

La communauté, l'Eglise bouddhique a précédé la rédaction de l'Ecriture bouddhique, de même que la communauté, l'Eglise chrétienne a précédé la rédaction du Nouveau Testament. Comme le Christ, le Bouddha n'a rien écrit. Les écritures canoniques du *bouddhisme*, telles que nous les avons et que les requrent, en les traduisant, tous les peuples soumis à cette religion, furent, suivant M. Barthélemy Saint-Hilaire, l'œuvre successive de trois conciles, œuvre achevée deux siècles au moins avant notre ère. « Le Bouddha mort, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, les religieux ou Bhikshous se réunirent en concile, sous la protection du roi Adjatatarou, et les plus influents d'entre eux, Kacyapa, Ananda et Oupali rédigèrent les ouvrages qui devaient former désormais le canon orthodoxe. Kacyapa, qui avait dirigé comme président du concile toutes les délibérations, se chargea de la métaphysique ou *Abhidharma*; Ananda, cousin du Bouddha, rédigea ses prédications ou *soutras*; et Oupali compila tout ce qui se rapportait à la discipline ou *Vinaya*. L'*Abhidharma*, les *Soutras* et le *Vinaya* composent ce que les bouddhistes appellent la *Triple corbeille* (*Tripiṭaka*). Ce premier concile fut suivi de deux autres, dont la date n'est pas aussi certaine, et dont l'un se tint sous le roi Açoka, qui étendit sa domination sur toute la presque indienne dans le III^e siècle avant notre ère. C'est des trois conciles qu'est sortie la rédaction des ouvrages bouddhiques, tels qu'ils sont parvenus jusqu'à nous. » M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui fait remonter aux disciples et successeurs immédiats du Bouddha la rédaction des Ecritures bouddhiques, et la distribution de ces écritures en trois classes, ressemble fort aux critiques orthodoxes qui attribuent le quatrième Evangile à l'apôtre saint Jean, et qui prétendent que le canon du Nouveau Testament a été fixé au I^{er} siècle. M. Barthélemy Saint-Hilaire a vraiment la foi trop facile en matière d'authenticité; il semble qu'à ses yeux les institutions et les doctrines soient des créations complètes dès leur origine; il n'accorde pas un rôle suffisant à la force intérieure par laquelle elles se développent, se complètent et se transforment, au travail spontané, et pour ainsi dire vital d'élaboration, qui, comme d'un germe un arbre, fait avec le temps, de quelques maximes et discours d'un sage fortement convaincu et fortement ému, sortir un vaste corps de spéculations et de disciplines. Il y a dans l'histoire des religions deux époques, l'une où elles *deviennent*, où elles *vivent*, l'autre où elles *sont*, où elles *durent*. M. Barthélemy Saint-Hilaire ne distinguant pas ces deux époques, s'épargne ce travail difficile et délicat qui consiste à démêler les phases successives de la première, à y établir une chronologie relative d'après la succession logique et nécessaire des idées et des faits, et à restituer au temps la part qui lui revient dans l'établissement des religions, et que la légende et la croyance ne manquent jamais de lui enlever. Nous allons voir que l'opinion de M. Barthélemy Saint-Hilaire, en ce qui concerne les Ecritures bouddhiques, est loin d'être partagée par tous les orientalistes.

Il y a deux rédactions des livres canoniques de la religion de Çakya-mouni; l'une en sanscrit, qu'a découverte M. Hodgson dans les monastères du Népal; l'autre en pâli, que possèdent les prêtres de Ceylan. De ces deux rédactions quelle est celle qui est originale? Quelle est celle qui a été une simple copie? M. Albrecht Weber pense qu'elles sont toutes deux originales, et qu'elles ont été faites indépendamment l'une de l'autre, l'une, au nord de l'Inde, sous un roi scythe nommé Kanishka, qui régnait à Kachmir environ quarante ans av. J.-C., l'autre au sud de l'Inde, à Ceylan, environ quatre-vingts ans avant notre ère. « Les deux rédactions du nord et du sud, ajoute M. Weber, diffèrent assez fortement l'une de l'autre quant aux expressions et à la disposition extérieure; mais elles s'accordent d'une manière à peu près complète quant au sens, ce qui est une garantie très-forte pour la fidélité de la tradition orale qui avait tout conservé jusque-là... Il ne peut donc y avoir de doutes sur l'authenticité relative des points dans lesquels les deux rédactions s'accordent... On ne peut nier davantage que, surtout dans les paraboles et les comparaisons, les propres paroles du Bouddha n'aient été conservées, mêlées seulement à un interminable fatras d'adjonctions étrangères. » On doit noter ici que l'uniformité d'une tradition orale n'en garantit nullement la fidélité, la véracité. Sortie de l'imagination religieuse, qui suit toujours dans son travail une certaine direction, fixée, déterminée, circonscrite dans sa forme par la croyance, propagée par la prédication, la plus absurde des légendes peut à la rigueur circuler, se répandre, se conserver invariable, absolument comme le plus fidèle et le plus exact des récits historiques. Ceci dit en passant, nous ferons remarquer combien cette affirmation de M. Weber, que la tradition orale a seule conservé les discours et les enseignements du Bouddha et de ses disciples jusqu'à l'année 80 av. J.-C., c'est-à-dire pendant près de 500 ans, est en contradiction avec le passage de M. Barthélemy Saint-Hilaire, cité plus haut. Mais voyons si l'histoire des conciles, telle qu'elle nous est donnée par M. Barthélemy Saint-Hilaire lui-même, d'après les annales singhalaises, nous les montre rédigeant les ouvrages bouddhiques.

