

L'OEUVRE DE LA CIVILISATION INDIENNE¹

LA CIVILISATION BRAHMANIQUE

Une civilisation est un système de croyances, d'institutions, de pratiques élaboré par une communauté humaine au cours de son développement historique en vue d'assurer à ses membres la réalisation collective d'une forme de bonheur spéciale, considérée naturellement comme la mieux adaptée aux tendances instinctives et aux traditions conscientes de ce groupe, et conséquemment aussi considérée comme une forme de bonheur supérieure à celles que peuvent poursuivre ou réaliser les autres groupes. Par le fait qu'elle exige de tous les participants une adhésion aveugle ou réfléchie, mais susceptible de s'affirmer par des manifestations actives qui vont jusqu'au sacrifice de la vie, une civilisation n'existe pas sans un certain nationalisme, sans un sentiment de préférence qui implique forcément un certain dédain pour les civilisations différentes.

Qu'il y ait une civilisation indienne, personne, je pense, ne songerait à le contester. Nulle part la conception du bonheur, — ce qu'on appelait autrefois « le souverain bien » *summum bonum* — n'a pris des formes plus singulières ou plus originales, nulle part cette conception n'a mieux réussi à pénétrer la vie entière, au point d'isoler pratiquement la société qui

1. Voir la *Revue de Paris* du 1^{er} février.

L'avait adoptée; nulle part, le dédain de l'étranger ne s'est affiché avec plus de franchise. La croyance fondamentale qui supporte tout l'édifice, c'est avant tout l'irréalité transcendante du monde phénoménal; alors que pour les autres groupes humains les sens sont les témoins et les garants irréfutables, pour l'Hindou ils ne sont que des maîtres d'erreur et d'illusion; la seule réalité immédiate et incontestable est celle que donne intérieurement la conscience, l'intuition qui révèle, au-dessous des aspects trompeurs du Moi, l'Absolu, soit sous une forme positive où il est l'être en soi, soit sous une forme négative où il est le Néant. Le monde des phénomènes, mensonger et haïssable, est régi par une loi fatale, implacable : l'acte est la résultante morale d'une série incommensurable d'actes antérieurs et le point de départ d'une autre série incommensurable d'actes qui en seront les effets indéfiniment transformés. Le système d'actes qui constitue la personnalité temporaire se transforme dans un autre système qui le continue en constituant une nouvelle personnalité également temporaire, et ainsi de suite dans l'éternité du temps. La vie, considérée sous cet aspect, apparaît comme la plus effroyable des peines, comme une éternelle perpétuité de personnalités fausses, à prendre et à quitter sans connaître jamais le repos. Le souverain bien ne peut être dès lors que la Délivrance, l'acte sublimé d'où sont éliminées toutes les forces causatives, et qui anéantit à tout jamais pour un système donné la puissance créative de l'illusion.

De la métaphysique, la doctrine, en passant dans la vie sociale, aboutit logiquement à l'organisation des castes. Si la naissance présente est la résultante du total des actes antérieurs, la société n'a qu'à constater et à maintenir ce qu'elle est incapable de changer. L'aristocratie du sang est une aristocratie de droit suprême, de droit naturel, — on ne peut pas dire : de droit divin, puisque la volonté des dieux n'y peut rien changer tout comme la volonté humaine; né dans les rangs inférieurs de la société, l'individu est de ce fait même désigné à la société comme le porteur d'une « hérédité morale » qui agit avec plus de rigueur et d'intransigeance que « l'hérédité physiologique » dans nos croyances actuelles. Ainsi la société tend à s'organiser dans une

hiérarchie compliquée de groupes fermés; le degré occupé par chacun des groupes est déterminé par le degré d'estime que le consentement commun, ou plutôt que les nécessités communes, accordent au genre d'occupation que ce groupe exerce. Telle est la « caste », un nom qui a fait tristement fortune; il va de pair, dans l'usage universel, avec le terme de « paria », qui désigne partout aujourd'hui ceux à qui la société n'a pas réservé de place reconnue, qui n'en sont que le déchet et le rebut. C'est l'Inde qui a eu le fâcheux honneur de donner au monde ce mot de « paria »; il a passé, des parlers dravidiens de l'Inde du Sud, dans les récits des voyageurs, dans la littérature, et dans la vie. Quant au terme de « caste », s'il n'est pas indien (c'est des Portugais qu'il nous est venu, comme tant d'autres; il rappelle le temps, si lointain déjà, de la suprématie portugaise aux Indes), les Portugais l'ont appliqué à une institution spécifiquement indienne. On parle volontiers de « castes » maintenant dans le monde entier; mais nos sociétés même les plus hiérarchisées n'ont rien qui puisse se comparer avec la caste indienne. Dans l'Inde, la caste vous prend à la naissance et elle vous possède jusqu'à la mort; on n'en sort que pour devenir un *outcast*, un forban que la loi ne connaît plus et que la société entière a rejeté. La caste est une cellule de la société organisée comme une société intégrale; elle a ses coutumes, ses tribunaux; elle prononce des peines, inflige des amendes, qu'il s'agisse des castes les plus nobles ou au contraire des castes les plus méprisées du plus pauvre des villages. Elle enferme l'individu dans une espèce de geôle sociale; on ne peut prendre femme légitimement qu'à l'intérieur de sa caste; on ne peut prendre son repas en commun qu'avec des personnes de sa caste; une goutte d'eau à boire, une poignée de riz acceptée des mains d'un homme de caste inférieure entraîne une impureté si grave qu'elle peut amener la déchéance irréparable, l'expulsion hors de la caste. Les voyageurs, les sociologues, les indianistes ont souvent représenté l'Inde comme divisée en quatre castes : les brahmanes, qui sont la caste sacerdotale; les kshatriya qui sont la caste militaire; les vaïsya qui sont la caste marchande; les sūdra qui sont la caste paysanne. Les trois premières castes : brahmane, kshatriya, vaïsya, reçoivent

sous des formes différentes et à des degrés différents, une initiation de caractère religieux qui compte comme une seconde naissance et qui fait d'eux des « deux fois nés », des « dvija ». Les śūdra n'ont pas ce privilège; ils ont cependant un statut social défini qui leur reconnaît surtout des devoirs, mais qui leur assure une place dans l'intérieur de la communauté. Il est une classe d'êtres humains que la communauté n'a pas admis : ce sont les « parias » ou, comme on dit en sanscrit, les « chandāla »; leur présence est une impureté, leur contact est une souillure; ils ne sont tolérés qu'à l'écart des villes ou des villages, pêle-mêle avec les ordures et les animaux impurs. Tel est, je le répète, le tableau de la société indienne comme on le trouve généralement tracé, et la littérature indienne semble bien, à première vue, en confirmer l'exactitude. Non seulement le théâtre, l'épopée, le conte, les inscriptions parlent à chaque instant des « quatre castes »; mais les Codes classiques prennent aussi pour base la division de la société en quatre castes.

Cependant, il ne faut pas s'y tromper : il ne s'agit là que d'une simplification schématique. La réalité est infiniment plus complexe et plus variée. Sans cesse, à travers les longs siècles de l'histoire indienne, des castes naissent, s'éteignent, se transforment, je veux dire des groupes humains liés par la même coutume, assujettis aux mêmes pratiques spéciales, voués à une occupation particulière, enfermés dans les obligations du mariage et des repas. L'histoire sociale de l'Inde, plus obscure et plus enchevêtrée encore que son histoire politique, consiste essentiellement dans la concurrence de ses innombrables groupes, les uns ambitieux de s'assurer un rang de plus en plus élevé dans la hiérarchie sociale, les autres jaloux de maintenir leur position privilégiée contre les empiétements de leurs rivaux. Pour prendre un exemple concret dans le temps présent, je citerai le cas du Bengale actuel, une des régions les plus modernisées, les plus avancées de l'Inde; l'ensemble des castes brahmaniques s'y partage en deux groupes rivaux : les uns, revendiquant la suprématie au nom de la pureté du sang, prétendent descendre des brahmanes authentiques, appelés jadis dans le pays par un roi pieux, Adi Śūra; les autres, plus relâchés dans leurs

pratiques, n'en persistent pas moins à se considérer comme les égaux des premiers. Et d'autre part, dans ce même Bengale, les nombreux groupes classés sous la rubrique commune de « Kâyastha », scribes, continuent à être rangés par les brahmanes dans la grande caste des Śūdra, en dehors et au-dessous des trois castes appelées à l'initiation religieuse; mais dans la pratique, les Kâyastha, souvent instruits et souvent aussi enrichis, prétendent marcher de pair avec les brahmanes et même se considèrent volontiers comme supérieurs aux brahmanes.

