

LE BOUDDHISME,

SON FONDATEUR ET SES ÉCRITURES

PAR

FÉLIX NÈVE,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN, MEMBRE
DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS ET CORRESPONDANT DE CELLE DE LONDRES.

PARIS,

CHARLES DOUNIOL,
LIBRAIRE-ÉDITEUR DU CORRESPONDANT;
RECUEIL PÉRIODIQUE,
Rue de Tournai, 29.

BENJAMIN DUPRAT,
LIBRAIRE DE L'INSTITUT DE FRANCE,
DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE, ETC.,
Rue du Cloître-Saint-Benoît, 7.

1853

LE BOUDDHISME,

SON FONDATEUR ET SES ÉCRITURES

PAR

FÉLIX NÈVE,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN, MEMBRE
DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS ET CORRESPONDANT DE CELLE DE LONDRES.

PARIS,

CHARLES DOUNIOL,
LIBRAIRE-ÉDITEUR DU CORRESPONDANT;
RECUEIL PÉRIODIQUE,
Rue de Tournai, 29.

BENJAMIN DUPRAT,
LIBRAIRE DE L'INSTITUT DE FRANCE,
DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE, ETC.,
Rue du Cloître-Saint-Benoît, 7.

1853



LE BOUDDHISME,

SON FONDATEUR ET SES ÉCRITURES.

RGYA-TCHER-ROL-PA, ou *Développement des Jeux contenant l'histoire du Bouddha Çakyamouni*, traduit sur la version tibétaine et revu sur l'original sanscrit (*Lalita-Vistâra*), par Ph. Ed. FOUCAUX. — Paris, I. N., 1847-48. 2 tom. in-4°.

LE LOTUS DE LA BONNE LOI, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un *mémoires relatifs au Bouddhisme*, par M. E. BURNOUF, secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Paris, I. N., 1852. 1 vol. gr. in-4°.

A MANUAL OF BUDHISM, *in its modern development*; translated from singhalese Mss. by R. SPENCE HARDY. — London, Partridge, 1853. 1 vol. in.-8°.

Six siècles environ avant l'ère chrétienne, des accents poétiques d'un genre nouveau se faisaient entendre au milieu des contrées civilisées de l'Inde; ils partaient de la bouche d'hommes de toute classe et de toute profession, et c'est avec surprise que les écoutait la foule, dont l'oreille n'était accoutumée qu'aux chants lyriques et liturgiques des Védas et aux récits héroïques de l'épopée naissante. « Quelles sont ces belles poésies que vous chantez ? » leur disait-elle, comme le fit un jour Purna, le héros d'une légende fameuse¹. — « Ce ne sont point des poésies; ce sont les propres paroles du Bouddha ! »

¹ *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 248.

— Ainsi lui répondaient des hommes graves et méditatifs, vêtus pauvrement, qui venaient de lire à haute voix « les hymnes, les prières qui conduisent à l'autre rive, » ou des marchands qui récitaient des stances et des préceptes relatifs aux intérêts temporels. A ce nom de Bouddha, plusieurs demandaient aussitôt quel était ce personnage, et le plus souvent ils se rendaient auprès de lui dans les lieux déjà célèbres où il enseignait.

Tels étaient les symptômes pacifiques qui annonçaient alors la plus grande révolution religieuse dont l'Inde ait été le théâtre. A peine la parole d'un ascète de sang royal venait-elle de se faire entendre, la foi aux divinités de la nature personnifiées dans le Vêda semblait déjà ébranlée : l'organisation de la société des Aryas devait recevoir de profondes atteintes, du moment où le sacerdoce brâhmanique allait déchoir de sa suprématie habilement fondée. Une littérature nouvelle surgissait bientôt après pour servir de code à cette masse de nations appelées sans distinction d'origine à la vie religieuse. Tout cela était l'œuvre d'un seul homme : ainsi nous l'apprend la tradition des Hindous dans des sources nombreuses et d'une autorité considérable. De la spéculation de l'ascète Gautama, dit Çâkyamouni ou le solitaire de la race des Çâkyas, est sorti un système de morale et de métaphysique qui prétendait se substituer aux croyances les plus anciennes; de la prédication qu'il a faite pendant une carrière publique de quarante-cinq ans, a dérivé un ordre tout nouveau de conduite, de devoirs et de pratiques parmi les populations d'une grande partie de l'Inde. Cette doctrine, qui s'imposait comme constitution sociale partout où on l'accueillait, n'était pas donnée comme une révélation de la divinité : elle était le fruit des méditations d'un sage, parvenu dans une dernière existence à la qualité de *Bouddha*, c'est-à-dire d'un être « éclairé, illuminé » par la plus haute sagesse qui soit possible. Sa philosophie, annoncée à tous et développée dans de volumineux écrits, a gardé son nom, glorifié tous les jours par des millions d'hommes.

Le Bouddhisme a franchi de bonne heure les frontières de l'Inde ; mais partout il a conservé des caractères ineffaçables auxquels on peut reconnaître son origine indienne : religion de peuples de toute race, il a survécu depuis deux mille ans aux bouleversements politiques de l'Asie Orientale, et, s'il offre à l'historien un des phénomènes les plus remarquables que présentent les annales du monde, il possède aujourd'hui encore la puissance actuelle d'un grand fait digne de préoccuper dans le présent les hommes d'Etat aussi bien que les apôtres de la religion et les représentants de la science.

L'étude du Bouddhisme et de son histoire n'en est plus à ses premiers débuts : il nous a été donné de retracer naguère dans ce recueil la belle démonstration qu'un savant français, Eugène Burnouf, venait de faire de l'origine véritable d'un système philosophique et religieux essentiellement indien¹. Nous avons pris cette fois la tâche de signaler les notions neuves et vraiment importantes qui sont dues à une investigation plus profonde des sources originales de la littérature bouddhique : ce sera pour nous une occasion de rendre témoignage aux travaux consciencieux de plusieurs hommes qui se sont frayé des voies nouvelles, et en même temps nous remplirons un devoir de reconnaissance et de respect, au nom de tous ceux qui ont suivi de près le mouvement des études orientales, en appréciant dans leur ensemble les résultats immenses que M. Burnouf a obtenus par ses dernières recherches sur le Bouddhisme. Profondeur en philosophie, sagacité de critique, procédés ingénieux de philologie, parfaite netteté dans le style et constante clarté dans la discussion, toutes ces qualités supérieures ont soutenu dans des ouvrages de longue haleine l'éminent professeur du Collège de France qui est mort, l'an dernier², victime de son amour de la science ! Quiconque prendra le soin d'ouvrir l'héritage littéraire de M. Burnouf, reconnaîtra en lui ce pouvoir d'initiative qui devine et accomplit les découvertes, et placera son nom sans hésiter à côté des noms à jamais illustres des Silvestre de Sacy, des Champollion, des Abel Rémusat, que toutes les nations européennes vénèrent avec un sentiment d'envie presque légitime envers la France :

Faisant un choix parmi les faits innombrables que des publications récentes ont fournis à l'histoire générale et critique du Bouddhisme, nous nous sommes arrêtés au plan suivant, afin de ne pas dépasser en cette matière les limites d'un court mémoire. Nous réunirons d'abord les principaux traits par lesquels se dessine le mieux la personnalité du Bouddha, fondateur d'une religion philosophique qui a conquis l'Inde et ensuite asservi tant de peuples ; puis, nous esquisserons un tableau de la littérature originale qui s'est formée dans l'Inde au profit exclusif du Bouddhisme, et qui s'est implantée avec lui chez une foule de nations étrangères.

Dans la première partie du travail, nous ferons usage surtout de la légende du Bouddha Çakyamouni, que M. Ph. Ed. Foucaux, coura-

¹ Voir le *Correspondant*, tomes XI et XII, livr. de septembre et de novembre 1845.

² Le 28 mai 1852, à l'âge de 51 ans.—Voir la notice de M. Ch. LENORMANT, dans le *Correspondant*, tome XXX, livraison du 10 juin 1852.

LE BOUDDHISME.

geux novateur dans cette branche de l'orientalisme, a traduite du tibétain en le comparant à l'original sanscrit¹. Dans la seconde partie, nous ferons de notables emprunts au monument d'érudition que des mains pieuses ont livré récemment au public comme le produit des patients efforts de l'admirable maître : car à la traduction française du *Lotus de la Bonne Loi* est jointe une série de longs mémoires consacrés aux points les plus abstraits et les plus difficiles de la métaphysique ou de l'histoire des Bouddhistes, et c'est là que se déploie le savoir prodigieux de l'infortuné Burnouf, déroulant tour à tour, à l'appui de ses prudentes conjectures, des textes traduits du Sanscrit, du Pali, du Magadha, du Barman, etc. Cependant, nous ne pouvions négliger de mettre en ligne de compte le livre d'un missionnaire Wesleyen, M. Spence Hardy, qui a résidé plus de vingt ans à Ceylan, et qui a étudié avec persévérance le Bouddhisme dans un de ses refuges séculaires et dans une portion considérable de ses écritures : un tel rapprochement est d'autant plus curieux, que ce livre fournit des ressources inattendues pour résoudre en partie la grande question que M. Burnouf se proposait d'approfondir dans le second volume de son *Introduction*, le rapport des écritures bouddhiques du Sud qui se fondent sur des originaux pâli avec celles du Nord qui dérivent d'originaux sanscrits.

Bien que nous ne puissions toucher ici qu'à quelques points de si vastes recherches, il sera facile au lecteur, nous l'espérons, d'apercevoir toute l'étendue des travaux réalisés avec succès dans les dernières années sur l'histoire du Bouddhisme, et de découvrir le champ immense qui s'ouvre, pour l'éclaircir mieux encore, à des explorateurs d'un zèle aussi ardent que leurs devanciers. Nous nous estimerions heureux, si nous pouvions le convaincre qu'il y a de ce côté une noble et utile mission imposée à la science chrétienne, et qu'en poursuivant les découvertes si heureusement commencées, on fait œuvre de prosélytisme, à la veille des luttes de la civilisation contre la barbarie et le paganisme en Orient.

¹ Presque en même temps, M. Schiefner publiait un abrégé de la vie de Bouddha d'après les livres tibétains, dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg (1849).

I.

LA PERSONNE DU BOUDDHA ÇAKYAMOUNI.

Entre ceux-là était un homme qui connaissait les choses les plus sublimes, et qui possédait plus que personne les trésors de l'intelligence....

(Vers d'Empédocle sur Pythagore.)

Le prédicateur de la Bonne Loi a conservé dans l'histoire deux noms, tantôt celui de Çākya ou Çākya-mouni qu'il tenait de sa famille, tantôt celui de Gautama ou Gotamida, parce qu'il comptait parmi ses ancêtres un sage fameux du nom de Gotama; mais, à part ces noms patronymiques qui ont survécu dans la mémoire des peuples, il se donnait à lui-même le titre de *Bouddha*, ou d'être éclairé par excellence : or, il n'y a rien qui doive nous surprendre dans l'usurpation d'un pareil titre, à l'époque de la civilisation indienne qui fut le berceau de la religion bouddhique. S'adressant à un peuple éminemment spéculatif, le philosophe réformateur prenait à la suite de tant d'autres la qualité de maître spirituel, et se disait lui-même sage, éclairé par la plus grande lumière, « parvenu à l'autre rive de la sagesse, » comme s'exprimaient les Hindous.

Mais, qu'on ne croie pas un seul instant que Çākya se soit produit tout à coup avec ce caractère de novateur énonçant des idées qui ne s'accordaient ni avec les croyances, ni avec les institutions du Brâhmanisme ! Une telle apparition serait contraire à tout ce que l'histoire nous apprend sur la production, l'influence et la succession des doctrines. La puissance de la tradition éclate à toutes les époques chez un peuple antique, comme l'étaient les Aryas dans l'Inde : c'est pourquoi, si hardie que soit la métaphysique du réformateur, si audacieux qu'il soit dans ses négations qui vont jusqu'à l'athéisme,

il ne date pas de sa propre existence celle de sa religion. Avant le Bouddha qui a promulgué la Loi de délivrance en la personne de Çâkyamouni, d'un prince devenu volontairement ascète, ont paru d'autres Bouddhas¹, qui sont arrivés par leurs propres forces au même degré de sagesse, ont annoncé la même Loi, et ont atteint le même *Nirvâna*, c'est-à-dire « cessation de toute existence, » but unique et suprême des efforts de tous les êtres intelligents. Ainsi le Bouddha de l'âge présent qui était Çâkya, renouvelle avec des circonstances semblables le miracle que ses devanciers ont accompli, et prédit l'œuvre de ses successeurs identique à la sienne, et il est appelé en conséquence le *Tathâgata*, celui qui est « venu de la même manière que les autres : » on peut le nommer, mais dans un sens tout relatif, le BOUDDHA, c'est-à-dire l'être éclairé de qui les générations humaines de la période actuelle ont reçu la doctrine du salut, et dont elles possèdent la parole dans un corps d'écritures.