Il y a sept jours à peine que le Bouddha est entré dans le Nirvana, lorsque le grand Kacyapa convoque cinq cents religieux qu'il a choisis parmi les plus vertueux et les plus savants. C'est à Radjagriha qu'on se réunit, dans le mois d'Asala, et au premier quartier de la lune. Sur la demande des religieux, le roi Adjatatarou leur fait construire une vaste salle à l'entrée de la caverne Sattapani, auprès de la montagne Vebhara, et l'assemblée peut presque immédiatement commencer ses délibérations. Sur un trône placé au nord et regardant le sud, le président siège pour diriger les travaux. Une chaire posée au centre de la salle et regardant l'est doit servir aux orateurs que le président interroge. Le reste des Arhats, sans avoir de sièges particuliers, se rangent selon leur âge sur les bancs destinés à les recevoir. La première discussion a lieu le second jour du second mois du varsha. Les disciples les plus chers et les plus éminents du Bouddha comparaissent. Ananda, son cousin et son compagnon inséparable durant de longues années, et Oupali, un de ses adhérents les plus illustres, *montent en chaire*. Oupali est interrogé le premier par le grand prêtre Kacyapa sur la discipline ou le *Vinaya*. Les Sthaviras *répondent en chantant les réponses d'Oupali, et c'est ainsi qu'ils apprennent par cœur le Vinaya*. Après Oupali, Ananda, guidé comme lui par le président, expose le *Dharma* ou la Loi. L'assemblée *répète également les paroles d'Ananda et apprend le Dharma de la même manière qu'elle vient d'apprendre le Vinaya*. Ces exercices pieux ne durent pas moins de sept mois, et, après ce temps, ces « bienfaiteurs de l'humanité » se séparent, persuadés qu'ils ont assuré pour cinq mille ans entiers la domination et la splendeur de la foi bouddhique; et « la terre, toute joyeuse d'avoir reçu de si éclatantes lumières, se balança six fois sur les plus profonds abîmes de l'Océan. »

Voilà l'histoire du premier concile, telle qu'elle est racontée par Mahanama, l'auteur du *Mahavamsa*. On voit-on en tout cela que les chefs de ce concile aient écrit quelque chose? C'est tout le contraire qui paraît clairement. Ananda et Oupali *sont interrogés*, ils *répondent*, ils *exposent* la doctrine aux *Dravakas* (auditeurs), qui *répètent en chantant* leurs paroles, et qui, de cette manière, les fixent dans leur mémoire. Evidemment le premier concile ignore l'écriture, et il a recours aux procédés alors employés, selon toute apparence, dans les écoles philosophiques de l'Inde, pour assurer la transmission d'un enseignement qui ne pouvait être qu'oral.