Quoi qu'il en puisse être de ces prétentions et de ces conflits, la suprématie du brahmane reste dans l'ensemble le dogme incontesté qui sert de base à l'organisation hindoue. Et, comme il arrive d'ordinaire en pareil cas, le privilège a créé un droit de fait; la moyenne de la caste brahmanique est nettement supérieure au reste de la population, tout au moins comme valeur intellectuelle. Rabinbranath Tagore, en qui le Bengale salue son plus grand poète et que l'Inde vénère comme son génie national, est de famille brahmanique; sa généalogie le rattache même à un des chefs de famille appelés jadis au Bengale par Adi Śūra. Il appartiendrait donc à l'élite légale du brahmanisme si, par une fantaisie amusante du sort, un des ses ancêtres n'avait été frappé d'exclusion, « outcasté », pour avoir, paraît-il, accepté de manger en commun avec des étrangers, soit Musulmans, soit Chrétiens. Pour occuper définitivement le rang suprême, la caste brahmanique avait dû subir de violents assauts; la caste militaire, les Kshatriya, n'avait pas volontiers cédé le pas à la caste sacerdotale. La tradition brahmanique elle-même a conservé le souvenir vivace d'un personnage d'origine guerrière, Viśvāmitra, qui avait réussi, en dépit de résistances furieuses, à forcer l'entrée de la caste brahmanique et même à y occuper une des places d'honneur; le conflit entre Viśvāmitra et Vasishtha, le champion de l'orthodoxie intransigeante, est resté depuis les temps védiques, un lieu commun de la littérature. Récemment encore, le plus savant des brahmanes du Bengale, et aussi un des plus orthodoxes, Mahāmahopādhyāya Haraprasād Sāstrī, a repris ce vieux thème pour en tirer un poème épique où l'inspiration du *Paradis Perdu* de Milton

vient se mêler curieusement à l'inspiration du Râmâyana, et où Viśvâmitra, l'adversaire du privilège brahmanique, se transforme dans une sorte de Prométhée. La naissance du bouddhisme et du jainisme témoigne d'un mouvement analogue; le Bouddha Śâkyamuni, le Jina Mahâvîra sortent l'un et l'autre d'une famille princière, de la caste des kshatriya; en prétendant enseigner aux hommes la voie de la Délivrance, ils empiètent tous deux sur le privilège que les brahmanes veulent se réserver. Un des champions de l'orthodoxie brahmanique, Kumârila Bhatta, qui florissait plus de mille ans après le Nirvâna, reproche encore au Bouddha d'avoir enfreint les devoirs de sa caste. « Quel droit avait-il à prêcher la pitié? demande Kumârila; il était né kshatriya et le devoir de sa caste lui prescrivait de prendre les armes et de combattre. » Voilà, nettement exprimée, la conception définitive qui commande la civilisation indienne; c'est aussi la conception que la célèbre Bhavagad Gîtâ expose en vers magnifiques. On sait dans quel cadre se déroule le dialogue de la Bhavagad Gîtâ. Le héros Arjuna est monté sur son char; le divin Krishna, son inséparable ami, est debout à côté de lui et dirige l'attelage. Au moment de frapper ses adversaires, qui sont ses cousins, le sensible Arjuna hésite et pleure; Krishna le réconforte et lui prêche la loi du salut : « Fais le devoir qui t'appartient; un kshatriya ne doit pas refuser la bataille, l'acte est pur s'il est accompli sans aucun esprit d'intérêt personnel. » « Le devoir propre » (*sva-dharma*), telle est la règle à suivre; l'ordre social n'est que la collection des devoirs propres qui s'imposent à chacun des groupes; prétendre exercer des vertus qui n'appartiennent pas au groupe, à la caste, c'est compromettre l'ordre social, et, puisque l'ordre social est une fonction de l'ordre religieux, c'est commettre un péché.

Une conception de la vie aussi foncièrement aristocratique ne pouvait manquer de réagir sur toutes les manifestations de la civilisation indienne et de leur imprimer un caractère original. Prenons tout d'abord les faits du langage. Dans toutes les sociétés, le langage est le symbole par excellence de l'unité du groupe; le nom de la langue est identique au nom dont le groupe se sert pour se désigner : la langue des

Assyriens est la langue assyrienne; la langue des Latins est la langue latine; la langue des Français est la langue française; la langue des Japonais est la langue japonaise. Dans la plupart des cas, l'identité est si forte que le nom national suffit à désigner la langue, sans autre addition. On dit : « parler français; *speak english*; *deutsch sprechen* ». Mais on ne dit pas : parler indien, car il n'y a pas de langue indienne; il y a des langues indiennes, des langues parlées par des groupes divers dans l'Inde. Néanmoins il existe une langue littéraire commune à toute l'Inde, qui y est cultivée depuis des milliers d'années et qui n'est pas encore morte, quoiqu'elle n'ait jamais été vivante. Elle est connue dans l'Inde entière sous le nom que nous continuons à lui appliquer; c'est le « sanscrit ». Mais cette désignation n'a rien à faire avec la nomenclature géographique. « Sanscrit » signifie simplement « raffiné »; on serait tenté au premier abord de rapprocher cette notion de celle qu'exprime chez nous le terme de « langue académique ». Mais ce seul rapprochement fait éclater la différence profonde des deux conceptions. La langue académique est la langue fixée par une académie, par une réunion d'hommes reconnus comme des autorités en raison de leur valeur littéraire ou sociale.

Le mot *sanskrita* implique une tout autre idée; il s'associe naturellement à l'idée d'une opération de caractère religieux qui fait passer du domaine du profane au domaine du sacré. Les *sanskâra*, les actes qui ont pour objet de rendre *sanskrita* la personne ou la chose, sont exactement ce que l'Église chrétienne appelle des « sacrements », les cérémonies de la naissance, du mariage, des funérailles, etc. Et, de fait, le *sanskrita* est bien une langue sacrée; c'est la langue des dieux, et sur la terre elle est réservée à ceux qu'on appelle les dieux de la terre, les brahmanes et les rois. C'est en principe la langue de la prière, une langue difficile à manier, comme tout ce qui participe au sacré, car la force contenue dans le sacré peut se retourner contre celui qui ne sait pas la manier. Les plus anciens traités d'exégèse védique, les *Brâhmanas*, composés sans doute avant le temps du Bouddha, racontent plus d'une histoire où une prononciation fautive ou bien une accentuation défectueuse ont abouti aux

résultats les plus désastreux. D'après les règles de l'art dramatique, règles qui ont été suivies avec une docilité aveugle par tous les auteurs qui ont écrit pour le théâtre, ni les femmes (à l'exception des religieuses bouddhiques, que leur ordination a fait passer dans le sacré), ni les marchands, ni les castes inférieures ne doivent parler sanscrit sur la scène. Les théoriciens, et la pratique à leur suite, admettent quatre variétés de dialectes, que les grammairiens ont d'ailleurs réglementées aussi sévèrement que le sanscrit, et ces quatre dialectes sont répartis entre les personnages qui ne peuvent parler le sanscrit d'après la hiérarchie de leur condition sociale. Ici encore, si on acceptait à la lettre les données du théâtre comme l'image de la réalité, on retrouverait une division linguistique en cinq catégories qui serait symétrique à la division en quatre castes, plus la classe des hors-castes, que les Codes prennent pour base de l'organisation sociale; mais ici aussi on se trouve en présence d'une simplification schématique. En fait, chacun des groupes isolés dont l'ensemble constitue une caste tend et aboutit à se créer dans les cadres même de la langue commune tout un système de particularités conscientes ou irréfléchies qui lui sert de symbole : témoin, dans toutes les sociétés du monde, les argots professionnels, argots d'atelier, argots d'école, langage des francs-maçons, etc. On discute fréquemment, et encore aujourd'hui, dans l'Inde et ailleurs, la question de savoir si le sanscrit a jamais été une langue parlée, et quand, et où? L'analogie des autres langues littéraires, souvent invoquée en guise d'explication, n'a rien à faire dans ce cas; le sanscrit est solidaire d'une civilisation toute particulière et c'est cette civilisation seule qui peut rendre raison de son existence. Le sanscrit est un type de langage exclusivement aristocratique et religieux. Pour en donner approximativement une idée, il faudrait rappeler les « langues sacrées » qui se conservent dans les sociétés du type rudimentaire, et dont l'usage, d'ailleurs obligatoire, est limité à certaines périodes et à certaines cérémonies. Le sanscrit est le trait d'union entre le ciel et la terre, mais il ne touche la terre que par les cimes. Si, de langue religieuse, il passe au rôle de langue littéraire, ce n'est point pour se compromettre avec le vulgaire;

c'est pour donner à l'élite un régal intellectuel qu'elle seule au reste est capable d'apprécier.