Mais, avant d'aller plus loin, force nous est de nous arrêter quelque peu en cet endroit à l'âge présumé de Çâkyamouni. Si une solution décisive à cet égard n'est point encore acquise à la critique, on a pu saisir dans les sources deux dates assez rapprochées auxquelles on rapporterait la mort du Bouddha, suivant le calcul des Singhalais et en général des Bouddhistes du Sud : on placerait sa mort vers le milieu du vi^e siècle avant J. C. (543), ou dans la première moitié du iv^e (370), d'après les dates assignées dans divers livres aux trois conciles qui, après Gotama, ont fixé le canon des écritures bouddhiques². A part l'intérêt de cette question examinée en détail pour la critique littéraire, on est du moins en possession d'une limite chronologique qu'on ne peut plus franchir pour discuter les dates nombreuses et contradictoires qui font autorité chez les Bouddhistes du Nord. Le sixième siècle, dans le cours duquel se serait consommée l'œuvre de Çâkya, marque une ère de révolutions sociales et politiques dans l'ancien monde : Nabuchodonosor détruit le royaume de Juda ; Cyrus fonde la monarchie des Perses ; l'Égypte s'ouvre au commerce des

¹ La tradition du Nord a placé avant Çâkya d'abord six Bouddhas (*Introduction*, p. 43-44), et plus tard quinze Bouddhas dirigeant avec lui les mondes existant aux huit points de l'horizon (*Lotus*, ch. vii, p. 113). Suivant les livres de Ceylan, Gotama aurait souvent rappelé dans ses discours vingt-quatre Bouddhas antérieurs à lui, et mentionné les circonstances de sa propre vie dans les périodes où ils ont apparu (*Manual of Buddhism*, p. 86 suiv., p. 98 suiv.).

² M. Burnouf, qui avait opté dans son *Introduction* pour le calcul des livres de Ceylan, voulait consacrer à l'ère du Bouddhisme des recherches spéciales dans lesquelles l'ont devancé MM. LASSEN et Alb. WEBER, l'un dans son *Indische Alterthumskunde* (t. II, p. 51 suiv. p. 232), l'autre dans ses *Leçons académiques sur l'histoire de la littérature indienne* (en allemand.) — Berlin, 1852, p. 251, 362.

étrangers ; les Phéniciens explorent les mers de l'Afrique ; dans la Grèce, le principe démocratique triomphe, ses métropoles envoient des colonies à l'Italie et à la Gaule, les arts prennent leur essor, les écoles philosophiques naissent en même temps que les sectes mystiques se propagent. Rome reçoit de Servius ses institutions civiles dans le même siècle où la législation de Solon est promulguée à Athènes. Mais, sans épuiser de si curieux synchronismes, revenons à définir l'entreprise du Bouddha qui se trouvait en présence d'une tradition séculaire, et qui ne pouvait rompre ouvertement avec l'antiquité. Pour la bien juger, il nous faut jeter un coup d'œil sur l'état intellectuel, religieux et moral, dans lequel vivait depuis longtemps la race conquérante de la péninsule indienne.

Après un règne déjà millénaire, le Brâhmanisme avait jeté de profondes racines dans le sol de l'Inde ; il s'appuyait sur un culte très-compliqué dans ses rites, issu du naturalisme des Védas ; il se fondait sur l'existence de quatre castes héréditaires, dont la première, celle des Brâhmanes, avait acquis la suprématie à la suite de luttes assez opiniâtres avec celle des guerriers ; de plus il maintenait l'usage d'une langue antique et sacrée, et il en dirigeait la culture en l'appliquant à des œuvres d'un caractère philosophique et religieux. Il s'en fallait cependant de beaucoup que l'établissement théocratique des Brâhmanes fût à l'abri de toute commotion et de toute attaque : en raison même de la grande part qu'ils avaient faite dans leur société aux travaux de la pensée et aux habitudes de l'ascétisme, ils avaient laissé à l'esprit philosophique une indépendance qui devait se trahir tôt ou tard avec éclat.

Tandis que le texte des Védas était l'objet de commentaires très-développés dans les *Brâhmanas* sous le triple rapport du dogme, des traditions et de la liturgie, il s'était formé une science théologique, toute spéculative, qui sortait de l'interprétation des livres soi-disant révélés : c'était la métaphysique religieuse du *Védânta*, déjà imbue de panthéisme. Mais bientôt après, il se fit des tentatives d'émancipation contre le dogmatisme, symbolique dans ses formes, et d'ailleurs vague et flottant, que défendaient les écoles sacerdotales. On prétendit expliquer l'origine des choses par la spéculation rationnelle, et alors apparut le système des *Sankhyas* qui est une physique athée où la matière est le principe actif : c'était déjà un système hétérodoxe par rapport aux croyances religieuses acceptées à titre de révélation. L'athéisme de la doctrine bouddhique avait donc des précurseurs, et le nihilisme de sa métaphysique n'avait rien de bien étrange

naguère avec une égale subtilité sur la nature des êtres et l'activité de l'intelligence.

D'autre part, le Brâhmanisme avait accordé un développement légal, mais pour ainsi dire illimité, à l'ascétisme religieux, et, jusque dans ses codes de lois, il avait tracé avec rigueur les devoirs des hommes accomplis de caste supérieure : pendant les dernières périodes de la vie, il les appelait à l'état de *Vanaprasthas* ou solitaires vivant dans les forêts, et ensuite à celui de *Yatis* ou de *sannyasis*, pénitents qui se mortifient durement dans des lieux déserts. Il existait donc dans l'Inde antique une société à part, formée par la classe innombrable des ascètes et des contemplatifs, et l'indépendance de cette classe était poussée d'autant plus loin, que l'orgueil de la pénitence fortifiait dans ses membres l'orgueil de la philosophie : de là devait naître une opposition de doctrines qui menacerait quelque jour l'existence même du système brâhmanique. On aperçoit chez les penseurs qui dissertent dans quelques *Oupanischads*, ou méditations philosophiques rattachées aux Védas, un sentiment de mépris pour les castes établies¹, et il n'y a pas loin de là à une résistance passive qui aboutit à secouer le joug du sacerdoce brâhmanique, malgré les garanties qu'il avait imaginées et les armes qu'il s'était réservées pour sa propre défense. Ainsi, il y avait, avant l'époque de Gotama, des religieux, des anachorètes, des pénitents, qui ne tenaient plus au culte des dieux nationaux que par quelques pratiques; la classe des *gramanas* ou ascètes avait toujours grossi en nombre : le nom de *Bhikschous* ou mendians, que le Bouddha va imposer à ses adeptes, répondait à des idées depuis longtemps répandues et réalisées au sein des populations de l'Inde.

Une époque de discussion philosophique et de rivalité entre les sectes avait commencé vers le VIII^e siècle au moins avant notre ère² : une centaine d'années plus tard, le Bouddha se trouva placé au milieu du mouvement intellectuel qui avait donné naissance aux traités dits *Brâhmanas*, et, à la faveur de l'agitation qui régnait, il mit à la portée du peuple des problèmes qui avaient été jusque là débattus dans les écoles ou dans les ermitages entre les hommes de haute caste. Sur toute la surface de l'Inde civilisée, une révolution avait été préparée par l'action naturelle des croyances et des institutions : voyons par quels procédés le réformateur le plus hardi et le plus heureux l'a accomplie.

¹ V. WEBER, *Leçons sur la littérature indienne*, p. 27, p. 158-59.

² Voir les textes qui justifient cette assertion dans l'Appendice au *Lotus de la Bonne Loi*, p. 100-101.

Çākya est né dans l'ordre des Kschattriyas ou des guerriers; il est fils d'un souverain de la race antique des Çākyas qui subsistait dans les royaumes alors florissants du Nord-Est de l'Inde. Il se donne spontanément à la vie religieuse et, après avoir longtemps médité dans la solitude, il atteint la *Bodhi* ou le plus haut degré de l'intelligence. Il reparaît couvert de haillons, et prêche la Loi de vérité (*dharma*), qui sera appelée la Bonne Loi. Le Bouddha n'écrit rien; mais le fond de ses discours, de ses entretiens, de ses exhortations, et des discussions qu'il soutient contre ses premiers contradicteurs, deviendra le texte des Ecritures de sa religion. S'il met lui-même dans sa prédication une juste mesure, s'il résume sa doctrine dans quelques thèses d'ailleurs absolues de métaphysique et de morale, on amplifiera dans la suite des temps ses discours pour donner à ses idées et aux conceptions les plus téméraires l'autorité commune de son nom.

Le Bouddha qui ne parle pas au nom d'un Dieu, mais qui est lui-même la toute-sagesse, ne finit point sa carrière terrestre pour continuer une vie bienheureuse dans un monde supérieur et divin. Au terme de son apostolat, vers l'âge de soixante dix-neuf ans, il obtient par la mort l'anéantissement complet, le *Nirvâna*, qui est la cessation de toute existence, et c'est pour aider les êtres à atteindre ce même but, qu'il a traversé des centaines de vies, et qu'il a conquis laborieusement dans la dernière la qualité et la puissance d'un Bouddha. Puisque nous touchons ici au point culminant de la doctrine, ce ne sera pas un hors-d'œuvre que de montrer brièvement l'action directe des croyances plus anciennes de l'Inde sur la spéculation qui a fourni à Çākya pour dernier mot la poursuite du néant : conclusion qui répugne si fort à notre nature raisonnable, que la plupart des hommes, malgré les preuves qu'on leur en donne, la déclarent impossible !

La foi à la transmigration perpétuelle et fatale des âmes était répandue de temps immémorial au sein des populations indiennes, et aucune école n'avait donné pleine satisfaction au besoin profond et invincible qu'avaient les esprits de croire à une destination meilleure de la personnalité humaine au sortir de la vie terrestre. Le Bouddha qui se dit parvenu par l'exercice de son intelligence au plus haut degré de savoir, a découvert la délivrance complète de l'être pensant, qui est l'anéantissement de soi obtenu par la méditation et l'ascétisme, en d'autres termes, par la science et la vertu; et cette loi de délivrance qu'il va s'appliquer à lui-même, il s'est donné la mission de l'enseigner aux autres êtres. Les textes font répéter bien des fois à Çākya

la même déclaration de son but : « Arrivé à l'autre rive, j'y fais passer les autres... Arrivé au *Nirvâna* complet, j'y conduis les autres. » On peut bien discuter à quel degré de rigueur un nihilisme si bien défini a été entendu par les partisans de Çâkyamouni, et ensuite adopté avec la Loi bouddhique dans les grands pays de l'Asie convertis à cette Loi : non-seulement, nous semble-t-il, il est dangereux de rien affirmer d'une manière absolue en présence d'une histoire aussi compliquée et aussi longue que celle du Bouddhisme ; mais encore, il faudra toujours distinguer à ce sujet la masse du peuple, en tout pays, des religieux voués exclusivement à la contemplation, et tenir compte aussi des dissidences d'opinion qui se sont produites au moyen âge dans les écoles philosophiques du Népal et du Tibet. Si l'on s'en tient aux monuments écrits de l'âge le plus ancien, il n'est que trop vrai, cependant, que la doctrine désolante du nihilisme y est exprimée bien formellement², comme si elle émanait directement de la prédication du Bouddha.

Après ces considérations sur les tendances philosophiques de l'époque de Çâkya, nous allons étudier dans ses traits généraux la personnalité du réformateur indien. Nous ferons choix, dans les légendes et les anecdotes de tout genre qui forment sa biographie, des seules circonstances qui nous révèlent à la fois l'esprit de son siècle et les mobiles de son activité individuelle. Nous les dégagerons des fictions fantastiques dans lesquelles elles sont constamment enveloppées dans les sources, et pour lesquelles l'espace nous manquerait ici : car, nous voudrions faire avant tout apercevoir les faits réels, ou plutôt les rudiments humains d'une biographie devenue par la suite des temps fabuleuse et mythologique. Qu'on veuille bien nous pardonner d'avoir sacrifié la partie merveilleuse ou anecdotique du sujet à sa valeur historique et morale.

Le sage qui vient arracher les êtres à la loi de la transmigration, a subi lui-même cette loi dans une suite indéfinie d'existences animales, humaines et divines³ : aussi prend-il occasion de se référer, au sujet de tout événement, à des faits semblables qui ont eu lieu dans des

¹ *Lotus de la Bonne Loi*, ch. v, p. 76 suiv. et p. 376. Voir bon nombre de passages semblables dans le *Lalita-Vestâra* et dans les livres palis.

² Voir dans l'*Introduction* les études analytiques de M. Burnouf sur le terme de *Nirvâna* (littéralement : extinction), p. 18, p. 516 suiv. Append. 589. — Sur les sectes philosophiques des pays bouddhiques du Nord, voir le même ouvrage, p. 439 suiv.