Le second concile se tient à Vaïçali, dans la dixième année du règne de Kalaçoka, cent ans après le Nirvana. Une hérésie s'est formée à Vadji; et de là elle s'est étendue sur une grande partie des provinces du nord. Les mœurs des religieux se sont relâchées; la discipline a perdu presque toute sa sévérité. Les hérétiques ont su mettre le roi Kalaçoka dans leurs intérêts; et ils sont sur le point de l'emporter, lorsque trois religieux, Java, Sambhoutta et Rêvata s'unissent pour combattre ces funestes doctrines. Par l'entremise de la prêtresse Anandi, sœur de Kalaçoka, ils parviennent à changer les résolutions du monarque, qui consent à se prononcer pour la vraie foi dans l'assemblée de Vaïçali. Rêvata, qui semble avoir joué dans ce nouveau concile le même rôle que Kacyapa dans le premier, a l'habileté de concentrer les délibérations entre huit religieux qu'il a choisis lui-même, quatre de la province Pâtchîna, et quatre de la province Péttega. Retirés à Valoukaramavihara, ils préparent les décisions de l'assemblée, qui se réunit au vihara voisin de Mahavana. Sur leurs propositions, elle consolide toutes les règles ébranlées de la discipline; et dix mille prêtres, qui avaient prêté à l'hérésie une oreille trop facile, sont dégradés. Rêvata avait été l'âme de cette assemblée réformatrice, dont les membres étaient au nombre de sept cents, et dont les travaux s'étaient prolongés pendant huit mois, *conduits comme l'avaient été les précédents*.

Un schisme avait rendu nécessaire le second concile; dix-huit schismes font convoquer le troisième sous le règne d'Açoka, devenu maître de tout le Djambouvipa, deux cent dix-huit ans après la mort du Bouddha (325 av. J.-C.). La religion, déchirée par des divisions intestines, risquait de périr. Le culte était interrompu presque partout depuis sept années; il était urgent d'aviser. Le troisième concile se tient à Pataliputra, et un religieux nommé Tisia y exerce la même autorité que Kacyapa et Rêvata avaient exercée dans le premier et le second concile. Soixante mille prêtres hérétiques sont dégradés dans l'Inde entière, et les cérémonies du culte orthodoxe sont partout rétablies. Cette troisième assemblée de la loi avait duré neuf mois.

Nous voyons bien que, dans le premier et le second siècle du bouddhisme, des divisions nombreuses s'introduisent dans l'Eglise, auxquelles le second et le troisième concile viennent porter remède. Ces divisions s'expliquent précisément et avec facilité par l'incertitude et, si l'on peut ainsi dire, par la fluidité de la tradition orale, par la diversité des commentaires dont les préceptes, oralement transmis, sont l'objet, par l'absence d'une ligne de démarcation précise que seule l'écriture pourrait établir entre ces commentaires et ces préceptes. C'est précisément parce que l'écriture n'a encore rien distingué, rien fixé, rien

consolidé; parce que le développement de la religion nouvelle, se faisant dans une sorte de nuit, se fait sans limites, en tous sens et d'une manière désordonnée, que l'autorité conciliaire, la loi vivante, est obligée, en l'absence du Bouddha, d'intervenir. Remarquez que le second et le troisième concile n'invoquent pas de documents écrits; évidemment, ils n'en connaissent pas, et rien n'indique qu'ils aient songé à en laisser aux conciles futurs. Le second concile procède absolument comme le premier, et, selon toute apparence, le troisième concile comme le second. Où donc M. Barthélemy Saint-Hilaire a-t-il vu que les trois conciles de Radjagriha, de Vaïçali et de Pataliputra aient rédigé les Ecritures bouddhiques? « Je suis convaincu, dit M. Vassilief, que l'écriture fut encore inconnue dans l'Inde pendant plusieurs siècles après l'apparition du Bouddha. Toutes les dispositions du Vinaya confirment cette idée qu'elle n'existait pas, à la naissance du bouddhisme, dans les contrées qui ont accueilli cette religion. Les premiers soutras disent constamment qu'on les oublie et qu'il faut les apprendre par cœur; ceux qui entourent le Bouddha s'appellent Cravakas, c'est-à-dire auditeurs; les préceptes du Vinaya se récitent de mémoire; dans les légendes sur la vie du Bouddha, nulle part on ne parle d'un seul monument écrit; le premier et le second concile s'occupent uniquement de questions verbales sur la foi. » M. Vassilief ajoute que les plus anciennes inscriptions trouvées dans l'Inde sont celles d'Açoka, et que, très-probablement, c'est sous le règne de ce prince que l'écriture fut introduite dans l'Inde par les bouddhistes qui, en s'étendant à l'ouest de Magadha, purent les premiers faire connaissance avec l'écriture grecque à Bactra. De cette absence de l'écriture dans les premiers siècles du bouddhisme, M. Vassilief conclut qu'il est difficile de percer les ténèbres qui enveloppent l'histoire du Bouddha et de ses premiers successeurs; que, s'il est possible de marquer des époques relatives dans cette histoire, c'est en se fondant moins sur des témoignages que sur des raisons intrinsèques; que les auteurs des livres bouddhiques, préoccupés de leur croyance et du développement qu'elle avait pris à l'époque où ils écrivaient, ont dû tout naturellement transfigurer et dénaturer les événements, les personnages et les idées du bouddhisme primitif; que, par exemple, l'Abhidharma est le produit d'une psychologie trop subtile et trop amoureuse d'abstractions pour appartenir à la primitive Eglise bouddhique.

