

l'avaient organisée les brahmanes, n'a pas anéanti ces divisions, ni détruit entièrement l'esprit sur lequel elles reposent. Les castes ont continué de subsister; seulement, les divisions qui en sont l'effet sont devenues purement politiques, de religieuses qu'elles étaient auparavant. L'exemple de l'île de Ceylan permet de supposer que le phénomène de la coexistence du *bouddhisme* et des castes s'est également produit dans l'Inde à des époques anciennes, et la lecture des *Soutras* confirme pleinement cette supposition.

Ainsi, ce que le *bouddhisme* niait directement, c'était la caste brahmanique; et il niait la caste brahmanique en lui ôtant sa raison d'être, sa mission, sa fonction sociale, et en transportant cette mission, cette fonction à une assemblée de religieux sortis de toutes les castes: de là l'abaissement relatif des brahmanes, et l'élevation relative des kshattriyas; les premiers avaient perdu le privilège d'enseigner et de garder la loi; les seconds n'étaient nullement atteints dans celui qu'ils avaient de protéger la société; tout naturellement, les premiers devaient perdre leur primauté dans la hiérarchie sociale, et les seconds se placer au premier rang. Considéré au point de vue purement politique, le *bouddhisme* apparaît comme la revanche de la caste militaire, autrefois vaincue et en partie exterminée par celle des brahmanes. Notons que le fondateur du *bouddhisme* est un kshattriya. C'est un kshattriya qui bat les brahmanes avec leurs propres armes, c'est-à-dire en se faisant ascète comme les plus parfaits et les plus sages d'entre eux, et qui leur ravit le sceptre de la sainteté et de la science. Notons encore que la caste brahmanique se trouve découronnée par son propre idéal de la sainteté conduit à ses légitimes conséquences. L'ascétisme donne le célibat, qui nie la sainteté héréditaire, et par là même le privilège de la naissance, en ce qui concerne l'autorité religieuse. Sevrés des plaisirs charnels, astreints au célibat, les saints ne peuvent faire souche; la sainteté ne vient donc pas de la naissance; elle doit donc s'acquérir; elle est donc individuelle. Essentiellement *acquise* et *individuelle*, elle est hors des castes et au-dessus des castes; elle peut tenter l'ambition et solliciter l'effort d'un kshattriya comme d'un brahmane. Or c'est cette chose individuelle, étrangère et supérieure au principe des castes, qui doit régner en matière religieuse: toute *bouddhisme* est là.

L'action exercée par le *bouddhisme* sur les peuples qui l'ont accueilli consiste surtout dans l'adoucissement des mœurs, et la pacification sociale. Dans la Mongolie, au Tibet, à Ceylan, partout où elle a pris l'empire, la religion du Bouddha a fait prédominer les affections bienveillantes sur les passions violentes et destructives. On connaît Gengiskhan et Tamerlan, leur férocité et leurs dévastations, les pyramides construites avec des têtes humaines, les tours maçonnées avec des corps d'hommes et du mortier. Aujourd'hui les meurtres et le pillage sont aussi rares en Mongolie que dans l'Europe civilisée; et ce remarquable changement ne peut être attribué qu'au *bouddhisme*. « Ce sont les apôtres du bouddhisme, dit Abel Rémusat, qui les premiers ont osé parler de morale et de devoirs aux farouches conquérants qui venaient d'envahir et de dévaster l'Asie. Au temps de Gengis, une égale férocité distinguait les nations de race turque et celles de race mongole, que la force avait momentanément réunies sous ses lois. Les premières sont toutes restées attachées à l'islamisme, et le fanatisme d'un culte intolérant n'a fait que renforcer leurs habitudes turbulentes et leur disposition au carnage et à la rapine. Au contraire, les nations mongoles ont successivement embrassé la religion bouddhique, et le changement qui s'est opéré dans leurs mœurs n'a pas d'autre cause. Aussi pacifiques maintenant qu'ils étaient autrefois remuants et indociles, ils se livrent exclusivement au soin des troupeaux. » Les Tibétains, que leur triste et stérile climat retenait dans une barbarie révoltante, qui mangeaient leurs morts, qu'on pouvait comparer aux loups affamés des neiges sont devenus un peuple doux, lettré et presque cultivé. Les rancunes atroces, les emportements sanguinaires, la violence effrénée des Siamois se sont tempérées à tel point, qu'à Bangkok, une ville de 400,000 habitants, il n'y a presque jamais de rixes, qu'un meurtre y est un événement extraordinaire, et que souvent il n'en arrive pas un en tout un an. « Si l'on ramassait, dit M. Taine, comme autant de gouttes d'eau dans un vase, tout ce qu'il y a maintenant de bienveillance et d'humanité dans la vie civile et domestique de l'Asie, c'est le bon fleuve bouddhique qui en fournirait la meilleure part. »