³ Il existe en pali un livre des cinq cent et cinquante naissances du Bouddha : M. Spence Hardy a traduit plusieurs de ces *Djatakas* ou naissances, biographies de Gotama dans ses vies imaginaires. *Manual of Buddhism*, p. 99, 101-112, 509.

âges antérieurs, surtout à ceux auxquels il a pris part dans l'une ou l'autre de ses vies. Quand il est arrivé à son existence finale qui le fait Bouddha, il énumère en présence de l'assemblée des religieux ses diverses naissances à tous les degrés de la vie et dans tous les rangs de l'ordre social ¹, et il expose ensuite les circonstances de son incarnation dans le personnage humain de Çâkyamouni. C'est un de ses auditeurs, Ananda, qui est censé, dans le *Lalita-Vistâra*, rapporter ce qu'il a recueilli lui-même de la bouche du Bouddha, et tous les faits essentiels qui sont consignés dans ce curieux document des Bouddhistes du Nord sont confirmés par les récits, presque toujours plus naturels, qu'en font les traités bouddhiques de Ceylan, traduits ou analysés jusqu'ici par Turnour et par Spence Hardy ².

On va voir, par l'usage que les sectateurs du Bouddha ont fait des noms mythologiques du Brâhmanisme, qu'ils reconnaissaient implicitement la popularité de l'ancienne religion. Les dieux bien connus des livres védiques sont acteurs dans toutes les scènes. Seulement les idées ont changé : Brâhma n'a pas de pouvoirs en dehors du monde, dit *Brâhma-loka*; Sakra n'est plus invoqué comme maître, il est le serviteur obligé du Bouddha et des croyants. On a retenu les personifications divines, mais en intervertissant les rôles : la nature n'obéit plus désormais qu'aux sages éclairés par la Bonne Loi.

Avant son apparition dans le monde actuel, le fondateur du Bouddhisme était déjà parvenu par le fruit de ses existences antérieures à l'état de *Bodhisattva*, c'est-à-dire, de l'être qui a en lui l'essence d'un Bouddha, et il résidait dans le séjour excellent des dieux *touchitas*, « joyeux, satisfaits » de leur règne dans le quatrième ciel. Supérieur en science, admirable de forme, il résidait là, honoré par d'innombrables génies, glorifié par la foule des êtres célestes ³.

Mais à quelle condition pourra-t-il se revêtir de l'intelligence parfaite et accomplie d'un Bouddha ? Le monde des dieux n'a été pour lui, comme pour tous les Bouddhas, qu'un lieu de passage : il naîtra parmi les hommes, mais dans la race la plus pure, dans une famille douée de soixante-quatre espèces de signes favorables ; il y naîtra

¹ Dans ces naissances, il aurait été tour à tour cheval, singe, écureuil, lion, éléphant, etc., parmi les animaux ; artisan, marchand, guerrier, roi, etc., parmi les hommes ; *yakscha* ou démon, *déva* ou Dieu, parmi les êtres surhumains.

² M. TURNOUR a traduit en 1837 la grande chronique palié, le *Mahavansa*. — M. SPENCE HARDY a recomposé, d'après des traités plus modernes, le *Pudjâvaliya*, l'*Amavatura*, etc., une légende fort prolixe de Gotama Bouddha (*Manual of Buddhism*, p. 138-353). Il reconnaît que bien des aventures se rapportent à quelque fait historique, mais qu'il sera toujours fort difficile de séparer le vrai du faux.

³ *Lalita-Vistâra*, chap. II, p. 10-12.

d'une femme douée de trente-deux espèces de qualités. Cette famille est la maison royale des Çâkyas, maîtresse du pays de Magadha, au nord de l'Inde; cette femme, qui doit être sa mère, est une des femmes du roi Souddhodana, *Mâyâ* ou *Mâyâdêvi*, ainsi nommée de ce que son corps semblait le produit de l'illusion.

N'étant encore que Bodhisattva, le futur Bouddha enseignait aux fils des dieux les cent huit portes évidentes de la Loi, autant de qualités qui purifient et délivrent les êtres en les menant à la possession de la Loi; il chantait dans l'assemblée céleste l'abnégation qui conduit dans le chemin du *Nirvâna*. Enfin, quand le moment de sa migration fut venu, il descendit vers la capitale du royaume de Kapila dans une sorte de châsse ou de palais portatif soutenu par les meilleurs des dieux. Dans le sein de sa mère, son corps demeura brillant, bien proportionné, agréable à la vue; la parole de son enseignement fut alors encore recueillie par les esprits célestes qui l'entouraient avec respect. Le Bodhisattva souffrit toutes ces adorations, parce qu'il était plus pur que les dieux, ou plutôt le dieu des dieux¹.

A l'heure de la naissance de Çâkya, des signes précurseurs furent aperçus dans les jardins et les parcs de Kapilavastou; la nature devint immobile; les fleuves s'arrêtèrent; les fleurs ne s'épanouirent plus; les oiseaux firent silence. Quand le jeune prince eut vu le jour, des Apsaras ou nymphes célestes donnèrent à sa mère des soins empressés; Sakra et Brâhma rendirent hommage au nouveau-né sous la figure de jeunes brâhmanes; le Bodhisattva voyait tout « avec l'œil que rien n'arrête. » Alors le roi Souddhodana lui imposa le nom de *Siddhârtha* ou *Sarvârthasiddha*, parce qu'en lui « s'accomplissaient tous ses desseins. » Un vieux Rishi vint prédire que l'enfant qui portait les trente-deux signes du grand homme sera, non pas un monarque puissant, mais un Bouddha, et qu'en raison des quatre-vingts marques secondaires qu'il portait aussi, il ira errer dans le monde à l'état de religieux. Les mêmes présages furent hautement proclamés au nom des dieux, en reconnaissance de la supériorité du Bouddha futur sur toutes les dynasties divines et humaines.

Le jeune Siddhârtha est conduit au temple des Dévas; mais, sûr de la sainteté absolue qu'il est près d'atteindre, il sourit en apprenant qu'on réclame de lui ce signe de soumission envers les dieux dont il est le maître et dont les hommages invisibles le suivent partout. Il consent à s'associer aux rites du culte brâhmanique, qui règne seul dans les États de son père, et il joint extérieurement ses

adorations à celles de la foule. Puisqu'il va déposséder les Dévas de leurs sanctuaires, c'est une dernière condescendance du philosophe qui s'est déifié lui-même envers la religion légale de son temps et de son pays ¹. On le voit aussi accepter de la main des brâhmanes les ornements qu'ils confectionnent pour le parer, mais qui perdent à l'instant tout éclat sur sa personne.

Cependant la mission extraordinaire de Siddhârtha se manifeste à diverses reprises dans les années de son enfance. Mis à l'épreuve dans une école, il révèle un savoir supérieur, en définissant soixante-quatre espèces d'écritures inconnues même de nom au maître lui-même. Par le fait de sa présence, trente-deux mille enfants furent, par degrés, entièrement mûris dans l'intelligence parfaite et accomplie. Il atteint de prime abord les quatre degrés de la méditation, et quand il médite, les jambes croisées, sous un arbre *djambou* ou *pommier rose*, l'ombre immobile le couvre constamment, tandis que celle des autres arbres continue à tourner.

Plus tard, les anciens d'entre les Çâkyas persuadent au roi Souddhodana qu'il faut faire prendre une femme au jeune prince, afin qu'il ne s'en aille point par le monde, mais qu'il perpétue la race des souverains de leur sang. Aussitôt le roi de leur demander quelle femme lui convient le mieux, et chacun des cinq cents Çâkyas de répondre : « Ma fille est celle dont le caractère convient le mieux au jeune homme ! » D'après le vœu de Souddhodana, le prince fut consulté et fit connaître les qualités morales qu'il exigeait de la femme de son choix ² : « Celle qui réjouit vraiment mon esprit, disait-il, est modeste et vraiment pure de corps, de race et de famille. » Muni d'une liste fort longue dressée par Siddhârtha, le prêtre de la maison royale se rendit à Kapilavastou, de famille en famille, avec ordre d'amener la femme qui fût douée des qualités requises, fût-elle de race guerrière ou brâhmanique, de race Vaiçya ou Soûdra. Cette femme accomplie était Gopâ, fille du Çâkya Dandapani ; mais celui-ci fit répondre au roi que, suivant une loi de sa famille, sa fille doit appartenir à un homme habile dans les arts, tandis que le noble jeune homme qui a vécu dans la mollesse, à l'intérieur d'un palais, y est étranger.

Un concours s'établit entre les Çâkyas pour obtenir la main de Gopâ, comme c'en était l'usage dans les plus anciennes cours de l'Inde. Siddhârtha est admis avec les autres à faire preuve de dexté-

¹ *Lalita-Vistâra*, chap. VIII et IX.

² *Ibid*, chap. XII, p. 130 et suiv.

rité dans les arts ; il l'emporte sur tous ses rivaux, non-seulement dans les exercices qui réclament la force du corps : l'escrime, le pugilat, la lutte, le saut, la natation, mais encore dans l'interprétation des anciens livres, dans la connaissance des plantes et des animaux, dans l'art de la grammaire, dans celui de l'écriture, ainsi que dans la science des nombres ¹. En suivant dans le texte l'énumération des arts auxquels s'appliquait la jeunesse et la mention qu'il fait d'écoles destinées à l'enfance elle-même ², on serait convaincu de l'existence d'une civilisation déjà fort avancée à l'époque du Bouddha, même si l'on supposait que de nouveaux détails, les noms de quelques livres par exemple, aient été ajoutés après coup, en cet endroit, à la rédaction primitive. Encore une fois, disons que Çâkyamouni a paru au milieu de la société brâhmanique quand elle avait atteint une grande splendeur, mais quand déjà elle portait dans son sein bien des éléments de discorde et d'affaiblissement.

Victorieux dans la lutte publique qu'il a affrontée contre l'attente des siens, Siddhârtha épouse Gopâ qui devient la première de ses femmes : car la légende lui accorde le droit de polygamie que d'anciennes coutumes concédaient aux princes de l'Inde ; et même elle porte les femmes de sa cour au nombre fictif de 84,000, que les bouddhistes appliquent à toutes choses. La fille de Dandapani, devenue princesse, proteste contre un usage imposé aux femmes des hautes classes ; elle ne se voile jamais le visage, malgré le blâme de ses proches, parce qu'il lui suffit, dit-elle, d'avoir toujours le cœur pur et la pensée modeste ³. C'est un trait assez curieux, nous semble-t-il, que cette tentative d'émancipation, dans la légende d'un philosophe qui niera les prérogatives des castes.

Cependant, le Bodhisattva ne jouit pas longtemps des loisirs du gynécée ; vers l'âge de trente ans, il est rappelé à sa vocation de libérateur des êtres par la voix de tous les dieux ; il est pressé par leurs chants souvent répétés ⁴ d'accomplir son vœu, « de venir au secours des créatures. » Qui ne serait frappé, en lisant ces *Gâthâs* ou cantiques, de la fiction fort habile qui place la glorification des ver-

¹ Boudda était un Palamède en arithmétique ; d'après sa légende dans le *Lalita-Vistâra* (chap. XII, p. 140-44), il déploie son savoir en expliquant les modes de numération qui dépassent cent *Kotis* ou cent fois dix millions ; on jugerait bien, d'après ce passage, la subtilité qui a valu aux Hindous une réputation fort ancienne dans les sciences mathématiques.

² *Lalita-Vistâra*, chap. X et XI, p. 120 suiv., chap. XII, p. 149-52.

³ Voir le chant mis sous le nom de Gopâ. *Lalita-Vistâra*, chap. XII, p. 152-54.

⁴ *Lalita-Vistâra*, chap. VIII, p. 157 suiv., p. 172-76.

tus du Bouddha, dans la bouche des Dévas, qui vont lui céder l'empire ! Il y a plus : ces anciens dieux des Aryas chantent d'avance eux-mêmes la philosophie du sage divinisé qui les détrône ; ils reviennent sans cesse à l'idée que « tout composé périt, se dissout, que l'agrégation n'est vraiment pas, qu'elle n'a d'autre cause que l'ignorance. » Du reste, dans ces homélies prolixes sur la brièveté de l'existence et le néant des formes, on retrouve l'esprit de la poésie gnomique des Indiens : comme la doctrine de l'abnégation absolue y est célébrée sans trop d'extravagance, on s'arrête à leur lecture, comme dans une espèce d'oasis ou de jardin bien élagué au sortir de taillis impénétrables.