Il faut remarquer, du reste, qu'Eugène Burnouf n'a pas retrouvé dans les originaux sanscrits du Népal la *Triple corbeille* (*Tripiṭaka*), avec cette division régulière et tranchée en *Soutras*, *Vinaya* et *Abhidharma*, qui est aujourd'hui universellement admise dans l'Inde, au Thibet et à la Chine, et que M. Barthélemy Saint-Hilaire fait remonter au premier concile. A la vérité, plusieurs traités appelés *Soutras* dans la collection thibétaine sont aussi désignés par cette même dénomination dans la népalaise; mais la division du *Vinaya* ne s'y voit pas; elle y est remplacée par des textes de peu d'étendue appelés *Avadanas*, c'est-à-dire *légendes ou récits légendaires*; lesquels, dans un mode de classification plus détaillé qu'a exposé M. Hodgson, traitent proprement du *fruit des œuvres*, et par leur objet se rapprochent jusqu'à un certain point du *Vinaya*, qui *présente les œuvres*. Quant à la métaphysique ou *Abhidharma*, elle ne paraît ni dans les textes du Népal que l'on possède à Paris, ni dans les listes générales et plus complètes que M. Hodgson en a données. Cependant le sujet embrassé sous ce titre n'est pas omis dans cette collection, car E. Burnouf l'y a retrouvé dans un traité intitulé *Pradña Paramita, la Perfection de la sagesse ou la Sagesse transcendante*. « D'après ces comparaisons, dit M. Biot, la collection népalaise se présenterait, non comme manquant d'aucune partie essentielle des doctrines bouddhiques, mais comme les contenant sous des divisions moins systématiquement définies que celles qui leur sont données dans des traductions générales faites pour des peuples étrangers à l'Inde, sans doute après que leur ensemble eut été plus complètement formé. » « N'est-ce pas là, ajoute avec raison M. Biot, un caractère qui décèle l'antériorité relative des textes qui composent cette collection? »

Les *Soutras* de la collection népalaise sont divisés en *Soutras simples* et *Soutras développés*. Eugène Burnouf a parfaitement montré qu'on ne doit pas confondre dans un ensemble systématique les notions, les faits, les récits qui se trouvent rapportés dans les uns et dans les autres; que les *Soutras développés* témoignent, par les circonstances merveilleuses et singulières des récits qu'ils contiennent, par la nature des idées qu'ils expriment, et par le style dans lequel ils sont écrits, que leur composition est de beaucoup postérieure à celle des *Soutras simples*; que c'est dans ces derniers seulement qu'il faut chercher le bouddhisme primitif. Mais laissons le célèbre critique parler lui-même : « Je prends, dit-il, comme exemple, un soutra développé, tel que le *Ganda viâha*, un des livres qui sont au Népal l'objet d'une vénération particulière. Puis je propose à un lecteur versé dans la connaissance du sanscrit, et doué, en outre, d'une patience robuste, de lire les cinquante premiers feuillets de ce traité, et de dire ensuite s'il lui semble qu'un tel ou-

vrage soit un livre primitif, un livre ancien, un de ces livres par lesquels les religions se fondent, un code sacré, en un mot; s'il y reconnaît le caractère d'une doctrine qui n'en est encore qu'à ses premiers débuts, s'il y saisit la trace du prosélytisme, s'il y rencontre les luttes d'une croyance nouvelle contre un ordre d'idées antérieur, s'il y découvre la société au milieu de laquelle s'essaye la prédication. Ou je me trompe fort, ou, après une telle lecture, celui dont j'invoque le témoignage n'aura trouvé dans ce livre que les développements d'une doctrine complète, triomphante et qui se croit sans rivale; autre chose que les paisibles et rêveuses conceptions de la vie des cloîtres, autre chose que les vagues images d'une existence idéale qui s'écoule avec calme dans les régions de la perfection absolue, loin de l'agitation bruyante et passionnée du monde. Or, tous les soutras de grand développement présentent des traits pareils, diversifiés seulement par quelques détails qui les rapprochent plus ou moins des réalités. » On reconnaît ici la véritable méthode de la science des religions.