Un trait caractéristique et frappant de cette douceur de mœurs dans les sociétés bouddhiques, c'est la tolérance religieuse. Le roi Piyadasi, l'ardent promoteur, le Constantin de la nouvelle doctrine, Piyadasi, malgré sa foi profonde au Bouddha, malgré son zèle et sa vigilance à inculquer à ses sujets les préceptes de la morale bouddhique, protège et défend les croyances différentes de la sienne contre toutes les attaques, et, dans de curieux édits, ordonne à toutes les sectes le respect mutuel et la concorde. « Piyadasi, le roi chéri des Dévas, honore toutes les croyances et les ascètes de toutes les croyances... Il ne faut jamais blâmer la croyance des autres; c'est ainsi qu'on ne fera de tort à personne. Il y a même des circonstances où l'on doit honorer

en autrui la croyance que l'on ne partage pas. En agissant de cette manière, on fortifie sa propre croyance et l'on sert celle d'autrui. L'homme, quel qu'il soit, qui par dévotion à sa propre croyance l'exalte et attaque la croyance des autres, en disant : *Mettons notre foi en lumière*, ne fait que nuire gravement à la croyance qu'il professe. Puissent les disciples de chaque doctrine être riches en sagesse et heureux par la vertu ! »

De cette tolérance qu'il constate chez les peuples bouddhistes, et qui les rapproche des sociétés modernes, M. Barthélemy Saint-Hilaire ne peut trouver l'explication. « Est-ce à la raison de ces peuples, dit-il, qu'il faut faire honneur de cette vertu, qui est encore bien rare chez les nations les plus éclairées ? Ce n'est pas à croire; et le véritable esprit de tolérance, si mal pratiqué de nos jours dans la plupart des pays civilisés, suppose tant de lumières et tant de justice, qu'il est peu probable que les peuples bouddhistes aient été si instruits sur ce point délicat, quand ils étaient si profondément ignorants sur tant d'autres ? Est-ce à leur indifférence ? C'est encore moins soutenable; car leur ferveur religieux éclate dans la multitude même des monuments de tout genre qu'ils ont consacrés à leurs croyances... Bornons-nous donc à constater ce fait, sans chercher à l'expliquer. » Ce fait est d'autant plus étonnant que l'intolérance systématique paraît liée au caractère prosélytique, universaliste et absolu des religions. Il est bien difficile de se résigner à en ignorer le sens. Pourquoi le *compelle intrare* a-t-il fait défaut dans le *bouddhisme* ? D'où vient la différence que présentent, sous ce rapport, les sociétés bouddhiques et les sociétés chrétiennes ? M. Ch. Renouvier l'attribue surtout à la différence du développement extérieur et empirique des deux religions. « Naturelle à l'homme, dit-il, l'intolérance ne nous frappe excessivement que dans les sociétés où l'ardeur de la conscience et la foi supramondaine ont été à la fois poussées très-loin. Il a fallu, en outre, un plein triomphe de l'idée longtemps humiliée, et des institutions traditionnelles capables de s'employer au gouvernement des âmes. Des deux religions que j'ai nommées (le christianisme et le bouddhisme), l'une, celle qui renoua le plus énergiquement au monde, le *bouddhisme*, fut vaincue et banni des lieux où il était né. Tout le temps qu'il y demeura, il eut à compter avec des croyances antérieures et indestructibles, que lui-même il consacrait en grande partie. Ailleurs, il en trouva d'autres, et de très-résistantes. Là où il put s'établir et régner seul ou à peu près, il essaya sans doute, mais ne parvint pas à affaiblir les pouvoirs politiques. Aussi, tout en devenant *théocratique*, à sa manière, en formant des sociétés conventionnelles, il resta tolérant. L'autre religion, servie par l'anarchie de la foi et des idées autour d'elle, bientôt par l'anarchie sociale, par l'avènement de peuples neufs, par l'état peu avancé de leur développement intellectuel et moral, enfin par des traditions administratives offrant des moyens efficaces de police, et par des habitudes d'élaboration philosophique éminemment propres à la construction d'un dogme et d'une morale subtils et achevés, put se proposer d'absorber et de réglementer un monde autrefois maudit. »