Le beau, en effet, n'est pas accessible à tous dans une telle conception de la vie. Il est de règle partout qu'un privilège en entraîne un autre, mais nulle part ailleurs les privilèges ne s'entraînent avec une pareille rigueur, j'allais dire : avec une pareille férocité de logique. Le problème de l'émotion esthétique, qui a pu embarrasser ailleurs les philosophes, se résout avec une simplicité déconcertante en partant de la doctrine du *karman*, c'est-à-dire de la transmigration et de la rétribution. L'aptitude à jouir du beau est, elle aussi, une récompense pour ainsi dire automatique des mérites acquis au cours des existences antérieures; elle va donc de pair avec le privilège de la naissance. L'âme, si on peut se servir de ce mot pour désigner le siège de la personnalité, conserve de ses impressions dans les vies antérieures une sorte d'imprégnation qui la rend délicatement sensible aux rappels, aux évocations, plus exactement encore aux suggestions. L'art véritable consiste à choisir et à isoler le minimum de détails susceptibles de provoquer par correspondance un état d'âme déterminé chez les individus bien préparés. L'expression directe, qui est la loi constante de l'art en Occident, n'est pour l'artiste et l'esthéticien hindou qu'une forme grossière et méprisable. L'imitation de la nature, si exacte qu'elle puisse être, n'a rien à faire avec le beau; ce n'est qu'une besogne de métier, qui ne porte en elle aucune source d'émotion noble. Il n'y a de noblesse que dans le symbole, et justement dans la mesure où il a éliminé les données positives pour n'en garder que le substrat le moins matériel.

La conséquence nécessaire, c'est que l'art indien dans toutes ses manifestations est essentiellement lyrique. En poésie, le simple aspect du vers rend le fait saisissable et frappant. Le vers indien, à quelque variété métrique qu'il appartienne, est toujours en réalité une strophe, une période musicale complète, constituée par un balancement régulier de parties intégrantes, mais strictement limitée dans son étendue qu'il lui est interdit de déborder. La poésie grecque s'était créée dès le temps d'Homère un outil merveilleusement assoupli pour la narration épique ou didactique, autrement dit pour

représenter et suivre l'action; le vers héroïque, l'hexamètre, est, comme son nom l'indique, un simple système de six mesures de cadences à la fois définies et variables, qui s'emboîte sans difficulté dans un système plus large, composé à volonté de plusieurs hexamètres ou de plusieurs fragments d'hexamètres. L'Inde a aussi un vers héroïque et didactique, le Śloka, qui est un système de quatre membres composés chacun de huit syllabes; mais c'est un système bloqué dans lequel la phrase commence et s'achève; chaque śloka est une unité absolue qui peut s'isoler du reste sans affecter, dans leur forme extérieure tout au moins, les ślokas voisins. Si toutefois on veut essayer de goûter la perfection propre de l'art indien, c'est dans d'autres stances d'un type métrique plus savant qu'il faut le chercher. On peut y voir avec quel art raffiné les touches s'accumulent, se juxtaposent, dans une dégradation croissante d'imprécision qui éveille et excite l'imagination pour la conduire, sans lui faire violence, au terme final qui illumine et achève le sens de l'ensemble.

Une littérature née sous de tels auspices est fatalement vouée à se tenir éloignée du vulgaire, et à chercher son inspiration dans deux foyers seulement : l'ermitage et le château féodal. Mais, nulle part, un centre permanent; dans l'ordre religieux, ni grand-prêtre, ni temple universellement tenu pour le Saint des Saints; dans l'ordre politique, pas d'unité, pas d'empire stable, pas de capitale durable. L'Inde n'a jamais eu de Jérusalem, de Delphes, d'Athènes, de Rome. Le travail de désintégration et de recomposition qui se poursuit sans arrêt dans l'ordre social paralyse tous les efforts de construction solide; si un chef de génie comme Chandragupta le Maurya, ou comme Samudragupta, réussit à bâtir un empire, l'œuvre ne tarde pas à s'écrouler après lui. Les villes meurent comme les empires, sans laisser rien de plus qu'un nom sur le sol qui les a portées. En politique comme en religion, l'Inde est le pays de l'anarchie; il lui suffit d'avoir institué la hiérarchie dans l'ordre social, une hiérarchie toute spéciale, telle que l'Inde seule pouvait la produire et la tolérer : une hiérarchie d'aspect sévère et rigoureux, mais en réalité souple et ondoyante où l'esprit de conservation s'accommode et se concilie à merveille avec l'esprit d'innovation, où le

respect le plus scrupuleux des formes sert surtout à dissimuler l'audace des changements. Le brahmane impose aux fidèles comme un dogme indiscutable l'autorité des Védas; l'autorité des Védas une fois admise, on est libre sans aucun scandale de professer l'athéisme absolu. Et l'adhésion est d'autant plus facile que les Védas n'ont jamais été constitués en canon; jamais un concile de brahmanes ne s'est réuni pour définir les textes authentiques et les textes apocryphes. Dans le personnel divin, même anarchie que dans le personnel religieux; là aussi un travail continu de désintégration et de reconstitution. Dès les premières productions de la littérature indienne, les hymnes védiques, on rencontre cet état d'esprit, si singulier qu'il a déconcerté d'abord les interprètes occidentaux, habitués aux belles ordonnances des Panthéons classiques et du christianisme; chaque divinité est susceptible selon l'occurrence, d'occuper le premier rang au-dessus de toutes les autres : ni monothéisme, ni polythéisme; Max Muller avait forgé un mot nouveau pour exprimer cette singularité, le mot : kathénothéisme. Le même état d'esprit persiste dans l'Inde présente; chaque dieu, de quelque catégorie qu'il soit, est pour son fidèle le plus grand des dieux; il éclipse ou plutôt il absorbe tous les autres. Dans ce cas encore, les livres, qu'ils soient écrits dans l'Inde ou au dehors, offrent une simplification schématique : au sommet, les trois grands dieux : Brahma, Vishnu, Siva; au-dessous les dieux secondaires; plus bas encore, l'innombrable légion des dieux inférieurs. Mais Brahma, qui est censé occuper la première place, ne compte ni dans la religion, ni dans le culte; il n'a pratiquement ni temple, ni dévots. Siva et Vishnu sont des raisons sociales; ils se décomposent, dans la réalité, en une multitude de formes locales qui sont adorées comme autant de divinités différentes, considérées même parfois comme hostiles les unes aux autres. La doctrine des avatars, appliquée à Vishnu, et qui a permis à l'occasion d'assigner une place officielle au Bouddha dans le girôn du Vishnouisme, est un effort heureux, mais restreint, pour introduire un peu d'ordre dans ce pullulement; mais Râma et Krishna, pour ne citer que ces deux avatars, diffèrent entre eux autant qu'ils diffèrent l'un et l'autre du Bouddha; un autre avatar, Paraśu

Râma, « Râma à la hache », provoque à un combat singulier Râma, proprement Râmachandra, « Râma-lune », qui est pourtant un avatar total du même dieu.

Née dans les ermitages, au milieu des bois, ou dans les châteaux forts des princes féodaux, la littérature indienne en tire une double inspiration : elle est méditative, ou elle est chevaleresque. La richesse et la vigueur des systèmes philosophiques atteste la puissance de la pensée indienne appliquée à la méditation, soit que dans le Védânta elle aboutisse à un idéalisme transcendant qui ne reconnaît d'existence véritable qu'à l'Être en soi, soit que dans le Sâmkhya elle accepte le dualisme irréductible de la matière et de l'esprit et qu'elle essaie d'expliquer le développement du monde matériel par une sorte de chimie psycho-physique, soit que dans le Vaiçeshika elle ramène le monde de la qualité comme celui de la quantité à des combinaisons d'atomes doués de vertus diverses, soit que dans le Nyâya elle essaie de régler les démarches du raisonnement logique. Le langage est un phénomène d'ordre intérieur sur les confins de la physiologie et de la psychologie, et qui est aussi pour l'Hindou un phénomène d'ordre religieux ou sacré, puisque le sanscrit est tenu pour la langue des dieux et puisque les mots sanscrits, supposés en existence de toute éternité, sont les archétypes d'où la création procède; l'Inde sur ce domaine aussi témoigne sa merveilleuse puissance d'introspection; elle crée la science de la grammaire et la porte de bonne heure à un point qu'elle n'atteint nulle part ailleurs jusqu'aux temps modernes. Pour sa clientèle féodale, la littérature indienne a créé tout un monde de fictions, épopées, drames, contes, romans. L'épopée du Mahâ-Bhârata est une véritable encyclopédie du parfait chevalier; elle a pour thème une simple guerre de clans entre deux branches de la même famille, les Pândava et les Kaurava qui se disputent l'hégémonie sur une petite bande de territoire aux environs de la ville actuelle de Delhi; mais le poète a groupé autour de cet incident menu, que la légende avait déjà grossi jusqu'à y faire participer toutes les principautés de l'Inde, la somme de toutes les connaissances que doit posséder un bon seigneur féodal depuis l'art de combattre et l'art de gouverner jusqu'à la géographie; tant et si bien que