Le prince royal de Kapilavastou ne tarda plus à réaliser sa mission¹ : « En ce moment, le Bodhisattva se rappela très-exactement ses vœux d'autrefois, et manifesta la Loi et la Bouddha. Il s'empara de la puissance de la prière, répandit sur les êtres une grande miséricorde, et songea à leur délivrance entière. Il vit que la limite de toute prospérité était le déclin, et vit aussi, dans la vie émigrante, les maux et les frayeurs si nombreuses qui l'accompagnent. Il coupa complètement les liens du démon et du péché, se délivra lui-même des liens de la transmigration, et se donna sans réserve à la pensée du *Nirvâna*. »

Siddhârtha était gardé dans ses palais enchantés, et il ne se rendait dans les jardins de plaisance qu'avec une nombreuse escorte. Quoiqu'on eût fait pour écarter tout ce qui pouvait être désagréable à ses yeux, il lui arriva un jour de rencontrer tour à tour un vieillard décrépît, un malade et un mort, et, frappé de ce spectacle, il se demanda avec amertume quelle idée on pourrait se faire de la joie et du plaisir. Un autre jour, la vue d'un religieux mendiant, humble et calme, lui fit penser que l'entrée en religion serait son secours. Instruit des projets que le prince méditait, le roi Souddhodana ordonna d'user de toutes les séductions pour le retenir dans le monde, et d'autre part, il plaça dans toute la ville des hommes armés pour sonner l'alarme, s'il tentait de partir. Après que Gopâ a tiré des prévisions sinistres d'un songe où elle contempla le désordre de la nature entière, le Bodhisattva lui répond par une prédiction solennelle sur sa propre glorification dans la vie religieuse et sur la transformation des êtres dans de futures existences. Sa résolution de quitter le monde est bientôt connue de tous : il en informe lui-même Souddhodana son père, et il y persiste malgré toutes les supplications, puisque

¹ *Lalita-Vistâra*, chap. XIII, p. 178.

personne, pas même le roi, ne peut le soustraire à la vieillesse, à la maladie, au déclin, à la mort.

Au milieu des fêtes du palais, les dieux et les génies interviennent encore une fois, pour chasser de l'esprit du Bodhisattva toute illusion par rapport au charme des créatures : il fait apparaître devant lui, pendant le sommeil, les femmes du palais, avec des corps difformes et repoussants, au point qu'il se croit dans un cimetière, et ils lui montrent les courtisanes et les musiciens endormis dans les poses les plus grotesques ¹. Alors il vint au cœur du guide du monde un grand élan de miséricorde, comme s'exprime la légende, et il dit : « Hélas ! les créatures sont tombées dans la misère ! » Au milieu de la nuit, l'astre de sa naissance ayant paru, le prince se décida à fuir : repoussant avec calme les instances de son écuyer, il prit le meilleur de ses chevaux et sortit de la ville, dont les portes s'ouvrirent d'elles-mêmes pendant le profond sommeil de leurs innombrables gardiens.

La plus vive douleur s'empara de la cour et de la ville, quand on apprit la fuite de Siddhârtha : les lamentations du roi et de ses proches se firent entendre avec force ; la désolation de Gopâ ne put être calmée que par la pensée de l'œuvre de délivrance, entreprise par son époux ².

Maître de lui-même, le Bodhisattva se plaça sous la direction de plusieurs précepteurs renommés par leur sagesse et par leurs pénitences, et qui déjà enseignaient la pauvreté et le renoncement : mais il vit bientôt qu'il n'avait plus rien à apprendre auprès d'eux, et résolut de s'abandonner à l'exercice de sa propre méditation. Il s'offrit bientôt à lui l'occasion de mettre en pratique la doctrine d'abnégation qu'il voulait répandre : car, le souverain de Râdjagriha qui était émerveillé de le voir, lui ayant offert la possession de la moitié de son royaume et la jouissance de l'autorité royale, le Bodhisattva refusa tout, et il expliqua pourquoi il ne voulait plus « des qualités du désir » qui est pareil au poison et qui ne peut être rassasié ³.

Siddhârtha gagna la solitude afin de se donner tout entier à la pratique des plus grandes austérités. Alors, il repassa en son esprit toutes

¹ Cette caricature fort pittoresque qui prend place dans la vie humaine du Bouddha (*Lalita-Vistâra*, chap. xv, p. 197-98. — *Manual of Buddhism*, p. 157), laisse bien loin derrière elle la scène comique des Harpies, esquissée par Virgile dans son épopée.

² Au moins dans cette partie du livre canonique (*Lalita-Vistâra*, chap. xv, p. 217 suiv., p. 125), il y a des traits de vérité exprimés noblement dans un style presque épique, et l'ascétisme mystique des sectaires n'a pas trop guindé le langage des affections humaines et ne lui a pas enlevé tout charme de poésie.

³ *Lalita-Vistâra*, chap. xvi, p. 230-32.

les pénitences dures et bizarres que s'imposaient les *Tīrthikas* ou les dévots et les pèlerins d'entre les Brâhmanes, et il se promet de ne pas chercher comme eux un refuge auprès de dieux impuissants, tels qu'étaient Brâhma, Indra, Vichnou. C'est, s'il faut en croire la légende ¹, c'est sous cette forme indirecte seulement qu'il aurait prononcé plus tard la déchéance des divinités et des génies de la religion brâhmanique.

Pendant six ans, le Bodhisattva se livra avec tant d'intensité à la méditation accompagnée de pénitence, qu'au bout de ce terme il ressemblait à un agonisant. Malgré l'intempérie des saisons, sans abri, sans appui, il sut garder l'immobilité la plus complète, et on le prit quelquefois pour un esprit des cimetières. Or, pendant ce temps, les dieux et les génies, étonnés du pouvoir qu'il allait conquérir, se tenaient autour de lui et lui adressaient des prières. De son côté, le génie du mal, Papiyan, vint imposer au futur Bouddha des épreuves morales et lui fit une guerre épouvantable, dans la vue de le détourner des terribles austérités qui le conduiraient à la *Bodhi*. L'entreprise du tentateur occupe trop de place dans la légende même ² pour que nous ne retracions pas les curieuses péripéties du drame philosophique qu'elle déroule.

Dans une première attaque, le démon se fait disputeur : le Méphistophélès indien défend la philosophie du sensualisme ; il raisonne sur la souffrance qu'entraîne le renoncement, et il veut prouver que ce qui se fait durant la vie doit se faire sans douleur. Le Bodhisattva lui oppose la vanité d'une existence qui est interrompue par tant de maux et qui est sitôt tranchée par la mort, et il ose lui prédire que, par la puissance de ses austérités, il triomphera des penchants, des désirs, des affections, des passions, qui sont les soldats de l'esprit mauvais. En effet, il acheva le terme qu'il avait assigné lui-même à sa pénitence, et alors seulement il accepta les aumônes et consentit à prendre une nourriture abondante qui lui rendit ses couleurs, son embonpoint, sa beauté et sa force. On l'appela le beau, le grand *Çramana* ; mais bientôt il voulut revêtir le vêtement pauvre du religieux : à cet effet, il s'empara d'un linceul dans un lieu abandonné, et le lava lui-même.

A ces traits, qui n'ont rien que de vraisemblable dans la vie d'un ascète indien, l'imagination orientale a ajouté des circonstances merveilleuses conçues dans le même esprit : ce sont les Dévas qui offrent au Bodhisattva les vêtements rougeâtres teints à l'ocre que portèrent

¹ *Lalita-Vistâra*, chap. xviii, p. 239-42.

² Voir les chap. xviii, xix, xxi, et xxiv du *Lalita-Vistâra*.

après lui les religieux mendiants de sa secte. Quand il se baigne dans une rivière, afin de rafraîchir son corps, les eaux coulent mêlées de fleurs et de parfums divins.

Le Bodhisattva n'eut pas plutôt recouvré ses forces, qu'il se dirigea vers l'endroit où il doit revêtir l'intelligence suprême, *Bodhimanda*, c'est-à-dire le « Trône de l'Intelligence. » Alors des milliers d'Ap-saras chantèrent en chœur ses louanges; les Dévas, Brâhma à leur tête, proclamèrent dans des cantiques son excellence et ses droits à la qualité de Bouddha; les rois des *Nâgas* ou dragons, habitants des mondes souterrains, vinrent aussi lui rendre hommage. A chaque pas que faisait le Bienheureux (car les Bouddhistes ont retenu l'épithète brâhmanique de *Bhagavat*), le monde entier était pénétré de lumière : tous les maux étaient calmés, tous les malades guéris, tous les êtres remplis de sentiments de bienveillance les uns pour les autres. Enfin, le Bodhisattva parvint à l'arbre mystérieux sous lequel il atteindra la *Bodhi*; il s'assit à son ombre et fit vœu de ne plus se lever.

Alors, de tous les points de l'horizon, des phénomènes inouïs annoncèrent le prodige qui allait s'accomplir : des chants de louange se firent entendre d'une façon merveilleuse, comme s'ils sortaient de parasols et de réseaux précieux; d'autres furent récités par des femmes accomplies, qui tenaient suspendues au-dessus de la tête du Bouddha des guirlandes de fleurs et de soie¹. Tout semblait préparé pour le dénouement; mais, au dernier acte, le Bodhisattva est en butte à de nouvelles attaques du démon et des esprits malfaisants : il les provoque lui-même afin de lier par sa victoire tous les dieux, et de tourner vers l'Intelligence suprême même les fils des dieux de race démoniaque. Cette fois, c'est à la force ouverte que recourent ses ennemis : appelant à son aide la nature entière, Papiyan met sur pied quatre troupes de monstres affreux armés jusqu'aux dents, afin de saisir et de mettre en pièces le Çramana Gotama. Un espace immense est rempli par cette multitude innombrable qui met en jeu les éléments, fait gronder le tonnerre, et déchaîne les vents et les tempêtes².

Que fait alors celui qui possède l'éclat des qualités et des signes du

¹ *Lalita-Vistâra*, chap. xx, p. 279-85, Evolution de Bodhimanda.

² Le récit descriptif du *Lalita-Vistâra* (chap. xxi, la défaite du démon, p. 286-327) nous fait assister à la lutte infernale des forces cosmiques, qui n'ont pas été évoquées avec moins de grandeur dans le *Mahâbhârata*, à propos de la lutte d'Indra, roi des dieux, contre Asouras et les autres démons. Ici les Titans indiens ont des poses et des grimaces qui dépassent toutes les fantaisies de la plume de Callot et de ses imitateurs en peinture.

Bouddha ? Il n'a pas l'esprit ébranlé ; « il regarde comme une illusion, comme un rêve, comme une nuée, tous les éléments... Il demeure ferme dans la méditation profonde, ferme dans la Loi. » Quoiqu'il voie « le trompeur et son armée, » il n'est aucunement troublé. L'arbre au pied duquel il est assis n'est pas agité non plus.

Alors les chefs de l'armée du démon tiennent conseil, rangés les uns à la droite, les autres à la gauche de Bhagavat : les uns le déclarent à jamais invincible ; les autres se fient à leur force et à leurs enchantements pour le vaincre. Ici, on entend tour à tour le langage de redoutables géants qui ne croient qu'à la violence, et celui de génies infernaux à demi convertis au futur Bouddha, gagnés d'avance à la loi de grâce qu'il apporte à tous les mondes. Papiyan recule lui-même à l'aspect du Bodhisattva immobile ; mais, pensant qu'il est seul, il donne aux siens le signal de la plus terrible des attaques. Il fait lancer sur lui des quartiers de roc, des montagnes, et toutes les armes énormes qu'ils manient en se jouant ; mais toutes elles retombent sur la tête de Çākya sous la forme de dais et de guirlandes de fleurs.

Quoique abattu par sa défaite, le démon se décide à une troisième attaque avec les armes de la séduction, afin d'exciter dans l'ascète la passion et le désir. Les Apsaras qu'il envoie en foule autour de lui usent de tous les prestiges pour le troubler ; elles chantent d'une voix ravissante les charmes du printemps et la douceur des voluptés. Le Bouddha est inébranlable : il leur répond par une exhortation sur le néant des désirs. Les nymphes renouvellent leurs instances et multiplient leurs artifices : vains efforts ! Enfin la séduction cesse, et les Apsaras font elles-mêmes des vœux pour que le Bouddha accomplisse son dessein. Le tentateur est atterré, et les railleries des fils des dieux sur son impuissance portent à son comble le dépit qui le ronge. Toutefois, il revient brusquement vers le Bienheureux et le défie d'obtenir la complète Intelligence : il lui oppose superbement l'exemple de tant de sages fameux des temps anciens, tels que Bhrigou, Angiras, qui n'y sont point parvenus. Puis, tout à coup, son armée tout entière revient à l'attaque avec de nouvelles armes : le sage se rit de leurs efforts, comme de vaines illusions, et juge qu'il n'y a là « ni démon, ni force, ni univers, ni soi-même. » Soudain, le Bodhisattva frappe la terre de sa main, et, au bruit de la terre qui résonne comme un vase d'airain, le démon tombe à la renverse, déchu de sa splendeur et livré au vertige : son armée innombrable est mise en déroute et dispersée. Alors a été vue « la force d'un Bodhisattva accompli. »

Inaccessible à tout sentiment de faiblesse et de crainte, l'ascète des Gotamides était resté absorbé dans la méditation profonde à quatre degrés ; il récapitulait la succession de ses naissances antérieures, et considérait sans cesse toutes les causes de la naissance, en remontant jusqu'à la première qui est l'ignorance ou l'erreur de croire à l'existence de ce qui n'est pas. Instruit des sources de cette erreur, et dégagé lui-même des liens d'où il veut délivrer les autres, Çâkyamouni monta de la qualité de Bodhisattva à celle de Bouddha et revêtit l'Intelligence parfaite et accomplie ; à l'âge de trente-six ans, il atteignait la triple science qui est la négation de l'existence à trois degrés¹. En naissant, il avait dit : « Je mettrai un terme à la naissance, à la vieillesse, à la maladie, à la mort ! » Maintenant, considérant les maux des créatures, il s'écria² : « Je mettrai fin à cette douleur du monde ! »

Le Bouddha ayant manifesté ses desseins de délivrance, toutes les régions de l'univers furent remplies de joie, et une vive lumière se répandit jusqu'aux extrémités de l'horizon. La prédication prochaine de la Loi fut proclamée par les Bodhisattvas et par les Dévas. Tandis que le Bouddha restait assis à Bodhimanda en parfaite quiétude, les dieux et les fils des dieux, ceux du ciel et ceux de la terre, vinrent saluer de leurs chants le sage, vainqueur de tous les obstacles provenant des apparences et de toutes les séductions du mal.