Nous croyons, quant à nous, que la solution de la question dont il s'agit doit être cherchée surtout dans la différence des principes des deux religions. La tolérance bouddhique ne résulte ni de la justice, ni de l'indifférence religieuse, ni de ces deux causes réunies, comme la tolérance moderne. Elle tient à la nature et aux caractères essentiels de la foi et de la morale bouddhiques. Le *bouddhisme* est né du panthéisme brahmanique, dont il a gardé certaines croyances fondamentales, notamment la loi de la transmigration. Or l'intolérance systématique a été, on peut le dire, ignorée des religions polythéistes et panthéistes; elle n'a fleuri qu'au sein des religions monothéistes. C'est que les premières ont à leur base une mythologie et une métaphysique bien plutôt qu'une théologie proprement dite; c'est que le sentiment du divin prend dans les secondes un caractère particulier d'intensité, parce qu'il s'y concentre et y devient exclusif. Ce sentiment, qu'on peut appeler monothéiste, s'accompagne naturellement d'une énergie répulsive pour le mal moral, lequel apparaît à la conscience sous une forme unique, celle de désobéissance. *Monothéisme* et *monarchisme divin*, c'est la même chose. L'idée du Dieu unique, séparé du monde et créateur du monde, contient l'idée de la souveraineté divine, et celle-ci domine la morale et la transforme en un gouvernement divin de la conscience, en une théocratie spirituelle. Là se trouve la racine de l'intolérance et du fanatisme : on doit aimer tous les enfants du père céleste; mais il est bien de punir les sujets rebelles du Dieu souverain, et de préserver de suggestions mauvaises les sujets fidèles. Exagérant le rôle de la liberté et la portée de la responsabilité humaine dans l'erreur et l'ignorance, les religions monothéistes confondent le mal intellectuel avec le mal moral, et voient dans la foi une obéissance, un devoir; dans la perte de la foi, une révolte, un crime. La foi bouddhique ne vient pas d'une révélation divine, mais d'une science qui, pour être absolue, n'en est pas moins humaine. Le surnatuel bouddhique ne vient pas de la puissance divine commandant à la nature, mais d'une force qui, pour être extraordinaire, n'en est pas

moins supposée inhérente à des qualités humaines. Le prosélytisme bouddhique, malgré son caractère universaliste, a son origine, non dans un ordre divin, mais dans un mouvement tout humain de compassion. Nous avons vu que les vertus bouddhiques consistent dans la suppression des désirs et dans la disposition à tout supporter de la part d'autrui; et que le but de ces vertus, le *Nirvana*, n'est pas d'éviter la damnation, c'est-à-dire la peine éternelle et absolue, mais d'échapper à la succession indéfinie des récompenses et des peines temporaires et relatives. Enfin le *bouddhisme*, ne faisant entrer dans son idéal du péché aucune idée d'offense à Dieu, ne saurait connaître le zèle de la maison du Seigneur ni la haine théologique (*odium theologicum*).

— *Métaphysique bouddhique*. Trois théories constituent la métaphysique du *bouddhisme* : la théorie de la transmigration empruntée au brahmanisme, celle de l'enchaînement mutuel des causes, et celle du Nirvana. Nous ne dirons rien ici de la transmigration, dont nous avons déjà parlé, et sur laquelle, d'ailleurs, nous aurons à revenir au mot BRAHMANISME. Nous nous occuperons seulement des deux autres théories.