l'épopée ne compte guère moins de deux cent mille vers. L'autre grande épopée, le Râmâyana, d'étendue plus modeste, se borne à chanter les exploits et les malheurs de Râma; jamais, il faut le proclamer à l'honneur de l'Inde, la littérature n'a peint un tableau plus touchant du dévouement conjugal et du dévouement fraternel. Le Râmâyana est, avec le drame de Kâlidâsa : *Śakuntalâ*, avec le poème philosophique de la Bhavagad Gîtâ (simple épisode du Mâhâ-Bhârata, je le rappelle), une des rares œuvres vraiment humaines, largement humaines que l'Inde ait produites. Pour le reste, quelle que soit la richesse prodigieuse de ses créations, quel que puisse être le talent et même le génie de tant d'auteurs indiens, la littérature indienne est et doit rester inaccessible au reste du monde, sauf un petit groupe de savants et de curieux. Les conceptions d'où elle procède, la société qu'elle dépeint, les conventions et les symboles dont elle vit sont trop spéciaux, trop particuliers à l'Inde pour qu'ils puissent jamais entrer dans le domaine commun de l'humanité.

Un humaniste, élevé dans les traditions classiques de l'Occident, est naturellement porté à condamner une pareille civilisation qui n'a pas su dépasser l'horizon de son pays natal, qui n'a jamais su s'élever à une vision universelle de l'homme et de la société humaine. Mais, avant de prononcer un jugement, il faut se rappeler dans quelles conditions la civilisation indienne est née, a grandi, s'est développée. Quelques poignées d'Aryens, apparentés aux Perses de l'Iran et aux ancêtres des Grecs, des Romains, des Celtes, des Germains, des Slaves, arrivent par la vallée de Caboul sur les bords de l'Indus, un millier d'années environ avant l'ère chrétienne; ils portent avec eux le dépôt des institutions, des croyances, des techniques que la famille aryenne avait élaborées par un long effort; ils trouvent devant eux un pays immense, occupé déjà par d'autres races, des races noires, des Kolariens, des Dravidiens, qui vivent encore dans un état de demi-sauvagerie. Comment les nouveaux venus pourront-ils préserver la civilisation plus riche, plus noble, qui assure leur force et leur bonheur, et dont ils se sentent responsables vis-à-vis de leurs descendants? Toute l'histoire de l'Inde, et jusqu'à notre époque, est l'histoire des efforts obstinément

tentés pour résoudre ce problème. Il faut rendre ce témoignage aux conquérants aryens qu'ils n'ont jamais essayé, autant que nous sachions, de supprimer la difficulté par l'anéantissement des races indigènes; ils ont cherché des méthodes de collaboration susceptibles d'assurer à la fois leur propre sauvegarde et de laisser aux autres communautés le moyen de subsister. La formation des castes, la hiérarchie des castes sont des moyens de défense contre l'absorption menaçante; c'est un fait expressif que le nom des castes en sanscrit, *varna*, signifie exactement « la couleur ». L'Inde après tout n'est pas le seul pays qui ait eu l'horreur ou l'appréhension des noirs, des métis, des mulâtres. Depuis trois mille ans, l'Aryen poursuit dans l'Inde son œuvre de civilisation, et il est loin encore de l'avoir achevée. A cent milles de Calcutta, dans un paisible ermitage, que les manguiers et les sâls abritent de leur ombre légère, Rabindranath Tagore, fleur du génie aryen, travaille à créer pour l'honneur de son pays une université libre où l'orient et l'occident doivent se rencontrer en vue de préparer une humanité meilleure; mais, tout à l'entour de l'ermitage, les Santals, les plus anciens aborigènes de l'Inde, continuent à vivre dans leurs villages primitifs, à parler leur langue antique, à pratiquer leurs coutumes immémoriales, à cultiver leurs rizières, comme si rien n'avait changé dans l'Inde depuis trois mille ans. Et partout il en est encore de même.

Et ce n'est pas seulement contre la menace humaine que la civilisation indienne a dû et doit se défendre; la nature est plus redoutable encore : une chaleur qui déprime; une sécheresse qui grille le sol; une saison des pluies qui semble le déluge; des bêtes malfaisantes qui guettent l'homme sous ses pas, dans les broussailles, dans les arbres; des insectes plus malfaisants encore qui ne s'attaquent pas seulement à l'homme, mais à ses biens, jusque dans son humble foyer. On voit quelle somme d'énergie il a fallu dépenser de générations en générations, pour que l'Inde ait produit cette magnifique floraison de doctrines, de religions, de poèmes, d'œuvres d'art, qui fait justement sa fierté et sa gloire. On comprend aussi que l'Inde ait donné au problème de la vie et de la destinée une solution originale, qui la sépare du reste du monde; le

reste du monde a médité, contemplé, observé sous des climats tempérés, où la nature restait à la mesure de l'homme; la civilisation de l'Inde, seule, s'est formée entre le Tropique et l'Équateur, en réaction contre une nature démesurée qui fait de la vie humaine un accident douloureux dans le pullulement infini de la vie universelle.

J'ai parlé de la civilisation indienne, considérée dans l'Inde même, comme si elle était identique au brahmanisme. J'ai laissé de côté le Bouddhisme et à dessein. Le Bouddhisme, du point de vue intérieur de l'Inde est un épisode secondaire; l'Inde l'a désavoué depuis dix siècles; elle l'a même oublié jusqu'à en perdre le souvenir. Il a fallu le travail de la science occidentale pour apprendre à l'Inde moderne le nom du Bouddha et la grandeur de son œuvre. C'est au brahmanisme seul que l'Inde est restée constamment fidèle; c'est à lui qu'elle s'est rattachée désespérément chaque fois que sa civilisation a paru être en danger. C'est en lui qu'elle s'est reconnue chaque fois, et qu'elle se reconnaît encore. On peut dire qu'il exprime le génie national de la civilisation indienne. Le Bouddhisme exprime ce qu'il y avait en elle d'universallement humain; mais pour en assurer le triomphe, il a dû s'exiler de son berceau.

CIVILISATION BOUDDHIQUE

Toutes les civilisations antiques ont ce caractère commun de tenir pour identiques, indistinctes et indissolubles l'unité religieuse et l'unité nationale. Après une guerre heureuse, le vainqueur, qu'il soit Assyrien ou Romain par exemple, transporte dans sa propre cité la divinité propre du peuple vaincu; en absorbant cette divinité dans son panthéon, il absorbe pour ainsi dire la nationalité de son adversaire. Une religion est, comme un langage, le signe de ralliement où se reconnaissent les hommes du même groupe, et qui les oppose à l'étranger, quel que soit le groupe auquel il appartienne. Nulle part cette attitude ne se marque avec plus de rigueur que dans l'Inde. Pour les Aryas des temps védiques, les étrangers sont

des *Dasyu*, des « brigands », des gens sans foi ni loi; et aujourd'hui encore, dans l'Inde contemporaine sillonnée de chemins de fer et de lignes télégraphiques, l'étranger, de quelque origine et de quelque couleur qu'il soit, reste un *Mleccha*, « un homme qui balbutie », autrement dit « un barbare », car telle est la signification du mot que nous continuons nous-mêmes à employer après les Grecs. Tandis que les quatre castes de la société brahmanique sont nées respectivement, selon leur dignité, des membres du Pourousha, l'Homme Mystique en qui le monde vit, ou de Brahma lui-même, les peuples étrangers que l'Inde voit passer à son horizon sont rapportés à des origines humiliantes. Le Râmâyana raconte que les Grecs (*Yavana* ou *Yona*) sont nés de la matrice (*yoni*) de Nandinî, la vache d'abondance que Viśvâmitra voulait enlever à Vasishta; les Romains (*Romaka*) sont nés de ses poils (*roma*); les Scythes (*Saka*) sont nés de sa bouse (*sakrt*). Si les Grecs portent la tête rasée, ce qui est pour l'Hindou le symbole du servage, c'est qu'ils ont été vaincus autrefois par un ancêtre de Râma, Sagara, qui leur a infligé à perpétuité ce témoignage d'humiliation. Aucun pays ne semblait moins fait pour donner naissance, le premier, à une religion universelle; rien n'est plus surprenant que de voir cet honneur lui appartenir.