Le Bouddha était en possession de la plénitude de la science, et cependant il hésitait à enseigner sa doctrine. Mais Brâhma, au nom des dieux, le supplia de « faire tourner la roue de la Loi, » sans quoi le monde ne pourrait durer. Enfin, après bien des prières et des supplications, il consentit à révéler la Loi par pitié pour les êtres, qui, plongés dans l'incertitude, ne la connaîtraient jamais, s'il ne l'enseignait pas lui-même³. C'est à Vanarasî ou Bénarès que le Bouddha fit tourner pour la première fois la roue de la Loi, dans le bois des gazelles de Richipatana ; c'est là qu'il définit les quatre vérités sublimes (*aryâni sâtyâni*) dignes de la méditation des sages : la douleur, l'origine de la douleur, la nécessité d'empêcher la douleur, et le moyen de la faire cesser ; c'est là qu'il énuméra toutes les qualités de la Loi et en prédit la puissance.

¹ En d'autres termes, la connaissance surnaturelle de trois grands faits : l'impermanence de la matière, l'existence de la douleur en toutes choses, l'annihilation de l'esprit qui perçoit. Voir *Lotus*, note, p. 372.

² *Lalita-Vistâra*, chap. vii, p. 89 ; chap. xxii, p. 336.

³ *Lalita-Vistâra*, chap. xxv, p. 364 suiv., p. 373. — *Manual of Buddhism*, p. 298 et suiv.

Çâkyamouni s'adressait à la multitude dans son langage fort simple ; il semblait parler à tous avec désintéressement, sans préférence pour aucune classe. Il insistait sur les préceptes de morale qui laissaient dans l'esprit de tous l'idée de vertus faciles à pratiquer : aumône, patience, moralité, charité, énergie, science contemplative, telles étaient les six perfections transcendantes qui revenaient sans cesse dans ses discours. Dès lors, il convertit grand nombre d'hommes de tout rang, et il institua une formule de vœu pour qui voudrait entrer dans la vie de religieux. Il établit un ordre nouveau d'ascètes qui furent bientôt dits les *Çramanas*, à l'exclusion des pénitents brâhmaniques, et il y reçut les femmes comme les hommes, les pauvres comme les riches, les esclaves comme les maîtres. Au-dessous des religieux, les *Bhikschous* ou mendiants, il plaça les *Oupâsakâs* ou simples fidèles : lui-même, il se produisit comme le premier des mendiants, et leur donna l'exemple de se raser la tête, de porter un vêtement teint à l'ocre jaune, et de vivre d'aumônes ; il ne demandait qu'un peu de riz dans une écuelle, et non point de riches offrandes.

Çâkyâ n'attaquait point ouvertement les Brâhmanes comme caste, et même il ne les provoquait point à des disputes publiques : mais il préparait la ruine de leur influence politique et religieuse, en niant leurs droits de naissance, en contestant la profondeur de leur science et la validité de leurs pratiques. Il n'était pas le premier qui élevât des objections à cet égard, mais sa polémique alla plus loin. Tantôt il fit la critique indirecte des mœurs dans les ascètes brâhmaniques ; tantôt il confondit leurs sages en présence de la foule qui les croyait infaillibles. Ainsi, dans un des *Souttas* de Ceylan¹, le Bouddha, consulté par des Brâhmanes, les laisse invoquer chacun ses autorités ; il leur demande s'il est un seul de leurs anciens maîtres qui ait vu Brâhma face à face ; puis il raille et traite de jongleurs ceux qui prétendent enseigner la voie qui conduit à Brâhma. Quelquefois, il déjoua finement les intrigues que les Brâhmanes et les pénitents de haute caste nouaient pour le perdre, et toujours il les réduisit au silence, quand ils voulurent ôter au peuple toute foi à ses prétendus miracles².

On peut suivre Çâkyamouni dans les différents lieux de sa prédication pendant les quarante-cinq ans qu'il passa dans l'Inde en qualité de Bouddha accompli³. Il revint de Bénarès à Râdjagriha,

¹ Le *Téridjdja Soutta*, traduit par BURNOUR, *Lotus*, p. 494-96.

² Voir les légendes du *Divya Avadâna* traduites dans l'*Introduction*, p. 162-69, p. 190-94. — Cf. *Manual of Buddhism*, p. 73-74, 275-77, 290-95.

³ La suite des faits qui manquent dans le *Lalita-Vistâra* nous est fournie par d'autres livres de la collection népalaise et tibétaine, et par les traités palis de

ancienne capitale du Magadha, et gagna bientôt à sa cause les souverains de ce pays. Ainsi il fit un séjour de vingt-trois ans dans le royaume des Kosalas, et c'est dans le bois Djétavana, domaine d'un maître de maison de Sravasti, nommé Anathapindika, qu'il communiqua à d'immenses assemblées de Bhikschous une grande partie des discours recueillis sous le nom de *Soutras*. Quand il rentra dans son pays natal, il convertit et admit à la vie religieuse les premiers envoyés du roi Souddhodana; puis il parut lui-même à Kapilavastou où il habita le *Vihâra* dit Nyagrodha, et convertit à sa loi le peuple des Çâkyas.

En outre, les Singhalais placent dans le cours de sa carrière un voyage tout spécial qu'aurait fait le Bouddha dans leur île, afin d'y porter lui-même la lumière de la Loi et d'y établir la hiérarchie religieuse. Malgré l'importance attachée par les Bouddhistes, même par ceux du nord, à Ceylan comme à ceux des sièges permanents de leur religion ¹, il est vraisemblable que Çakya ne visita point en personne cette île, mais que l'on a plus tard accrédité cette fiction dans l'intérêt de la doctrine ².

Dans les derniers temps de sa vie, le Bouddha passa dans le pays d'Assam, et c'est à Kouça ou Kouçinâra que les livres bouddhiques le font mourir ³ : « Bhagavat qui était né à Kapila, arriva à la suprême perfection dans le pays de Magadha, tourna la roue de la Loi à Kacî (Bénarès), et fut délivré de la douleur à Kouça. » La désolation des Mallas fut grande : le corps du Bienheureux fut enveloppé dans cent étoffes roulées, et fut livré aux flammes sur un bûcher en présence de ses disciples. On recueillit dans les cendres quatre dents de Gotama, deux os de la joue ainsi que le crâne, et on déposa les autres débris de son corps dans huit urnes. L'emplacement même du bûcher fut gardé par les troupes des princes de Malwa : mais, la nouvelle de la mort de Bouddha s'étant répandue dans l'Inde, les rois

Ceylan. CSOMA a analysé les premiers dans les *Asiatic Researches* (voir l'Appendice à la traduction de M. FOUCAUX); M. SPENCE HARDY, qui a mis en œuvre les seconds, n'y a pas trouvé un accord satisfaisant sur tous les incidents de la vie de Gotama après l'obtention de la *Bodhi* (*Manual*, chap. vii, voir p. 355).

¹ Un des livres canoniques du Népal est intitulé *Langkavatâra*, ou Révélation de la Bonne Loi à Ceylan; mais il est plutôt métaphysique et polémique qu'historique (*Introduction*, p. 68, 438, 514-18).

² M. SPENCE HARDY a rapporté d'après les livres singhalais la tradition détaillée du fait, sans y ajouter foi (*Manual*, p. 207-13, 340, 356-57).

³ Voir la relation que CSOMA a tirée du *Doulva* et des livres tibétains (FOUCAUX, l. c. p. 416, 420, 425), et celle que l'auteur du *Manuel* a empruntée au *Milinda prasna* de Ceylan (p. 343-47, p. 350-53).

qui avaient favorisé ses prédications, et surtout Adjasat ou Adjâtasatrou, roi de Râdjagriha, furent saisis d'une vive douleur. Sept princes firent une expédition dans l'Assam pour réclamer une part dans les reliques du sage, et quand le partage en fut fait, ils s'en retournèrent avec une lenteur solennelle chacun dans son pays. Partout où l'on posséda quelque fragment du corps du Bouddha, on éleva un *Tchaitya* ou pyramide funèbre qui fut pour ses partisans un objet de vénération dans tous les temps. Peu de jours après la mort du maître, les Bhikschous se réunirent en assemblée générale pour former un symbole des points de doctrine qui résultaient de son enseignement et de ses exemples.

C'est à cette époque primitive que remontent les deux pratiques fondamentales du culte qui est resté longtemps très-simple parmi les sectateurs du Bouddha. Plus de sacrifices et de libations, plus de chants sacrés à toutes les heures de la journée, suivant l'ancien rituel des Brâhmanes; mais vénération est rendue à l'image de Çakyamouni, du Bouddha supposé aussi parfait de corps et accompli de figure qu'il était supérieur en intelligence aux sages de tous les temps et aux dieux de tous les mondes; du reste, on ne lui fait offrande que de fleurs et de parfums. A ce culte de la personnalité de maître se joignait le culte des reliques du Bouddha¹, et bientôt de tous les religieux qui ont pu atteindre par la connaissance de la Loi et la pratique de grandes vertus, le rang d'*Arhats* ou de vénérables. Deux classes de monuments surgirent dans l'Inde, là même où le Bouddhisme n'avait pas encore fait disparaître l'ancienne religion, et où ses mendiants vivaient sans rixe à côté des Brâhmanes : les *Vihâras* et les *Tchaityas*, édifices vastes et quelquefois somptueux, destinés à la réunion des religieux ou à l'habitation des contemplatifs, et d'autre part les *Stoupas* ou *Toupas*, tours et pyramides élevées en souvenir d'un fait merveilleux, ou bien en l'honneur d'un religieux célèbre, dont elles contiennent les reliques, et ornées avec une magnificence extraordinaire dans quelques contrées. Nous n'avons pas à considérer ces monuments au point de vue de l'art; mais nous devons les faire envisager comme répondant à un culte sévère, qui se rapportait à la déification de la philosophie humaine et qui laissait la plus large place à la méditation et à l'ascétisme. Ceci nous amène à un autre fait qui met en lumière

¹ Parmi les objets de la plus haute vénération se trouvent les empreintes du pied de Bouddha qu'on montre à Ceylan, chez les Barmans et ailleurs; car cette tradition s'est accréditée dans des lieux où Çakya n'a jamais été. Voir *Lotus. Append. VIII, sect. IV, p. 622-47.*

les causes de l'ascendant que les bouddhistes ont exercé dans l'Inde et dans d'autres contrées de l'Asie.

Quoique Çakyamouni se fût attribué les hautes perfections morales et l'exercice de la suprême intelligence, il ne pouvait être proposé avec ces seules qualités abstraites à la vénération des peuples : ses fervents disciples l'ont bien senti. Ils ont en conséquence multiplié les plus minutieuses distinctions de la physiognomonie pour faire gloire au Bouddha de la plus haute perfection physique, et de la sorte ils ont attiré la foule en tout pays aux pratiques d'une adoration superstitieuse de son image. Dans cette vue, les écrivains bouddhistes n'ont reculé devant aucune invention, ni devant aucune extravagance. Ils ont cherché le beau idéal dans une foule de particularités qui nous feraient croire à un état de folie chez ceux qui les ont imaginées ou qui les ont acceptées et propagées. C'est là un des côtés où l'on voit le mieux l'étrange fascination qu'une doctrine aussi pauvre de dogmes que celle du Bouddha a pu exercer, dans le cours des siècles, chez des peuples avancés en civilisation, mais déjà corrompus, ainsi que chez des peuples encore simples, mais ignorants et crédules.