— *Théorie de l'enchaînement mutuel des causes*. Le *bouddhisme* n'admet pas à l'origine des choses de cause première, de cause fixe, absolue. Douze conditions, tour à tour effets et causes les unes des autres, s'enchaînent mutuellement pour produire la vie. La mort, précédée de la vieillesse (*djaramarana*), n'aurait pas lieu sans la naissance; la mort est donc un effet dont la naissance est la cause. La naissance (*djāti*) ne serait pas sans l'existence; elle est un effet de l'existence qui l'a précédée. Il ne s'agit point ici de l'existence dans son acception générale, c'est l'existence avec toutes les modifications qu'y ont apportées les épreuves antérieures; c'est l'état moral de l'être, selon les actions qu'il a successivement accumulées, vertueuses et vicieuses. L'existence (*bhava*) a pour cause l'attachement (*upadana*). Sans l'attachement aux choses, l'être ne renaitrait pas, ne prendrait pas un certain état moral qui le conduit à renaître. L'attachement, cause de l'existence, n'est lui-même qu'un effet; ce qui le cause, c'est le désir, la soif de l'être (*trishna*). Le désir est cet insatiable besoin de rechercher ce qui plaît et de fuir ce qui est désagréable. Il a pour cause la sensation (*vedana*), qui nous fait connaître les choses, en nous faisant percevoir leurs qualités. La sensation, cause du désir, a pour cause le contact (*sparsa*); il faut que les choses nous touchent soit à l'extérieur, soit à l'intérieur, pour que nous les sentions. Le contact, cause de la sensation, est l'effet, à son tour, des six sièges des qualités sensibles ou des six sens. Ces sièges des qualités sensibles (*shadayatana*) sont la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, et le cœur (*manas*). Ce dernier est le siège du sentiment, de ce qu'on peut appeler le sens intime, ce qui prouve que la psychologie bouddhique n'est pas sensualiste, comme on l'a dit souvent. Les six sièges des sens ont pour cause le nom et la forme (*namaroupa*) en un seul mot, comme plus haut *djaramarana*, la vieillesse et la mort). Sans le nom, sans la forme, les objets seraient indistincts. La forme qu'ils revêtent leur permet d'entrer en contact avec nos sens extérieurs; le nom qui les désigne les rappelle au *manas*, à l'esprit. Le nom et la forme ont pour cause la connaissance ou conscience (*vid-jana*), qui se représente les objets, les distingue et les nomme. La conscience est la dixième cause; elle a sa source dans les concepts (*samskaras*), sorte de miroir à travers lequel l'imagination voit le monde. Enfin, la douzième et dernière cause, c'est l'ignorance (*avidya*), non pas l'ignorance ordinaire, mais cette erreur fondamentale par laquelle nous attribuons aux choses la durée, la permanence et la réalité. Là est l'illusion primitive, là est l'origine de l'existence et de tous les maux.

Selon toute apparence, la théorie des douze causes de l'existence a été élaborée par les philosophes bouddhistes postérieurs à Çakya-mouni; mais il est juste de dire qu'elle se déduit logiquement de la théorie des quatre vérités et des maximes que les *Soutras* les plus anciens prêtent au Bouddha. On ne peut guère douter, par exemple, qu'il n'ait admis les axiomes suivants : « Tout phénomène est vide; aucun phénomène n'a de substance propre; au dedans le vide, au dehors le vide; tout composé est périssable et, comme l'éclair dans le ciel, il ne dure pas longtemps. » D'autre part, cette idée, ce sentiment du vide universel, de l'illusion universelle, dérive des croyances brahmaniques; et rien ne montre mieux, pour le dire en passant, l'origine indienne, autrefois contestée, du *bouddhisme*. Le nihilisme est le fils légitime du panthéisme. Le panthéisme enlève la réalité aux phénomènes, aux phénomènes représentatifs et personnels comme aux autres, pour la transporter à la substance unique, universelle, immobile et indéterminée, et cela, parce qu'à ses yeux tous les phénomènes ne sont qu'une série de transformations. Le nihilisme fait un pas de plus; il dépouille de la réalité la substance elle-même; et en vérité, ce pas n'est point difficile à faire. Cet être réel, permanent, invincible, que vous trouvez sous les transformations multiples et incessantes qui constituent les êtres divers, vous ne pouvez lui donner que des attributs négatifs : c'est l'amorphe et

l'incolore éternel. Entre cet être-là et le néant, Hegel vous le dira, il serait bien difficile de saisir une différence. Faire reposer le *devenir*, c'est-à-dire ce jeu de couleurs et de formes vacillantes qu'on appelle le monde, sur l'être immobile du brahmanisme, ou sur le néant immobile du bouddhisme, cela revient absolument au même pour les destinées personnelles; ce n'est pas la réalité de la substance qui importe, c'est la réalité de la personne; or la réalité de la personne est également mécon nue et sacrifiée dans les deux systèmes.