Quant aux livres qui correspondent à l'*Abhidharma* de la *Triple corbeille*, tels que la *Pradña Paramita*, on doit, selon l'auteur de l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, leur assigner une date beaucoup plus récente que celle des soutras. « Il y a, dit-il, entre les soutras, comme source de la métaphysique bouddhique, et la *Pradña* ou les livres qui en dépendent, l'intervalle de plusieurs siècles, et la différence qui sépare une doctrine qui n'en est qu'à ses premiers débuts d'une philosophie qui a atteint à ses derniers développements. » Enfin, la collection népalaise renferme une autre classe de livres, les *Tantras*, dont la rédaction est évidemment plus moderne encore. Ce sont les plus éloignés du bouddhisme primitif. Ils nous présentent un bouddhisme dénaturé et corrompu par des éléments étrangers, empruntés aux superstitions populaires et surtout aux cultes de Vichnou et de Çiva.

IV. — DES DOCTRINES BOUDDHIQUES. « La doctrine de Çakya-mouni, dit Eugène Burnouf, reposait sur une opinion admise comme un fait, et sur une espérance présentée comme une certitude. Cette opinion, c'est que le monde visible est dans un perpétuel changement; que la mort succède à la vie et la vie à la mort; que l'homme, comme tout ce qui l'entoure, roule dans le cercle éternel de la transmigration; qu'il passe successivement par toutes les formes de la vie, depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus parfaites; que la place qu'il occupe dans la vaste échelle des êtres vivants dépend du mérite des actions qu'il accomplit en ce monde; et qu'ainsi l'homme vertueux doit, après cette vie, renaître avec un corps divin, et le coupable avec un corps de damné; que les récompenses du ciel et les punitions de l'enfer n'ont qu'une durée limitée, comme tout ce qui est dans le monde; que le temps épuise le mérite des actions vertueuses tout comme il efface la faute des mauvaises; et que la loi fatale du changement ramène sur la terre et le dieu et le damné, pour les mettre de nouveau l'un et l'autre à l'épreuve, et leur faire parcourir une suite nouvelle de transformations. L'espérance que Çakya-mouni apportait aux hommes, c'était la possibilité d'échapper à la loi de la transmigration, en entrant après la mort dans ce qu'il appelait le *Nirvana*, c'est-à-dire l'*anéantissement*. Un signe précurseur annonçait dès cette vie l'homme prédestiné à cette délivrance; c'était la possession d'une science illimitée qui lui donnait la vue nette du monde tel qu'il est, c'est-à-dire la connaissance des lois physiques et morales; et pour tout dire, en un mot, c'était la pratique des six perfections transcendentes: celle de l'aumône, celle de la pureté, celle de la science, celle de l'énergie, celle de la patience et celle de la charité. L'autorité sur laquelle les religieux de la race de Çakya appuyaient son enseignement était toute personnelle; elle se formait de deux éléments, l'un réel, l'autre idéal. Le premier était la régularité et la sainteté de sa conduite, dont la chasteté, la patience et la charité forment les traits principaux. Le second était la prétention qu'il avait d'être Bouddha, c'est-à-dire *éclairé*, et comme tel, de posséder une puissance et une science surhumaines. Avec sa puissance, il opérait des miracles; avec sa science, il se représentait sous une forme claire et complète le passé et l'avenir. Par là, il pouvait raconter tout ce que chaque homme avait fait dans ses existences antérieures, et il affirmait ainsi qu'un grand nombre d'êtres avaient jadis atteint comme lui, par la pratique des mêmes vertus, à la dignité de Bouddha. Il se présentait enfin aux hommes comme leur sauveur, et il leur promettait que sa mort n'aneantirait pas sa doctrine; mais que cette doctrine devait durer après lui un grand nombre de siècles, et quand son action salutaire aurait cessé, il viendrait au monde un nouveau Bouddha qu'il annoncerait par son nom, et qu'avant de descendre sur la terre il avait, disent les légendes, sacré lui-même dans le ciel en qualité de Bouddha futur.... Il est évident que l'opinion philosophique par laquelle Çakya-mouni justifiait sa mission était partagée par toutes les classes de la société indienne: brahmanes, kshatriyas, vaïçyas et çoudras, tous croyaient également à la fatalité de la transmigration,