La réalité historique d'un fondateur de religion est toujours difficile à atteindre; elle l'est d'autant plus que le recul du temps rend l'histoire plus incertaine et la légende plus luxuriante. Nous connaissons Jésus moins bien que Mahomet, le Bouddha moins bien que Jésus. Une tradition constante, qui ne se heurte à aucune difficulté historique, fait naître le Bouddha sur l'extrême limite de la civilisation indienne, au pied même de l'Himalaya, à l'endroit où la jungle, les eaux stagnantes, les fauves et la malaria se coalisent pour fermer le passage des plaines du Gange aux montagnes. Il est de la famille des Śākya, un nom étrange, il faut le reconnaître, inconnu à la tradition orthodoxe des épopées et des Purâna brahmaniques : on a depuis longtemps déjà voulu établir un rapport entre le nom des Śākya et celui des Śaka, l'appellation que les Hindous et les Iraniens ont étendue à tous les peuples scythiques; on a prétendu faire du Bouddha un non-Aryen,

un Touranien; on a cherché dans les trente-deux caractères distinctifs et les quatre-vingts caractères secondaires de sa personne, tels que la tradition les énumère, des preuves de son origine touranienne. Prétention chimérique, puisqu'elle n'a aucune base positive, mais qui trahit bien le sentiment de surprise qu'on éprouve à rencontrer le fondateur du bouddhisme dans les cadres de la civilisation indienne. Il est le fils d'un seigneur; son père est le râja de Kapilavastu. Sa vocation, du point de vue de l'orthodoxie brahmanique, est donc le métier des armes, mais nous savons par des témoignages divers que la caste des guerriers, les kshatriya, refusait d'abandonner aux brahmanes le monopole de la spéculation et de l'enseignement philosophique. Janaka, le roi de Vidéha, voyait accourir autour de lui les auditeurs, avides de ses leçons; Ajâtasatru, le sire de Kâsî (Bénarès), discutait en égal avec les plus savants brahmanes. Le fondateur de la religion Jaina, Mahâvîra, contemporain et rival du Bouddha, sortait, lui aussi, d'une famille princière. Après sa fuite du palais et son entrée dans la vie religieuse, le Bouddha va d'abord entendre les cours de deux maîtres instruits, Arâda-kalâma et Roudra-kapoutra; plus tard, quand il a trouvé la voie et qu'il prêche sa doctrine, il lui faut lutter sans cesse contre les intrigues et contre les sophismes d'autres maîtres qui prétendent, eux aussi, résoudre l'énigme de la vie et ouvrir l'accès du salut. L'Inde, autour de lui, est en fermentation. On voudrait pouvoir préciser l'époque avec certitude. La tradition de l'église singhalaise, généralement acceptée en Occident, place le Nirvâna en 543 avant J.-C.; mais beaucoup d'autres dates avaient cours dans d'autres écoles; en outre, il est incontestable que la tradition singhalaise nécessite une correction, car, admise telle quelle, elle donnerait au règne d'Asoka une date trop haute, en désaccord absolu avec les synchronismes sûrs dont nous disposons. On a donc proposé de ramener à 460, voire à 370 avant J.-C. la date du Nirvâna.

Quelle que doive être la solution définitive, le mouvement qui donne naissance dans l'Inde au bouddhisme et au jainisme est solidaire d'un mouvement plus étendu qu'on pourrait appeler la révolution mondiale du *vi*^e siècle; le foyer le plus actif semble être l'Asie antérieure; les villes grecques de la côte

asiatique voient surgir les premières écoles philosophiques, Thalès, Zénon, Héraclite; en Perse, Cyrus fonde le premier empire arien qui couvre toute la partie occidentale du continent asiatique, des Pamirs à la mer Égée; Cambyse y ajoute l'Égypte; Darius prend pied en Europe, et s'il n'arrive pas à conquérir la Grèce, il atteint l'Indus, installe ses satrapes en Gandhâra, sur la rive indienne du fleuve. Mais les armées perses sont les missionnaires d'une révolution religieuse : Zoroastre a enseigné aux Iraniens un culte épuré, dégagé des sacrifices sanglants qui souillent encore les autels de tous les peuples ariens. Si on voit surgir à la fois dans l'Inde le bouddhisme et le jainisme qui professent tous deux le respect complet de la vie et l'horreur du sang répandu, il est difficile de se refuser à y reconnaître un contre-coup de la révolution zoroastrienne en Iran, qui serait partie des frontières du monde indien, de Bactres, d'après la tradition iranienne. Mais du respect de la vie introduit dans le culte par Zoroastre, le Bouddha devait tirer des conséquences qui avaient échappé au saint de l'Iran : si la vie est respectable en soi, elle donne une valeur de respect à la personne qui la porte, indépendamment de son rang dans la société. Le Bouddha fonde une communauté ouverte à tous les hommes; ou plutôt, c'est mieux qu'une communauté telle que peuvent la constituer le maître et les disciples, le chef spirituel et ceux qui acceptent sa règle; c'est une famille; la désignation courante du moine dans les textes anciens, c'est Śākyaputra « le fils du Śākya »; la pravrajyā, l'acte initial par lequel il a « quitté la maison de famille » est un symbole clair; le moine du Bouddha a changé de foyer; il est entré par adoption et par choix dans une autre famille où il vivra au milieu d'une fraternité élargie. Mais la famille spirituelle a, elle aussi, un père qui anime toute la maison de son affection et de son amour. Le Bouddha tel que s'est plu à le peindre Asvaghosha dans ses beaux « Sutrâ en forme littéraire » (*Sūtrāṅkārā*) est humainement plus vrai que celui des vieilles traditions; s'il a su se servir en maître accompli des ressources de la logique de son temps, s'il a su triompher des raisonnements de ses adversaires par une méthode familière et ingénieuse qui devance Socrate, il faut certainement chercher la cause profonde de son succès

dans le prestige captivant de sa bonté universelle. C'est le rayonnement de cette bonté qui a encore animé les saints, les héros, les poètes, les artistes de l'église. Quand le Grand Véhicule est venu bouleverser la tradition étreinte des couvents, s'il a éclipsé la personne du Sage Sâkya, Sâkyamuni, derrière d'autres Bouddhas poussés brusquement au premier rang, il est cependant resté fidèle à l'inspiration initiale venue du Maître. Les Bodhisattva, les candidats à la Bodhi, dans le monde réel ou dans les mondes imaginaires, sont par excellence « les fils des Bouddhas » ; développant même la conception de la famille spirituelle que Sâkyamuni avait fondée, le Grand Véhicule donne aux Bouddhas une « mère » qui est la Perfection de la Sapience, Prajna Pâramitâ. Et jusque dans les derniers siècles de l'église indienne, quand la décadence visible présage la fin prochaine, la scolastique envahissante n'empêche pas des écrivains comme Sântideva, comme Sarvajnamitra, de trouver encore des accents de tendresse filiale, des appels à la pitié paternelle des Bouddhas, à la pitié maternelle de Târâ, qui sont assurés de trouver éternellement un écho dans les cœurs humains, mais qu'on chercherait en vain dans toute l'étendue de la littérature brahmanique. Avec le Bouddha s'est introduite dans la civilisation traditionnelle de l'Inde une tendance nouvelle qui en mine l'ensemble et en prépare la ruine. La civilisation brahmanique est une théocratie, une aristocratie, une anarchie systématisée dans des formes hiérarchiques; le bouddhisme n'a pour les dieux qu'une place de complaisance; il ne reconnaît pas les droits de la naissance dans l'ordre social; il exclut de son domaine la société civile, sur laquelle il ne veut agir que par la contagion de l'exemple; il se borne à être une association religieuse, fondée sur la discipline et sur l'amour du Maître. L'histoire de l'Inde est désormais, jusqu'à la mort du bouddhisme indien, l'histoire de l'antagonisme qui oppose ces deux tendances d'où sont nées deux civilisations rivales.