— *Théorie du Nirvana*. Le Nirvana est, on le sait, le but suprême auquel tend le Bouddha; c'est la délivrance à laquelle il convie toutes les créatures; c'est la récompense qu'il promet à la science et à la vertu; en un mot, c'est le salut éternel. Mais en quoi consiste ce salut éternel ? Est-ce un dernier mot d'existence ? Est-ce l'anéantissement absolu ? Si l'on s'adresse à l'étymologie du mot, elle apprend assez peu de chose; il se compose de *nir*, qui exprime la négation, et du radical *va*, qui signifie souffler. Le Nirvana est donc l'extinction, c'est-à-dire l'état d'une chose qu'on ne peut plus éteindre en soufflant dessus. D'abord, ce qui n'est pas douteux, c'est que le Nirvana est quelque chose d'opposé au relatif, au provisoire, au passager, au composé, à ce mal qu'on appelle la vie, au mouvement, à la danse sans fin de l'universelle métamorphose, au cahucharn des épreuves toujours à recommencer, des déchéances toujours possibles, et des expiations cruelles toujours à craindre. Le Nirvana est donc quelque chose d'absolu, de définitif, de permanent, de simple, et n'a rien de commun avec l'immortalité, telle que l'idée de la transmigration la présentait à l'esprit indien. Mais ne pourrait-il contenir une autre conception de l'immortalité voilée sous des formules négatives, et par là séparée plus nettement de la conception vulgaire ? On peut, au premier abord, faire cette hypothèse, qui semble jusqu'à un certain point autorisée par l'obscurité que les *Soutras* laissent planer sur l'idée du Nirvana. Ainsi compris, le Nirvana serait l'existence absolue, simple et permanente, terminant la douloureuse série du devenir; il ressemblerait fort au repos éternel (*requies aeterna*), au séjour de paix et de lumière que l'Eglise catholique demande à Dieu pour ses morts, dans les prières des funérailles. Telle est l'interprétation de M. Obry; et M. Foucaux n'en paraît pas éloigné. Il est difficile, cependant, de l'adopter, si l'on songe à l'origine panthéiste du *bouddhisme*. Le Nirvana, conçu comme l'apothéose de la personnalité humaine, ce serait une anomalie dans l'ensemble des doctrines bouddhiques. La théorie de la transmigration, celle des quatre vérités sublimes, celle des douze causes de l'existence, aboutissent très-logiquement au nirvana néant. Nous croyons donc que, sur cette question, on doit s'en tenir à l'opinion d'Eugène Burnouf, suivant lequel le Nirvana est l'anéantissement complet du principe pensant. Cette opinion est d'ailleurs celle de MM. Turnour, Schmidt, Albrecht Weber, Spence Hardy, Barthélemy Saint-Hilaire, etc. Il n'est pas inutile de faire remarquer que les arguments philosophiques sur lesquels on s'appuie pour la défendre ne sont pas toujours bien solides. Ainsi, M. Barthélemy Saint-Hilaire soutient énergiquement que le Nirvana ne peut être que le néant absolu, par cette raison que le *bouddhisme* ne connaît ni Dieu, ni l'âme, comme si la réalité de la personne humaine et la perpétuité des destinées personnelles ne pouvaient être conçues indépendamment de toute idée sur la cause Dieu et sur la substance âme. Ce n'est pas parce qu'il refuse la substantialité à l'âme que le *bouddhisme* conclut au néant; c'est parce que, fidèle à son origine, il ne voit dans la personnalité qu'une apparence, une illusion passagère. L'assertion, d'ailleurs, est malheureuse. Une philosophie dont la base est la loi de transmigration ne peut être accusée sérieusement d'ignorer l'âme. C'est parmi les systèmes panthéistes, non parmi les systèmes matérialistes, que le *bouddhisme* doit être classé. Quant à l'athéisme bouddhique, il faut s'entendre. Il est très-vrai que le *bouddhisme* ignore le Dieu unique, séparé du monde, le Dieu des religions monothéistes et de la philosophie cartésienne; mais il ne l'ignore pas plus que le brahmanisme. Il est très-vrai encore que le *bouddhisme* substitue à la substance unique, universelle et indéterminée du brahmanisme, le vide, le néant universel; mais le changement, nous l'avons vu, est de mince importance. Il est très-vrai, enfin, que le *bouddhisme* subordonne les dieux du panthéon brahmanique au Bouddha, qui reste cependant un homme; mais la loi de la transmigration à laquelle ces dieux sont soumis comme les hommes ne laisse subsister, pas plus au sein du brahmanisme que du bouddhisme, aucune différence essentielle entre les uns et les autres, et l'homme qui a trouvé le secret d'échapper à cette loi souveraine s'élève naturellement au-dessus de tels dieux.

V. — DU CULTE BOUDDHIQUE. V. LAMAÏSME.

VI. — BIBLIOGRAPHIE. Parmi les ouvrages que l'on peut consulter pour l'étude du *bouddhisme*, nous citerons :

*The history and doctrine of budhism (Histoire et doctrine du bouddhisme)*, par Upham (Londres, 1829, in-4°);

*Epitome of the history of Ceylan (Abrégé*