Il n'est plus douteux pour personne que les traits saillants attribués au Bouddha au nombre de trente-deux, comme les signes caractéristiques d'un grand homme, répondent parfaitement au type d'un Indien de race caucasique, et non pas d'un Africain ou d'un nègre, comme on l'avait conjecturé naguère ; et il n'est pas moins vrai que l'imagination indienne a formé de ces traits essentiels un type unique, reproduit de bonne heure par les arts du dessin, et décrit avec fidélité dans les écritures bouddhiques. Evidemment ce type a dû réfléchir quelques qualités physiques qui ont vivement frappé ses partisans dans la personnalité du Bouddha : mais on y a ajouté d'autres signes qui étaient pour les disciples de Çākya les présages de sa grandeur. Ce qui nous atteste qu'il y eut à cet égard une croyance bien déterminée au berceau du Bouddhisme, c'est que les livres les plus accrédités du Nord et du Sud, le *Lalita-Vistāra* du Népal¹, et plusieurs *Souttas* de Ceylan, décrivent absolument de même les caractères physiques du Bouddha, à part des différences nécessaires dans leurs classifications². Ainsi cette croyance a pris racine parmi les *Çramanas* avant les événements qui les ont partagés en deux écoles.

¹ *Lalita-Vistāra*, chap. viii, p. 107-8.

² Voir le viii^e Mémoire de M. BURNOUR dans l'Appendice ou *Lotus de la Bonne Loi* sur les trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme (p. 553 suiv. p. 580 suiv.). Il existe à Ceylan un *Soutta* des signes où sont énumérées les vertus qui en assurent la possession.

Mais ce n'était pas encore assez pour satisfaire dans l'Inde le sentiment d'admiration qui se nourrit des moindres détails d'un portrait sans jamais être rassasié : il ne suffisait pas aux adorateurs du Bouddha de célébrer la protubérance de son crâne, la largeur de son front, la symétrie de ses dents égales et serrées, la douceur de sa voix, son bras bien arrondi, sa mâchoire de lion, et bien d'autres qualités. Leur esprit a trouvé un nouvel aliment dans la contemplation d'une série de marques de beauté portées à quatre-vingts signes secondaires¹. Ce sont des traits plus minutieux encore, mais qui précisent les points de la première description toujours d'après les idées indiennes. Il s'agit non-seulement de rehausser l'idée de la perfection absolue dans les proportions de tous les membres du Bouddha, et de vanter sa démarche en la comparant à celle de l'éléphant, du lion, du taureau et du cygne, mais encore de dépeindre les moindres nuances des yeux, des sourcils, de la chevelure. Dans tout cela, rien n'est omis par les Bouddhistes pour prêter l'éclat de la jeunesse à tout le corps et surtout au visage de leur héros ; ils lui ont donné aussi un attribut physique qui fût en rapport avec l'idée de la sainteté, la propriété de répandre la lumière autour de soi².

On n'a pas assurément, dans les livres ou dans les œuvres d'art, l'image traditionnelle du Bouddha ; mais on y découvre du moins un portrait idéal recomposé avec des souvenirs assez exacts pour rendre raison de l'ascendant physique de sa personne. Le type de beauté qu'on lui a attribué était emprunté à la population la plus élevée dans l'ordre social, et on n'y a introduit qu'un petit nombre de traits qui ne sont pas inhérents au type indien. De fait, il est devenu « le signe extérieur de la sagesse la plus parfaite et de la puissance la plus illimitée. » Mais, s'il a exercé la patience des contemplatifs qui ont pris chaque qualité, chaque détail, comme objet de méditation, on ne sait trop comment concilier cette espèce d'anthropolâtrie avec la théorie des puissances intellectuelles et des forces morales de Çâkya, théorie qui est une des bases de l'idéalisme bouddhique. N'y a-t-il pas ici une de ces contradictions auxquelles est exposée la nature humaine, quand elle embrasse avec passion les opinions extrêmes ? Des penseurs, entraînés par la métaphysique jusqu'à la négation du fini et jusqu'au désir du néant, se sont rejetés invinciblement vers quelque réalité sensible, et le culte du sage est redescendu à peu près jusqu'au fétichisme, quand on s'est pris à décrire religieusement les

¹ Voir le *Lalita-Vistâra*, chap. vii, p. 108-110. *Lotus*, Append., p. 583 suiv.

² Un vaste cercle lumineux entoure la tête du Bouddha sur des peintures népalaises. *Lotus*, ib., p. 597.

moindres signes distinctifs de son existence humaine. Ainsi bien des systèmes idéalistes ont-ils eu des affinités secrètes avec le sensualisme, et le Bouddhisme ne ferait pas exception sous ce rapport.

La doctrine primitive du Bouddha, comme nous l'avons dit, se fondait sur la prétention d'arracher l'homme à la loi de la transmigration; mais, en lui enseignant le néant de tout désir et de toute existence, elle ne faisait que le jeter d'une perplexité dans une autre. La notion du salut avait été placée par quelques philosophes indiens dans l'union avec la substance de Brâhma, c'est-à-dire l'absorption des êtres intelligents dans l'être absolu, infini, unique. Mais dans un système athée¹ comme celui du Bouddha, l'intelligence qui se croit éclairée sur le néant de toutes choses et la vanité de toute pensée, se condamne elle-même à la mort; elle n'a pas d'autre refuge que le vide où elle s'anéantit, et où vient se détruire toute individualité. On a atteint le but final de la science, quand on acquiert le sentiment intime que tout, même soi, est vide et néant. Évidemment, ce n'est pas ici le panthéisme qui se manifeste comme conséquence des systèmes cosmogoniques de l'Inde ancienne; c'est un idéalisme qui ne laisse plus subsister l'idée de l'être, qui méconnaît la notion de l'infini, et qui ne peut s'entendre et se définir autrement que par le nihilisme. Nous ne faisons plus que toucher en peu de mots à l'esprit général de la doctrine: car il faudrait une dissertation, ou plutôt un livre, pour recueillir, discuter et apprécier les théorèmes de l'ontologie bouddhique.

Selon le Bouddha, point de créateur, point d'être existant par lui-même et éternel. Tous les êtres capables de sentir sont de même nature: la différence entre un être et un autre n'est que temporaire, puisque l'animal peut devenir homme ou *déva* dans une de ses vies successives, et elle provient de la différence qui existe dans leurs degrés de mérite. Il n'y a dans le monde d'autre pouvoir que celui qui résulte des bonnes ou des mauvaises actions.

On ne peut rien affirmer de la manière dont les êtres ont com-

¹ C'est bien tard, vers le x^e siècle de l'ère chrétienne, qu'une secte bouddhique du Népal a conçu et reconnu un Bouddha supérieur, un *Adibouddha*, Intelligence primitive et divine: telle est l'assertion de CSOMA, admise par BURNOUR (*Introduction*, p. 117 suiv., p. 230, 525). — Dans un article des *Débats* (13 avril 1853), où il apprécie le but et la mission de Cakyamouni, M. Ed. Laboulaye représente l'homme s'élevant, suivant la doctrine bouddhique, « de degré en degré jusqu'à l'état de pure intelligence où il se confond avec Dieu même, et entre avec lui dans le *Nirvana* ou l'éternel repos. » On aurait grande peine à entendre de la sorte la fin que le Bouddha promettait à ses fidèles, d'après les documents auxquels M. Laboulaye semble se référer: cet écrivain parle, dans le même article, du Bouddhisme comme d'une religion « où manque un Dieu personnel et qui gouverne le monde »

mencé : car dans le principe il n'y avait que le vide. Il est une cause abstraite de la continuité de l'existence : c'est l'ignorance, d'où provient la conscience ; puis le corps et l'esprit ; ensuite, les six sièges ou organes des sens. Des sens proviennent tour à tour le toucher, le désir, la sensation, l'attachement aux objets, enfin, la naissance, la maladie, le déclin et la mort. Il y a ainsi, comme dans le mouvement d'une roue, une succession régulière de mort et de naissance ; si l'attachement aux objets en est la cause morale, l'action en est la cause immédiate et efficiente. Tous les êtres qui veulent échapper aux misères de l'existence s'efforceront de détruire en eux tout désir, et de renoncer à une connaissance qui n'est qu'illusion. Ils y parviendront en pratiquant les six vertus fondamentales, en suivant la discipline qui fait entrer dans l'une des quatre voies du salut, et qui assure de différentes manières l'obtention du *Nirvâna*. Ceux qui ont renoncé à leur ignorance et se sont dégagés de tout désir, sont en possession d'une puissance merveilleuse ; ils deviennent *Arhats* (vénérables), et, par la mort, ils arrivent au *Nirvâna*, où ils cessent d'exister¹.

Tous les êtres peuvent prétendre au salut ainsi entendu : mais il leur faut une longue série d'existences, ainsi qu'un mérite supérieur et toujours croissant des actions pour y atteindre. La vie religieuse conduit ceux qui l'embrassent au but promis par Çâkyamouni, la fin des migrations et la cessation de l'existence. Mais tous ne sont pas destinés à la mission de *Bouddhas*, d'êtres éclairés qui, dans chaque âge du monde, viennent prêcher la loi de délivrance. Dans tout le système, les notions de vertu et de science reviennent à chaque instant, comme s'il était fondé sur le plus pur spiritualisme ; et cependant, il ne renferme à l'origine aucune trace d'une intelligence principe, modèle et auteur des intelligences finies ; il admet confusément l'idée du bien, sans lui donner de type primitif ni de siège permanent. D'après une notion abstraite du bien qui règle le mérite ou le démérite des actions, chaque individu s'élève dans l'échelle des êtres depuis l'animal jusqu'au Dieu. Les hommes et les animaux sont soumis au même ordre de migrations ascendantes et descendantes qui aboutissent au néant. Le Bouddha Çâkyamouni n'avait-il point passé par plusieurs vies animales ? Les légendes ont multiplié un si bel exemple : on lit dans l'une, qu'une grenouille qui avait entendu un des discours du Bouddha est arrivée à l'état de *Déva*, et qu'elle est entrée ensuite dans une des routes du salut. On lit dans une autre,

¹ Voir un résumé de cette théorie qu'aurait enseignée le Bouddha dans le *Lalitavistara* (chap. xxii, p. 334-35), et le commentaire qu'en fait M. Burnouf (*Introduction*, p. 491 suiv.).

que sous un Bouddha antérieur, Kâçyapa, cinq cents chauves-souris qui entendaient la Loi sans la comprendre sont devenues des *Dévas* dans une vie suivante, et plus tard, à l'époque de Gotama, des hommes ou plutôt des religieux parfaits. Envisagé sous cette face, le Bouddhisme a beaucoup d'affinité à la fois avec les systèmes matérialistes fondés sur l'hypothèse de l'ascension progressive des espèces, et aussi avec les systèmes idéalistes qui consacrent une perfectibilité indéfinie et promettent à l'homme la pleine possession de la nature divine. En dernière analyse, sous prétexte de réhabiliter la vie morale de l'humanité, il a réclamé des intelligences le travail le plus subtil et le plus ardu, sans leur assigner une existence immortelle et bienheureuse comme but et comme récompense¹.

Ce ne sont là que quelques traits de la doctrine idéaliste, mais athée et sceptique, qui n'enseignait rien de positif sur l'origine et la fin de l'homme, et qui cependant a su disputer l'empire de l'Inde au Brâhmanisme. Il est de fait qu'elle a gagné une autorité illimitée dans de puissants royaumes, comme l'histoire l'atteste ; mais ce qui lui valut une propagation si rapide, ce fut beaucoup moins le dogme que la morale douce et bienveillante que le Bouddha avait enseignée. On ne peut oublier non plus l'opposition pacifique que le Bouddhisme a favorisée contre le gouvernement arbitraire de quelques princes, et surtout contre la distinction des castes en tant que fondée sur la naissance. La multitude n'a considéré que le côté moral et pratique de la doctrine ; elle a répondu à l'appel d'une philosophie qui confondait tous les hommes dans la vie religieuse et qui mettait au nombre de ses préceptes l'aumône et la charité universelle. Cependant les principes métaphysiques du Bouddhisme constituaient un quiétisme désolant qui n'a trouvé nulle part sans doute une complète application : il s'est formé plus tard hors de l'Inde des sectes philosophiques qui ont protesté contre une telle conséquence antisociale, les unes pour maintenir la conscience de l'action intellectuelle, les autres celle de l'action morale.

Nous venons d'indiquer brièvement les causes de la popularité que le Bouddhisme naissant a obtenue dans l'Inde : nous étendrions notre tâche au-delà de ses limites, si nous voulions caractériser les divers

¹ M. Ed. Laboulaye a dit très-bien, en parlant du Bouddhisme (*Débats* du 13 avril 1853), « que c'est un culte qui, au lieu de faire rentrer l'homme en lui-même et de lui montrer son impuissance, exalte l'orgueil et divinise la pensée. » On a droit de s'étonner que le même auteur le traite de croyance respectable et s'exprime ainsi un peu plus loin : « Il est difficile de comprendre que des hommes à qui la révélation a manqué aient pu s'élever aussi haut et s'approcher autant de la vérité ».

modes de son influence sociale et politique en ce pays pendant le millier d'années qui sépare la prédication du Bouddha de l'expulsion général de ses partisans. Puisque cette doctrine a été animée d'un ardent prosélytisme inconnu aux religions anciennes qui étaient des religions nationales et locales, il y aurait aussi un grand intérêt à rechercher quelle a été l'extension des idées bouddhiques chez les nations de l'antiquité et même jusque dans les pays grecs : nous nous bornerons sur ce dernier point à une seule réflexion.