La mort du chef, qui marque souvent la crise suprême pour les religions nouvelles comme pour les nouveaux empires, ne compromet pas l'unité du bouddhisme naissant. Malgré des divergences dont la tradition orthodoxe n'a pu réussir à effacer entièrement le souvenir, le consentement de la majorité

désigne, à chaque génération, une sorte de patriarche, qui ne doit pas ses pouvoirs à une procédure régulière, moins encore à une élection; il ne commande pas; ses avis mêmes n'ont rien d'impératif; on le vénère comme un modèle, mais on ne lui obéit pas comme à un maître. L'autorité souveraine n'appartient qu'à l'ensemble de la communauté, à ce qu'on pourrait appeler « la république des moines ». Elle s'exerce, dans les occasions solennelles, par délégation, par mandat, au moyen d'une assemblée représentative nommée *sanghti*, « concert » (comme nous parlons encore aujourd'hui du « concert des puissances »); en Occident, on rend ce mot par le terme de « concile » emprunté à l'usage de l'église catholique; mais le Concile catholique suppose le pape comme chef de la chrétienté et une hiérarchie centralisée autour de lui. L'église bouddhique est une fédération de petites républiques, de monastères ou de groupes de monastères jaloux de leur autonomie. La tradition veut qu'un concile se soit réuni immédiatement après le Parinirvâna du Bouddha, à Rājagriha, pour fixer les textes canoniques, discours (*sūtra*), discipline (*vinaya*), philosophie (*abhidharma*), tels qu'ils étaient sortis de la bouche du Maître. Le fait, en tant qu'historique, est pour le moins douteux; comme symbole, il est exact. Dès que le Maître a disparu, la Loi qu'il a proclamée exerce la souveraineté à sa place; le cas est analogue, malgré des différences profondes, à celui de la Torah chez les Hébreux après Moïse; la Loi prend la place du législateur, sans que l'autorité suprême ait à s'incarner dans la personne d'un chef.

La conversion d'Asoka au bouddhisme, vers le milieu du III^e siècle avant l'ère chrétienne, place soudainement l'église en face de problèmes redoutables. A lire les nombreux récits édifiants dont Asoka est le héros, il semble que le grand empereur, maître souverain de l'Inde presque tout entière, ait mis humblement son autorité impériale au service de l'Église bouddhique; il finirait même par lui céder tous ses domaines. Mais nous connaissons l'Asoka réel, grâce à ses inscriptions gravées dans les régions les plus diverses de l'Inde; et l'Asoka réel, dans sa grandeur simple et dans la richesse de sa personnalité complexe, fait plus d'honneur au bouddhisme que le dévot humilié des fictions pieuses. Il a vraiment pénétré

l'idéal bouddhique et il le réalise en empereur. Le premier dans l'histoire de l'Inde, il publie ses édits par écrit, gravés sur des rochers. Sans aucun doute, il a emprunté l'idée aux empereurs Achéménides de la Perse dont l'influence se trahit partout sous son règne; il leur emprunte même le formulaire des inscriptions. Mais l'analogie de la forme n'en fait ressortir que plus vivement l'originalité du fond. Darius l'Achéménide avait dans ses inscriptions raconté ses aventures, ses exploits, ses conquêtes. Asoka ne se nomme même pas; il ne rappelle une de ses conquêtes que pour en déplorer les horreurs. Ses inscriptions sont des sermons, mais des sermons administratifs. Il ne joue point au prédicateur religieux; il a trouvé une doctrine qu'il croit bonne; il ne veut pas l'imposer; il espère la propager par la force morale du bon exemple; il confesse ses défaillances, ses efforts pour s'améliorer; il explique l'organisation qu'il a créée pour mettre ses fonctionnaires au service de son idéal. Un édit spécial recommande le respect de la vie chez les animaux; là encore il prétend payer d'exemple, il déclare supprimer de sa table les plats de gibier. Et ce n'est pas seulement aux dignitaires de l'État qu'il s'adresse, il veut atteindre le peuple. Il se sert, dans chaque pays, d'un dialecte spécial, approprié à l'usage local : admirable préoccupation, qui ne se retrouve plus chez aucun prince après lui.

Mais, s'il sert le bouddhisme, il entend bien aussi s'en servir. Il a compris le parti qu'il peut tirer pour sa politique de cette doctrine largement humaine, qui ne s'arrête pas aux frontières d'un royaume ou d'une race. Il inaugure la politique des missions religieuses; il envoie des apôtres en Syrie et plus loin encore à l'ouest, chez tous les héritiers de l'empire d'Alexandre; il en envoie probablement aussi dans les pays au nord de l'Himalaya, et à Ceylan, et dans la presque île outre-Gange. Il entend exercer un contrôle souverain sur la police intérieure et extérieure de l'Église; il porte des peines, au nom du pouvoir civil, contre les moines schismatiques; il fixe un choix de textes sacrés dont il recommande la lecture à l'usage des fidèles. D'après toutes les traditions, il convoque au nom de l'autorité civile, dans sa propre capitale, Pâtalipoutra, un concile pour régler des matières de dogme. Les mesures qu'il prend, en attestant son souci de régler un problème nouveau.

dans l'histoire du monde : les rapports entre l'Église et l'État, attestent aussi la puissance que l'église bouddhique avait atteinte sous son règne. En fait le bouddhisme était devenu une civilisation; son idéal était sorti de l'enceinte des couvents pour se traduire sous des forces multiples. Il avait créé une littérature, orale encore sans doute, rédigée certainement pour la plus grande partie dans une langue d'origine populaire, de la même famille que le sanscrit des brahmanes, un dialecte aryen du Magadha, voisin de la langue que le Bouddha lui-même avait parlée; d'autres textes circulaient déjà, rédigés dans les dialectes divers des provinces où le bouddhisme avait pénétré. Des monuments splendides s'élevaient, qui transformaient en architecture le tertre primitif, stoûpa ou chaitya, qui avait longtemps servi à marquer les emplacements sacrés; autour du tertre, changé en coupole mâçonnée, couronnée de la roue et du parasol, symboles l'un et l'autre de l'autorité souveraine qui appartenait à la Loi, se dressaient des balustrades, des portiques de pierre; l'art du sculpteur, employé auparavant à travailler seulement le bois, les décorait d'ornements, d'allégories, de scènes édifiantes tirées de la biographie du Maître ou des vieux fabliaux ingénieusement rattachés à ses existences antérieures. Des colonnes de pierre, érigées sur l'ordre d'Asoka lui-même, se substituaient aux anciens « poteaux de victoire » que les souverains d'autrefois avaient coutume d'élever; elles marquaient les victoires de la Loi, les étapes des pèlerinages impériaux; leur sommet s'ornait de chapiteaux élégants et d'animaux traités à la manière perse.

Les brahmanes épiaient avec inquiétude les progrès d'une civilisation rivale qui les surpassait; jamais leur morgue aristocratique n'avait pensé à utiliser de pareils moyens de séduction pour agir sur la multitude. La fin d'Asoka, et la fin de sa dynastie qui suivit de près, marquent une réaction brahmanique qui paraît avoir pris un caractère violent. C'est du dehors que le bouddhisme allait reprendre de nouvelles forces et gagner des appuis pour une nouvelle ère de grandeur.

Sur la frontière nord-ouest de l'Inde, entre l'empire des Séleucides en Syrie et l'empire des Mauryas, autour de Bactres comme capitale, un royaume grec indépendant s'était créé dès le temps d'Asoka; les rois de la Bactriane, Grecs d'origine,

d'éducation, de langue, de culte, de civilisation, avaient admis à titre officiel la civilisation de l'Inde sur ce sol pourtant iranien d'histoire et de tradition; Bactres passait pour le berceau de Zoroastre, et pourtant, sur les monnaies frappées par ces princes, si la face porte une légende grecque inscrite autour de la tête du roi, le revers porte une légende tracée en langue indienne, dans un dialecte voisin du pali, et souvent, au lieu des divinités grecques : Pallas, Héraklès, Nikè, etc., il présente des symboles indiens qui semblent être surtout des symboles bouddhiques : tels l'éléphant, l'arbre entouré d'une balustrade, etc. L'histoire de ces rois n'est guère, jusqu'ici, qu'une histoire numismatique. Mais un d'entre eux, Ménandre, nous est connu par d'autres témoignages, et ce que nous savons de lui nous laisse deviner ce que le bouddhisme doit à cette dynastie. Ménandre est le héros d'un ouvrage canonique du bouddhisme, qui nous est parvenu en deux langues : en pali, c'est le *Milindapanha*, « les Questions de Milinda (roi des Grecs) » en chinois, c'est le *Na-sien king* « le sùtra de Nâgasena (le docteur bouddhique) »; le *Na-sien king* existe encore en deux recensions dans la collection chinoise du *Tripitaka*. L'original sanscrit est perdu, mais nous savons de source certaine qu'il a existé. La donnée de l'ouvrage est expressive : le roi Milinda est dans sa ville de Sâgala (probablement Sialkot, près d'Amritsar) au Penjab; il s'ennuie. Il a passé en revue son armée, et en véritable Grec il voudrait s'exercer et se distraire à un passe-temps intelligent; et quel meilleur passe-temps pour un Grec que la discussion? « Ah, l'Inde est vide », s'écrie-t-il. Mais un docteur bouddhique de grande réputation, Nâgasena, se présente; il est prêt à soutenir une controverse sur les dogmes de sa religion. Le dialogue s'engage; les arguments s'affrontent; après un brillant tournoi, Milinda s'avoue vaincu; il se convertit au bouddhisme, et il élève à Sâgala un couvent avec un temple pour commémorer sa conversion. Nous apprenons de plus par les sources grecques, que, à la mort du roi Ménandre, plusieurs cités se disputèrent ses cendres, comme on avait fait jadis pour les restes du Bouddha.

