée et au Japon. Dans ce dernier pays, la régence du prince Shôtoku (593-622) marque le début d'une ère de prospérité. Bouddhiste convaincu, il organise l'administration, fonde des monastères, favorise les arts et l'étude. L'union de l'Église et de l'État, de l'art et de la foi est surtout

féconde au VIII^e siècle, dans la période Temp'yô, l'une des plus brillantes de l'histoire japonaise.

Dans les pays de civilisation chinoise, la vie religieuse est dominée par un idéal de piété filiale, d'où procède le culte des ancêtres. Afin de satisfaire à ces aspirations, le Bouddhisme du nord développe largement les rites en faveur des trépassés, les cérémonies en l'honneur des morts. Cette commune orientation n'a point empêché les adeptes du Grand Véhicule de se grouper en un certain nombre de sectes, tant en Chine qu'au Japon. Les uns invoquent de préférence Maitreya, le futur Sauveur. D'autres, les plus nombreux, se fient en la miséricorde d'Amitâbha. Ce Bouddha, qui règne à l'Occident, assisté du Bodhisattva Kouan-Yin, reçoit dans son Paradis les âmes de ses dévots. Quant à la secte du Dhyâna ou de la Méditation, dont le nom est devenu Zen dans la prononciation japonaise, elle recrute plutôt ses adeptes dans les classes supérieures. Suivant les théoriciens du Dhyâna, la sagesse s'acquiert par l'intuition; elle est le fruit de la concentration de la pensée; elle ne s'exprime point par des mots. De ce mysticisme contemplatif s'inspirent les œuvres les plus profondes de l'art japonais, celles où la matière et le sujet ne sont pour l'artiste qu'un prétexte à suggérer l'Ineffable et le Divin¹.

* *

Après cette esquisse rapide, une constatation s'impose : les progrès du Bouddhisme dans chaque pays ont été suivis d'un renforcement du pouvoir central, d'un renouveau littéraire, artistique ou philosophique. Ceci est particulièrement sensible dans l'Inde au temps d'Açoka et de Kanishka, dans

1. On ne peut, à défaut de statistiques sûres, dénombrer les bouddhistes du monde entier. Si l'on désigne ainsi tous ceux qui, à quelque moment de leur vie, ont recours au clergé bouddhique, et si on évalue à 300 millions le nombre des Chinois et à 83 millions la population de l'Empire japonais, on obtient les chiffres approximatifs suivants :

Grand véhicule (Chinois, Japonais, Annamites, Tibétains, Mongols, Indiens).	411 millions.
Petit véhicule (Siamois, Birmans, Singhalais, Laotiens, Cambodgiens).	19 —

la Chine des T'ang, au Japon sous la période Temp'yô. Il serait sans doute imprudent de conclure que les formes supérieures de la vie sociale et individuelle procèdent toujours d'un sentiment religieux intense. Il apparaît au moins que la culture humaine peut trouver dans la religion un stimulant efficace. En fait, dans l'histoire de l'Asie, le Bouddhisme se révèle fréquemment comme un des principaux facteurs de la civilisation.

Un second point digne de remarque est la souplesse du Bouddhisme, sa faculté d'adaptation à des milieux divers. L'activité des premiers apôtres est étonnante; ils ont tôt fait de conquérir toute la basse vallée du Gange. Puis, pour égaler les Brahmanes, ils se donnent des livres de lois, un Canon de textes sacrés. Ils se font dialecticiens pour discuter avec les Grecs. Il semble que l'avenir soit dès lors assuré, et le Bouddhisme devient contemplatif : dans la paix de leurs cellules, les Arhats, indifférents à tout ce qui les entoure, trouvent un Nirvâna anticipé. Cependant les peuples lointains aspirent à connaître la Loi; alors surgissent de nouveaux apôtres; les anciennes vertus refleurissent; la règle et le dogme s'adaptent aux nécessités de la propagande. Depuis quelques années, les circonstances ont encore changé. La grande industrie commence à transformer l'Extrême-Orient. Des problèmes se posent, qui ne prendront pas au dépourvu les dirigeants du Bouddhisme. Déjà leur attention s'est portée de ce côté et des œuvres sociales se fondent pour aider le prolétariat des grandes villes.

Quant à ce qui constitue l'essence même de la doctrine, la science européenne l'a souvent méconnu. On a défini le Bouddhisme une religion athée. C'est accorder trop d'importance à des apparences secondaires et transitoires. Dès le principe, les Bouddhistes ont reconnu l'existence d'êtres supérieurs à l'homme, auxquels ils tâchaient de s'égaliser, non par de vaines pratiques, mais en perfectionnant l'individu. Ces personnages surhumains furent d'abord les anciens dieux des brahmanes. Peu à peu, on apprit à vénérer les Bouddhas et les saints, mais ceux-ci ne tardèrent pas à se fondre dans une entité suprême : le Nirvâna. Le Nirvâna lui-même cesse enfin d'être une réalité positive.

A ce stade, l'athéisme n'est qu'un des aspects du nihilisme intégral.

Le caractère essentiel de cette religion, c'est moins le nihilisme vers lequel elle tend que le sentiment initial d'indépendance à l'égard des dieux. Du moment qu'il a rejeté la croyance à l'efficacité du sacrifice, l'homme prétend se délivrer lui-même. Bientôt, le culte des Bouddhas se développe, et l'humanité risque d'être assujettie à ces nouveaux dieux; les philosophes tâchent d'écarter cette menace; l'esprit critique supprime, en les niant, tous les appuis que l'homme cherchait en dehors de soi. Toutefois, ce nihilisme n'est point un aboutissement; c'est un stade intermédiaire où s'élabore le mysticisme du Grand Véhicule. Sans doute, la plupart des croyants ne purent jamais atteindre aux sommets où cherchaient à les entraîner les docteurs. On continua toujours d'honorer les reliques et les arbres sacrés. Aujourd'hui, dans mainte province, la masse des fidèles s'abandonne aux excès de la superstition. Mais la tradition subsiste. Déjà s'annonce un renouveau, dont les travaux européens sont peut-être responsables. L'Asie inquiète, déçue par la civilisation moderne, se remet à interroger les vieux sages. Le Bouddhisme régénéré peut encore apaiser les âmes et diriger les peuples vers de nouveaux destins.

J. PRZYLUKI