On ne saurait révoquer en doute que le Bouddhisme n'ait été fort puissant à l'époque où les Grecs ont pénétré à la suite d'Alexandre dans l'Inde occidentale, et où ils ont fondé plusieurs royaumes; on ne saurait non plus nier d'une manière absolue que ce système, qui avait exercé une active propagande auprès des lieux de son berceau, n'ait répandu au loin des éléments de doctrine. Sans accueillir les rapprochements d'histoire et de géographie qu'un écrivain anglais, M. E. Pococke, a tenté récemment d'établir entre la Grèce et l'Inde dans la voie très-hasardeuse des étymologies¹, sans croire à une propagande suivie des Bouddhistes chez les Grecs, nous n'oserions rejeter complètement l'analogie qu'il montre entre la personnalité de Bouddha et celle de Pythagore². Il serait digne, dans l'avenir, de l'attention des savants, de constater par des recherches sérieuses, sans système préconçu, si une part quelconque d'influence reviendrait au Bouddhisme dans les idées-mères du système pythagoricien qui n'est pas de tout point une conception grecque. Faudra-t-il restreindre cette influence à la vie cénobitique dont Pythagore a fait l'application en Occident, ou bien encore au dogme de la métempsychose qui reparaît sans cesse dans les livres bouddhiques, mais que Pythagore aurait pu emprunter à d'autres peuples qu'aux Indiens? Reportera-t-on jusque dans l'Asie centrale une des sources de la théosophie qui a illustré l'école de Crotona? Et puis, comment rendra-t-on raison de similitudes au moins curieuses dans la vie anecdotique des deux philosophes à peu près contemporains? Qu'on nous permette de prendre dans les légendes un seul exemple : Mercure aurait doué Pythagore de la faculté de se rappeler toute sa vie passée, et de réveiller dans autrui cette prodigieuse mémoire. Le Bouddha Çâkyamouni non-seulement se rappelait

¹ *India in Greece, or truth in mythology*. London, Griffin, 1852. 1 v. in-8° (p. 350 suiv., chap. xx., the budhist missionary.)

² La similitude des noms, comme il l'entend, n'a aucune consistance : le nom grec de Pythagore, Πυθαγόρας, n'est certainement pas la transcription des mois

la série de ses existences antérieures, en appréciant le mérite de ses actions dans chacune d'elles; mais encore il faisait connaître aux autres les circonstances et les mérites de leurs vies précédentes, et leur expliquait de cette manière leur vocation dans celle-ci.

Le judicieux Colebrooke a signalé d'ancienne date des affinités doctrinales entre les Grecs et les Hindous sur des problèmes philosophiques où le Bouddhisme fournira des éléments de comparaison. Les recherches qui seraient dirigées en ce sens avec mesure et impartialité, devraient s'étendre, ce nous semble, des écoles de philosophie aux sectes religieuses qui se sont constituées et développées vers le même temps : car celles-ci n'ont pu rester tout à fait étrangères aux idées et aux traditions que des migrations indiennes ont répandues dans des pays encore barbares et qui ont peut-être de proche en proche pénétré dans quelques centres de la civilisation grecque.

§ II.

DES ÉCRITURES ORIGINALES DU BOUDDHISME.

J'en lis qui sont du Nord et qui sont du Midi.

(LAFONTAINE.)

On se plaignait avec raison jusqu'au commencement de ce siècle de ce que des documents anciens et authentiques manquaient complètement à l'histoire du bouddhisme. En effet, on n'avait appris à connaître cette religion que dans des pays éloignés de son berceau, et dans des livres où la pensée de ses auteurs avait été altérée de mille manières. Mais les événements ont mis entre les mains des savants des sources abondantes en plusieurs langues et le premier travail dont elles ont été l'objet tend à établir entre elles un ordre chronologique qui sert à fixer les phases principales de la doctrine elle-même dans son développement le plus ancien. Il est par conséquent de quelque importance de savoir à quoi s'en tenir sur l'existence d'un corps d'écritures qui a porté au loin la révolution intellectuelle provoquée dans l'Inde par le fondateur du bouddhisme.

Trois puissances avaient été instituées par Çâkyamouni pour régir le monde moral : le *Bouddha*, auteur et révélateur de la doctrine ; la

Loi (*Dharma*) qui est la vérité même, et l'Assemblée (*Sangha*) qui est l'interprète et la gardienne de la Loi. Les trois termes de cette triade philosophique remplaçaient les noms divins d'Indra, de Varouna et d'Agni, formant la triade qui dominait toute la hiérarchie des Dévas dans le naturalisme védique. Mais la foi au Bouddha, qui entraînait la foi à la doctrine libératrice et l'obéissance à l'Assemblée des Religieux, ne pouvait subsister sans le secours d'un code écrit qui perpétuât l'enseignement oral du Maître et qui servît à prévenir les fluctuations nécessaires de la tradition. Si profonde que l'on suppose l'impression produite par la parole de Çâkya, si général que l'on se représente l'élan qui a poussé vers lui des milliers d'auditeurs et de disciples, l'autorité de la doctrine nouvelle aurait été promptement ébranlée par des dissentiments suivis d'une polémique, si l'on n'avait pu invoquer une collection de livres qui seraient réputés émaner du fondateur même de cette doctrine. Le pouvoir collectif qu'il avait attribué au corps des Bhikschous en faisait un concile permanent auquel toutes les questions de croyance et de discipline devaient être déférées : aussi c'est à l'histoire des premières assemblées que se rattache celle des livres originaux qui nous sont donnés comme les écritures du bouddhisme. On va voir à l'instant sous quel rapport elles devaient différer des livres sacrés du Brâhmanisme, et en général des productions nationales de la littérature sanscrite.

Çâkyamouni, pendant sa carrière publique, avait usé d'un procédé tout nouveau dans la vie intellectuelle de l'Inde. Il avait été novateur jusque dans sa méthode : l'enseignement qu'il donnait lui-même était pleinement extérieur ; sa forme ordinaire était la prédication, et l'on conçoit sans peine quelle étonnante popularité il acquit tout d'abord. En effet, exempt des entraves ou des obscurités d'une versification savante, dégagé de discussions subtiles, cet enseignement se produisait devant tous et continuait tous les jours avec la même simplicité : formules très-courtes de métaphysique, sentences morales, exhortations, légendes et récits donnés en confirmation des idées ou des préceptes, tels étaient les seuls objets de l'entretien de l'Ascète Gautamide avec le peuple. Sa doctrine, qui émancipait les masses et qui leur annonçait une libération future des liens de l'existence, avait en elle-même beaucoup d'attraits, et elle agissait sur elles avec d'autant plus d'empire, qu'elle leur était communiquée dans un langage clair, sans appareil de gloses et de commentaires prolixes.

Les premiers disciples de Bhagavat imitèrent sans doute son exemple, et ne firent que prêcher sur les mêmes sujets. Mais, quand vint le moment où ils voulurent fixer leur doctrine commune par

l'écriture, la tradition orale ne leur fournit pas immédiatement les matériaux d'un recueil de livres sacrés comparables à ceux de leurs adversaires religieux, dont le fond s'était enrichi des aventures et des mythes de l'âge héroïque des Aryas. La médiocrité incontestable du bouddhisme sous le rapport littéraire s'explique très-bien par la source de ses anciens livres qui était la prédication, et par la précipitation avec laquelle ils furent rédigés une première fois. D'un autre côté, la doctrine y gagnait en ce sens, que, comme une sorte de dévotion aisée, elle recrutait ceux qu'effrayaient les difficultés de la science brâhmanique ¹.

Il est encore une autre raison qui rend compte des efforts tentés par le bouddhisme triomphant pour se créer une littérature écrite : malgré l'éclat et la rapidité des conversions qu'il avait opérées, il était encore menacé par l'opposition opiniâtre des Brâhmanes qui se prévalaient hautement de l'antiquité de leurs livres. A son tour, il réalisa un corps d'écritures soi-disant révélées par le sage qui était l'incarnation de la plus haute sagesse, et il l'opposa aux chants sacrés que les dieux du Vêda avaient inspirés aux plus anciens Rischis de l'Inde, ainsi qu'aux traités philosophiques des écoles des Brâhmanes. Il est, certes, fort curieux d'observer comment s'est formé, dans ce but, un second cycle de la littérature indienne, dont l'importance philosophique et historique n'avait pas été aperçue jusqu'à ces derniers temps ².

Les circonstances au milieu desquelles est né le bouddhisme ont donné à sa littérature religieuse un caractère absolument neuf sous le rapport de la forme. Elle ne s'est pas renfermée dans l'usage de la langue des Aryas, qui avait pris le nom de Sanscrit (parfait, achevé), et qui n'était bientôt plus le partage que des hommes des classes privilégiées ³. Elle a pris pour organes, en concurrence avec la langue savante, les idiomes vulgaires qui en étaient issus, et qu'avaient parlés sans doute les premiers apôtres du bouddhisme. Selon toute apparence, il y eut des livres rédigés une première fois dans l'Inde, non-seulement en pâli, mais encore dans les principaux dialectes appelés

¹ BURNOUF, *Introduction*, p. 194-96.

² Nous omettons à dessein les noms indiens des livres qui feront l'objet de nos aperçus, afin de ne pas causer à l'esprit des lecteurs une fatigue inopportune : nous n'avons pas besoin, d'ailleurs, de dresser fidèlement ici la liste de ces livres pour en faire apprécier le sujet et la destination.

³ La langue antique, polie par une longue culture, a été l'objet de la science grammaticale, fort précoce dans l'Inde, puisque ses plus fameux traités ont vu le jour avant le bouddhisme.

du nom générique de Pracrits (dérivés, inférieurs), tels que le Magadha, idiome du royaume de ce nom, et dont Çakyamouni avait dû faire lui-même usage¹. Ainsi des moyens assurés de popularité et de propagande étaient fournis par les vicissitudes du langage aux réformateurs de la société indienne.

On n'a pas encore déterminé en quelle langue fut rédigée la première collection des écritures bouddhiques, et à quel point les idiomes vulgaires y furent mêlés à des textes véritablement sanscrits : on a du moins acquis la conviction que les livres des bouddhistes du Nord et du Sud, ont eu pour source commune des canons établis par les premiers conciles du bouddhisme indien. De part et d'autre, on parle de trois conciles où étaient réunis les *Arhats* ou Vénérables d'entre les sectateurs de la Loi. On est d'accord sur la date et le but des deux premiers : l'un aurait eu lieu à Râdjagriha, ancienne capitale du Magadha, immédiatement après la mort de Bouddha, le second cent ans plus tard, à Patalipoutra, nouvelle capitale du même royaume. On aurait agité et résolu dans celui-ci des questions graves relatives aux erreurs qui s'étaient glissées dans la discipline religieuse. Mais la tâche du troisième concile est d'une importance majeure dans l'histoire des écritures bouddhiques, puisque la destination particulière des livres y fut fixée, le dogme et la discipline consolidés, et l'obligation d'enseigner la Loi à tous les peuples solennellement reconnue. Seulement, les Singhalais placent le troisième concile à Patalipoutra, sous le règne du fameux protecteur du bouddhisme, Asoka, 218 ans après Bouddha, à une date qu'il n'est pas actuellement permis de préciser (de 346 à 246 av. J.-C.) Les Népalais, au contraire, font coïncider cette troisième assemblée avec le règne de Kanischka ou Kanerkès, prince fort célèbre, qui gouvernait le Kachemire et des contrées du Nord où le sanscrit avait été cultivé sans interruption. Les faits présentent à cet endroit une dissidence que la critique n'est pas encore en mesure de pleinement concilier. Voyons maintenant, en général, comment les idées reçues parmi les religieux et les fidèles du bouddhisme primitif ont été déposées dans une série considérable d'ouvrages.