L'épisode de Ménandre montre en raccourci ce que le bouddhisme devait gagner au contact de la civilisation grecque; mis en présence d'étrangers intelligents, instruits, raffinés,

exercés à toutes les subtilités de la dialectique, familiers avec des systèmes philosophiques de construction puissante, le bouddhisme, s'il prétendait les gagner à sa foi, devait reviser l'ensemble de ses dogmes et de ses thèses, enrichis et développés au caprice du hasard depuis le Nirvâna du Maître, afin de les organiser dans un ordre rigoureusement logique et cohérent. Ces étrangers, ils ne bornaient pas leurs exigences aux satisfactions de la raison; pour eux, le vrai ne se séparait pas du beau; ils avaient donné à leurs dieux des formes plastiques voisines de la perfection; ils les avaient glorifiés dans des chefs-d'œuvre littéraires de tous genres. Le bouddhisme avait reculé jusque-là devant la représentation plastique du Maître, avoué d'impuissance ou marque de respect; les textes qui s'étaient transmis visaient plus à instruire et à édifier qu'à provoquer l'admiration. L'exemple profita au bouddhisme; il en tira des moyens d'action nouveaux.

Le royaume grec de Bactriane, après des jours glorieux où il avait atteint les rives du Gange, s'éteignit, vers le début du 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne; épuisé par les rivalités intestines de généraux ambitieux qui se disputaient le pouvoir, il s'effondra devant l'invasion des Saka et des Koushana, venus des steppes du Nord. Le bouddhisme allait encore trouver des protecteurs dans ces étrangers à demi barbares, que le prestige des grandes civilisations éblouissait, et qui prenaient volontiers de toutes mains les dieux et les arts que la Grèce, l'Iran et l'Inde pouvaient leur offrir. Un des rois de la dynastie kouchane, Kanishka, joue un rôle décisif dans l'histoire du bouddhisme; maître d'un empire qui touche à la Chine, à la Perse, et qui absorbe toute l'Inde du nord, il semble s'appliquer à suivre l'exemple d'Asoka pour le surpasser. Mais cet autre Asoka est étranger à l'Inde; ses images nous le montrent vêtu à la tartare, d'une tunique épaisse serrée à la taille, chaussé de hautes bottes; en travaillant avec succès à servir la propagande du bouddhisme au dehors, il prépare la ruine du bouddhisme indien dans l'Inde. Il convoque un Concile qui fixe en langue sanscrite le texte du canon sacré; en adoptant la langue savante des brahmanes, le bouddhisme s'est isolé de la foule qui ne la comprend pas; il perd en efficacité ce qu'il semble gagner en noblesse. Comme

pour mieux marquer l'orientation nouvelle, le Concile porte son effort sur les textes de philosophie, il les complète, il les commente. Vers les territoires lointains qui n'ont pas encore entendu la Bonne Parole, des missionnaires s'élancent, protégés et servis par le prestige du souverain; leur zèle ne connaît pas de frontières; ils passent en Asie Centrale, en Chine; du côté de l'Occident leur trace se perd, mais leur œuvre n'est pas douteuse. La destinée elle-même amène spontanément au bouddhisme des prosélytes sur le sol indien; la périodicité des moussons, longtemps ignorée du monde hellénique, est reconnue; un trafic régulier s'établit par mer entre les ports de la mer Rouge, du golfe Persique, et des côtes de l'Inde; des commerçants venus de l'Occident hellénisé (Yavana) s'installent au Kathiawar, au Guzerate; ils adoptent le bouddhisme qui leur confère une sorte de droit de cité; ils figurent parmi les donateurs de ces prodigieux sanctuaires creusés dans le roc au voisinage de la mer, à Karli, à Kanheri, etc. On peut se demander si leurs conseils n'ont pas aidé ou présidé à la construction de ces merveilles qui évoquent les hypogées de l'Égypte et anticipent sur les cathédrales gothiques du Moyen-âge.

L'influence des prosélytes étrangers se marque plus clairement encore dans la transformation des croyances. Au Petit Véhicule (Hīnayāna), idéal de sainteté à l'usage des communautés monastiques, vient s'ajouter et bientôt se substituer le grand Véhicule (Mahāyāna), idéal d'une Église militante qui prêche l'action, l'action désintéressée, mais l'action incessante. Des Bouddhas nouveaux, qui ne sont le bien propre d'aucun peuple élu, supplantent Sâkyamuni, fils de l'Inde; des légions de Bodhisattvas également imaginaires se groupent autour d'eux. C'est ce bouddhisme transformé qui va conquérir l'Iran oriental, l'Asie centrale, la Chine, la Corée, le Japon, la presque île indo-chinoise et les grandes îles de l'archipel indien. Mais dans l'Inde, l'ère de gloire s'est fermée pour le bouddhisme; il n'aura plus d'Asoka, et quand les Huns viendront envahir le Penjab au ^{vi}^e siècle, l'église indienne ne retrouvera plus un Kanishka, elle verra se dresser un ennemi féroce, qui présagera déjà pour elle les jours sinistres de l'Islam. Et quand les Musulmans arrivent et dans une poussée

impétueuse balaient tout le nord de l'Inde au cours du ^{xr} siècle, le bouddhisme indien s'effondre, s'anéantit, sans le prestige même d'une agonie glorieuse.

Il est surprenant qu'une grande religion puisse disparaître pour ainsi dire soudainement, et, dans son propre pays d'origine, et plus encore quand ce pays a l'immense étendue et l'infinité variété de l'Inde. On serait tenté d'incriminer le fanatisme destructeur de l'Islam; mais le brahmanisme n'a pas été moins maltraité par les envahisseurs musulmans, depuis Mahmoud de Ghazni jusqu'au Mogol Aurang Zeb; et pourtant il a survécu; à chaque épreuve, il a retrouvé des forces pour la surmonter et pour se redresser, aussi vivace que jamais. Le bouddhisme était, il est vrai, plus facilement vulnérable, justement parce qu'il était plus organisé; il suffisait au Musulman de brûler et de raser les monastères pour suspendre, au moins temporairement, la vie entière de l'Église. Le Brahmanisme avait bien, lui aussi, ses communautés, ses couvents (*matha*), asiles de méditation et d'étude, gouvernés par des règles strictes de discipline; mais le couvent, dans le brahmanisme, n'a jamais été qu'une institution secondaire; il peut disparaître sans grave inconvénient pour le culte et pour les fidèles. Dans le Bouddhisme, le couvent (*vihâra*, *sanghârâma*) est le foyer, le centre, le cœur, l'âme de la religion; sans couvent il n'y a plus de moines; sans moines il n'y a plus de lien entre les fidèles et plus de Loi, sous quelque aspect qu'ils l'adorent: Bouddhas, Boudhisattvas, dieux, reliques, lieux saints, etc. Mais l'invasion musulmane n'a pas couvert toute l'Inde d'un seul coup; il ne lui a pas fallu moins de quatre ou cinq siècles pour pénétrer jusqu'au centre et jusqu'au sud de l'immense presqu'île; il ne manquait pas de retraites lointaines, de cantons isolés où des croyants énergiques, groupés autour de moines pieux, auraient pu tenter une résistance suprême, attendre des jours meilleurs, léguer à leurs descendants la tradition des siècles qui leur avait été confiée; le cas a dû certainement se produire. En fait, nous voyons encore au ^{xiii} siècle un prince de la région montagneuse des Sivalikh, en plein Penjab, au milieu d'une contrée déjà submergée par le flot musulman, rester fidèle au bouddhisme, et même témoigner son zèle pieux par une offrande au temple de Bodhi-

Gayâ, sur le site sacré entre tous où le Maître avait atteint l'Illumination, et qui n'avait pas entièrement cessé d'attirer les pèlerins. Mais le cas est si rare qu'il serait difficile, dans l'état présent de nos connaissances, d'en citer un autre. La vie du bouddhisme indien s'est arrêtée, totalement et définitivement, aussitôt après les premières invasions des Musulmans, alors qu'à l'extrême nord et à l'extrême sud, le Népal et Ceylan lui restaient fidèles, alors que toute l'Asie orientale, Tibet, Chine, Corée, Japon, Indochine, Insulinde continuaient d'adorer avec zèle les dieux et les saints que l'Inde bouddhique leur avait apportés.

Ce contraste même suggère, il semble, l'explication de l'énigme. Le bouddhisme, par le double jeu de ses forces internes et des événements historiques, avait de plus en plus perdu le caractère national qu'il tenait de ses origines pour prendre un aspect de plus en plus humain. Le développement du Grand Véhicule, en dissolvant la personnalité historique du Sage Sâkya, avait, consciemment ou non, rompu les dernières attaches entre le bouddhisme et le sol où il était né; les nouveaux Bouddhas qui avaient passé au premier plan n'avaient pas d'histoire positive, n'avaient pas de géographie sacrée; il n'y avait pas pour eux à situer une ville de la Nativité, comme Kapilavastu, ni une ville du Nirvâna, comme Kusinagara. Né comme un ordre monastique dans les cadres d'une société qui ne distinguait pas les croyances des institutions, le bouddhisme s'en était graduellement émancipé pour devenir une religion presque au sens moderne du mot, un système de dogmes et de pratiques qui visait à réunir les hommes dans une communauté indéfiniment élargie sans aucune préoccupation des formes sociales; il ne demandait à ses adeptes que de lui confier le soin et le contrôle de leurs rapports avec le transcendant et le sacré; pour les contingences de l'ordre terrestre, il en laissait volontiers la charge à une autorité extérieure. Le succès de sa propagande tient en grande partie à ce trait original; il ne bouleverse pas les pays où il s'introduit; il s'y insinue doucement, patiemment. Souvent le missionnaire se présente d'abord comme un médecin; représentant d'une civilisation supérieure, il connaît des remèdes et aussi des charmes qui triomphent des maladies. Il connaît

aussi, et c'est là son arme la plus efficace, des histoires émouvantes qui font appel aux sentiments les plus profonds et les plus doux de l'âme humaine sous tous les climats et dans toutes les conditions : la douceur, la pitié, la tendresse, le dévouement; il dispose d'images pour illustrer son texte, sculptures ou peintures, productions d'un art consommé où le génie de l'Inde a été assisté par le génie de la Grèce et le génie de l'Iran. Il gagne ainsi une clientèle qui le vénère, qui l'entretient; d'autres religieux viennent le rejoindre; un couvent est fondé; la vie régulière s'y établit qui sert de foyer et d'exemple. Le bouddhisme peut à bon droit réclamer l'honneur d'avoir conquis une partie du monde sans avoir jamais eu recours à la violence, sans avoir été jamais imposé par les armes. Il a connu la persécution, le martyre : ses adversaires l'ont accusé de saper l'ordre établi, en prônant la sainteté du célibat, en subordonnant les devoirs de famille aux devoirs religieux; on ne lui a jamais reproché de dresser une société nouvelle en opposition à la société établie. Il aime, au contraire, à être soutenu par un appareil extérieur qui lui laisse le loisir de vaquer à sa besogne spirituelle; en Chine, c'est le Confucianisme qui lui a rendu ce service; au Cambodge, au Champa, à Java, à Sumatra, il a reçu l'assistance des religions brahmaniques, spécialement du Sivaïsme.

En Indochine, en Insulinde, le voisinage des religions brahmaniques ne menaçait d'aucun danger l'existence du bouddhisme. Le Sivaïsme, le Vishnouisme y étaient, comme le bouddhisme, des articles d'importation, étrangers au pays; les rois, la cour, la noblesse avaient pu les adopter, comme une culture élégante et raffinée; ce n'était pas une civilisation qui avait pénétré jusqu'au plus profond des masses. La vie sociale continuait à s'y dérouler, sans préoccupation de *Manu* et des autres codes brahmaniques. Mais dans l'Inde il en allait autrement; le brahmanisme était solidaire de l'ordre social; il se confondait avec lui. A la différence du bouddhisme, qui avait opté pour un idéal d'humanité universelle, le brahmanisme était resté dans l'Inde exclusivement hindou; dans ce pays où se croisent tant de races, tant de langues, il était le seul symbole d'unité perceptible et reconnu par les multitudes. En présence de l'Islam, qui accourait le fer et la

torche à la main, l'Inde d'un mouvement spontané et unanime se réfugia derrière la suprême barrière du brahmanisme. Sans doute l'Inde, au cours de sa longue et douloureuse histoire, avait souvent connu les invasions; mais jamais auparavant l'envahisseur n'avait pris figure d'apôtre, jamais le conquérant n'avait prétendu anéantir les dieux, les temples, les institutions du pays pour installer sur leurs ruines un dieu nouveau, un culte nouveau, une confrérie nouvelle qui semblaient imaginés à dessein pour heurter les traditions et choquer les consciences. La caste seule, telle que les brahmanes l'avaient réglée et maintenue, avec ses pouvoirs de contrôle et les sanctions dont elle disposait, était capable de faire échec à la propagande par la terreur pratiquée par l'Islam.

Pour rentrer au giron du brahmanisme, les fidèles du bouddhisme n'eurent certainement pas à faire un long chemin. Depuis des siècles, le bouddhisme dans l'Inde avait perdu l'inspiration qui l'avait animé au début; il avait cessé d'être une église pour devenir une école. Les récits des pèlerins chinois, et surtout de Hiouen-tsang, nous font illusion; nous n'avons rien à leur opposer du côté brahmanique; nous n'avons que par eux seuls la sensation de la vie réelle dans l'Inde, et nous nous laissons aller au charme, sans penser assez que nous avons affaire à des esprits prévenus, à des voyageurs dévotieux qui ne savent rien et ne veulent rien savoir en dehors de leur église, qui ne sont pas des explorateurs, mais des religieux, plus soucieux d'édifier que d'instruire. Ayons donc le courage de nous demander comment nous apparaîtrait le rôle du bouddhisme dans l'Inde depuis les Gupta (iv^e siècle), si nous devions nous borner, comme pour le brahmanisme et le jainisme, aux documents indiens, si nous ne disposions pas de Fa-hien, de Hiouen-tsang, de Yi-tsing. Nous considérerions alors le bouddhisme comme une des écoles philosophiques de l'Inde, au même titre que le Védanta, ce « bouddhisme déguisé », comme il a été qualifié dans l'Inde même, ou le Sâmkhya, par exemple. L'effort créateur de Dignâga et ses disciples en logique irait prendre sa place dans l'histoire du système Nyâya. La tragi-comédie du Nâgânanda nous apprendrait qu'un roi sivaïte comme Harsha Śilâditya, ne dédaignait pas d'emprunter un sujet dramatique aux légendes du bouddhisme. La grammaire

de Chandragomin nous montrerait que le bouddhisme prétendait rivaliser avec les brahmanes eux-mêmes dans l'étude théorique de la langue sanscrite. Nous saurions par l'Avadânakalpalatâ de Kshemendra que, encore au début du ^x^e siècle, immédiatement après les incursions de Mahmoud le Ghaznévide, un brahmane cachemirien, adepte des Bhâgavata, pouvait s'amuser et amuser ses amis bouddhiques, à tourner en vers malicieux un choix de récits édifiants tirés des livres sacrés du bouddhisme. Il faut ajouter pour être juste que quelques œuvres comme le Bodhicharyâvatâra ou le Sragdharâstotra viendraient rappeler qu'un souffle d'émotion religieuse passait quelquefois encore dans la poésie bouddhique. Mais que pèserait ce témoignage en face de l'immense littérature des Tantra, qui dépasse en étendue tout l'ensemble de l'ancien canon, et qui combine dans un mélange inexprimable le mysticisme, la magie, la sorcellerie, l'érotisme, l'obscénité? Il faut le dire à la décharge du bouddhisme, la confusion est complète avec l'hindouisme brahmanique; il ne subsiste du bouddhisme ancien, du bouddhisme authentique, que des noms et des mots vidés de leur sens. Arrivé à ce degré d'altération et de corruption, le bouddhisme n'avait rien d'utile à donner à l'Inde. Il a disparu parce qu'il avait perdu sa raison d'être. Son rôle historique, ce qu'on pourrait appeler sa mission humaine, avait été de servir de trait d'union entre l'Inde et les nations pour faire passer dans la circulation du monde les éléments de valeur universelle qui se trouvaient contenus dans le trésor jalousement gardé de la civilisation indienne. Tant qu'il eut l'occasion de remplir ce rôle, il se maintint actif et vigoureux; quand l'Inde commença à se replier sur elle-même, il perdit sa vitalité, s'alanguit, s'épuisa; quand l'Inde fut asservie par des étrangers hostiles, il périt. Grandi à la dignité de religion universelle, il n'a pas pu survivre dans sa patrie à une catastrophe qui l'isolait. Et c'est un signe des temps digne de la réflexion des penseurs, que de voir l'Inde d'aujourd'hui réagir contre un oubli millénaire, et revendiquer le Bouddha Śâkyamuni comme une de ses gloires, le bouddhisme comme une de ses traditions.

SYLVAIN LÉVI