Le fait essentiel qui dominait tout travail de rédaction dans les assemblées bouddhiques, c'est l'obligation de conserver dans son intégrité la parole de Çakyamouni. On ne songea pas sans doute à confier

¹ Voy. les *Leçons* citées de WEBER, p. 169-170 p. 258. Dès 1827, M. BURNOUF avait entrepris des recherches neuves sur le pâli, en prévision des résultats considérables que cette langue fournirait à l'histoire du Bouddhisme ; il en a recueilli lui-même les fruits dans les savants Mémoires qui forment l'Appendice du *Lotus*.

plus longtemps à la mémoire un enseignement si étendu, chargé de démonstrations et d'exemples, dans un style qui, d'ailleurs, n'offrait pas la ressource d'une mesure uniforme. On assemble donc en un corps d'ouvrage les discours, les entretiens, les exhortations du Bouddha, en invoquant les souvenirs de ses plus illustres disciples : chaque croyance, chaque doctrine y fut insérée à son tour sous sa forme traditionnelle de prédication ou de dialogue. Ainsi se formèrent les *Soutras* dont le fond a pour garantie d'authenticité le mode d'exposition qui était propre à l'auteur même de la religion¹. Quant au nom même de *Soutras*, il a été emprunté par les bouddhistes à la langue exégétique du Vêda, où il désignait un genre d'écrits tout récents qui résumait en axiomes les connaissances si variées répandues dans les *Brâhmanas*². A la classe des discours qui comprennent, avec une grande profusion de légendes, tous les points de la croyance, on a rattaché, sous le titre de *Vinaya*, une classe de traités consacrés plus spécialement à la discipline. Tous les conseils que le Bouddha avait donnés sur la vie religieuse y étaient réunis, amplifiés et commentés à l'aide d'anecdotes et d'exemples. Enfin, dans une autre classe d'écrits qui portait le nom d'*Abhidharma*, les principes de métaphysique, recueillis isolément de la bouche du Bouddha, étaient l'objet d'une exposition suivie et systématique.

Ainsi se sont formées trois catégories de livres, inspirées d'autorité par l'Assemblée à tous ceux qui composaient l'église bouddhique. Mais, malgré le grand nombre de légendes et d'histoires à l'aide desquelles on a voulu les rehausser, cette littérature philosophique et disciplinaire ne supporterait point de parallèle avec la littérature à la fois poétique et savante du brâhmanisme ancien : en jetant les yeux sur les monuments de la première, on aperçoit bientôt à quel point elle confirme l'antériorité et atteste la supériorité de la seconde.

Les livres bouddhiques, en effet, abondent en passages où sont cités les textes sacrés de la religion qu'ils combattent, les *Vêdas*, les *Itihâsas*, etc., textes que, dans son enfance, le Bouddha interprétait avec une habileté supérieure³ ; ensuite ils sont pleins d'allusions à la mythologie indienne dans sa première phase. Car ce sont des dieux de création antique, ceux des hymnes du Vêda, Indra ou Sakra à leur tête, forment la cour du Bouddha, leur maître à tous. Les sages, les prophètes de la race des Aryas sont en même temps donnés pour an-

¹ Voy. *Lotus de la Bonne-Loi*, Appendice XXI, p. 866.

² Voy. WEBER, *Leçons de littérature indienne*, p. 14-15, note, n. 254.

cêtres aux penseurs et aux ascètes qui ont embrassé la Bonne-Loi. De plus, les *Soûtras* citent avec complaisance des génies ou demi-dieux inconnus aux livres interprétatifs du Vêda : c'est à dessein sans doute qu'on y a prodigué des noms divins, agréables à la foule ¹.

Que les écrivains bouddhistes aient eu constamment sous les yeux des modèles bien connus, on ne peut en faire le moindre doute, quand on retrouve dans leurs pages l'empreinte du génie littéraire qui a été propre aux Hindous dès les premiers siècles de leur civilisation : longs récits, redites monotones, jeux de versification, ce sont autant de caractères par lesquels se trahit dans la forme leur rôle d'imitateurs, alors qu'ils ne rapportent pas simplement les paroles de Bouddha. Et, si l'on veut une autre preuve de la supériorité intellectuelle du Brâhmanisme, on n'a qu'à jeter les yeux sur les immenses recueils encyclopédiques formés beaucoup plus tard par les bouddhistes, dans les Etats étrangers à l'Inde où ils dominèrent. Quand ils eurent besoin d'une bibliothèque savante, ils ne surent que copier les traités brâhmaniques écrits en sanscrit sur les arts et les sciences, et c'est de traductions de ces livres que se compose en grande partie le *Stungyour* des Tibétains, répertoire de littérature profane en 225 volumes ². Le bouddhisme s'était donc constitué tributaire de son rival, quand il portait hors de l'Inde, avec ses dogmes et sa morale, les connaissances nécessaires à toute société civilisée : contemplatif et ascétique, il n'avait fait lui-même aucune conquête dans le domaine de la science.

Mais, quand il s'agit de juger l'ensemble des livres bouddhiques comme symbole de la religion de Çâkyâ, on n'a rien à faire des volumineuses collections qui ont passé des Tibétains aux Chinois et aux peuples Tartares, et qui renferment à peu près tout le savoir des grands peuples asiatiques où cette religion domine encore ; il faut considérer uniquement les traités qui s'adressaient à la conscience des sectateurs du Bouddha à l'époque de la première expansion de sa doctrine. On a le plus grand intérêt à rechercher en quoi consistait la première loi écrite d'où sont dérivés les livres sacrés des Népalais et en général des bouddhistes du Nord, ainsi que ceux des Singhalais et des bouddhistes du Midi. Or, il paraît indubitable que ce recueil primitif, dit *Tripitakâ*, se composait de trois corbeilles (*Pitakas*) ou sec-

¹ Tels sont ceux de *Yakschas*, de *Garoudas*, de *Kinnaras*, de *Nâgas* et de *Mahoragas*. Conf. WEBER, *Leçons citées*, p. 262-64. *Introduction*, p. 131 et suiv.

² Une seconde collection, le *Kah-your*, est le recueil officiel des écritures tibétaines en 100 volumes, décrit dans les travaux de CSOMA et de SCHMIDT. Voy. la préface de M. FOUCAUX à son édition tibétaine du *Lalita-Vistâra*, qui est intitulée

tions : les *Sôûtras* ou discours, le *Vinaya* ou la discipline, l'*Abhidharma* ou la métaphysique. On retrouve en effet des traces de cette même division dans les livres sanscrits du Népal, découverts il y a vingt-cinq ans par M. Hodgson, et dans les livres pâlis de Ceylan, traduits et commentés en singhalais, et, quand on y regarde de près, on aperçoit que les différences entre les livres de ces deux catégories sont plutôt dans la classification et dans l'exposition que dans le fond même.

Le Népal a conservé dans ses cloîtres les originaux sanscrits, rédigés au nord de l'Inde, des livres canoniques que les Chinois, les Tibétains¹, les Mongols², les Mandchous et les Kalmoucks ont traduits avec une exactitude poussée à l'excès dans leurs langues nationales : on peut dire de ces livres qu'ils ont servi de fondement à la profession du bouddhisme, toutes les fois que de grandes populations de race septentrionale se sont converties à sa Loi. Il n'y a rien d'in vraisemblable dans la tradition des Népalais qui suppose que leurs livres ont été composés dans leur ordre actuel, au Kâchemire, sous le roi Kanischka, dans un concile où les religieux instruits étaient en majorité : quand même plusieurs livres auraient été écrits antérieurement en *Magadha*, rien n'empêche de croire qu'on ait fait en cette circonstance une rédaction générale des écritures en sanscrit³ et que les textes aient pu être retouchés plus tard encore, quand la persécution chassa de l'Inde des migrations considérables de bouddhistes.

Quant aux livres pâlis qui nous sont le mieux connus par le recueil qu'en ont fait les Singhalais, ils ont été écrits dans l'Inde, et même selon toute apparence, ils ont été rédigés d'ancienne date en cette langue, en faveur de certaines classes de la société, en même temps que les mêmes ouvrages étaient rédigés en sanscrit pour des classes plus élevées. En raison des passages saillants, qui, dans plusieurs *Sôûtras* sont à peu près identiques en sanscrit et en pâli⁴, on a conjecturé sans témérité aucune l'existence d'une double rédaction authentique des *Sôûtras*, l'une, pâlie, exécutée par exemple dans le

¹ Si des versions chinoises furent faites dès le commencement de l'ère chrétienne, les versions tibétaines ne furent exécutées qu'entre le VII^e siècle et le XI^e.

² On ne peut reporter au-delà du XII^e siècle les versions des Mongols qui eurent les premiers par les Tartares une littérature bouddhique.

³ Le Kanerkès des médailles indo-scythiques qui régna jusqu'à l'an 40 après Jésus-Christ. Voy. le *Mémoire historique et géographique sur l'Inde*, par M. REINAUD, p. 77-78 (Paris, 1849).

⁴ BURNOUF, *Introduction*, p. 27-28. WEBER, *Leçons*, p. 256-59.

⁵ Voir les exemples qu'en donne M. BURNOUF dans un mémoire spécial (*Lotus*, Appendice, p. 860, 862, 866).

Magadha et le royaume d'Aoude, et destinée aux castes inférieures, l'autre, sanscrite, destinée aux lecteurs de caste savante.

Dès à présent, il est permis de signaler le genre de résultats que l'on peut attendre d'une étude comparative et complète des deux collections canoniques du Nord et du Sud. D'une part, on aperçoit la collection du Nord soumise, jusqu'à des époques très-voisines de nous, à une élaboration dans le travail de laquelle disparaît le principe primitif; d'autre part, on présume que, chez les bouddhistes du Sud, on a arrêté à une époque déjà ancienne la forme authentique des livres canoniques, pour s'en tenir à un travail de commentaires et de gloses. La tâche future de la haute érudition consistera à assembler les livres des deux collections, à les publier, à les traduire, à les commenter, afin de prononcer, en toute sûreté de critique, sur l'identité de leur source, et sur le mode particulier de leur développement¹. Il suffit de savoir, à l'heure qu'il est, que les monuments littéraires de la première période du bouddhisme offrent dans leurs caractères généraux des preuves de leur unité d'origine, et que les traces de nouveauté qu'ils présentent ont rapport surtout à des usages particuliers à chaque race, ou à quelques points de doctrine modifiés sous l'empire des événements. M. Spence Hardy est resté convaincu de cette affinité primitive des écritures bouddhiques, après avoir combiné les conclusions de ses propres recherches sur le bouddhisme de Ceylan avec celles de M. Hodgson sur le bouddhisme du Népal, ainsi que les études de Rémusat et de Klaproth sur les livres chinois relatifs à la religion de Fo².

Le premier recueil sur lequel s'est portée l'attention des savants est la bibliothèque bouddhique, en sanscrit, que M. Hodgson a tirée des monastères du Népal et dont il a adressé des copies exactes aux sociétés asiatiques de l'Inde et de l'Europe. Cette collection de quarante-huit ouvrages composés tant en vers qu'en prose a été explorée avec un zèle digne de la libéralité du diplomate anglais, et c'est de son étude approfondie que M. E. Burnouf a fait jaillir cette vive lumière qu'il a répandue sur les origines du bouddhisme, considéré désormais comme un fait indien³.

¹ Voy. BURNOUF, *Lotus*, p. 859.

² *Manual of Buddhism*, p. 357-58. — On a droit, au reste, d'être surpris que l'auteur anglais, qui vient d'imprimer son livre à Londres, n'ait pas pris la peine de consulter avec les travaux de Hodgson l'*Introduction* de M. Burnouf, qui a paru en 1844.

³ *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, second mémoire, p. 33 et suiv.; p. 574.

Dans toute l'étendue des textes népalais, il y a des indices si fréquents du partage des livres révélés en trois classes, qu'on a lieu de croire que ce partage a été fait d'un commun accord par les premiers successeurs de Çâkyamouni. Mais ce n'est pas à dire que les livres principaux qui appartiennent à ces trois classes aient été rédigés intégralement à l'époque fort ancienne où la tradition a été consignée par écrit. Il y a une telle différence de l'un à l'autre dans les propositions du texte, et surtout dans la manière de traiter les mêmes sujets, qu'on doit placer la composition des livres les plus volumineux à des dates plus modernes. Ainsi le titre de *Soutras* qui s'applique au plus grand nombre des livres ne garantit pas toujours dans la forme une imitation simple et fidèle de l'enseignement du Bouddha.

Il est des *Soutras* plus courts, plus simples, et partant plus vrais, en ce sens qu'on peut les considérer comme les annales de la prédication de Çâkyamouni : ils renferment des tirades en vers qui ne font pas contraste avec le reste de l'ouvrage, et qui semblent se rapporter à l'usage que le Bouddha lui-même faisait fréquemment de sentences métriques¹ ; mais il est d'autres *Soutras*, qui sont les plus vantés, et qui se sont grossis d'éléments nouveaux et étrangers à la prédication. Si les sectaires ont pu leur imposer le nom de *Soutras*, de grand véhicule (*mahâyana*) ou de grand développement (*mahâvaipoulya*), la critique européenne n'hésite pas à les rattacher à une seconde phase du bouddhisme, fort éloignée par son esprit du berceau de cette religion. Ils doivent être placés à une grande distance des *Soutras* simples sous le rapport de la composition même.

D'un côté, Bouddha est placé au milieu d'une assemblée humaine : des Dévas l'écartent, mais en restant invisibles aux autres auditeurs qui sont des milliers d'hommes convertis, des marchands et des brâhmanes, des maîtres de maison, en un mot des gens de toute classe². De l'autre, Çâkyamouni est entouré de Bouddhas humains et surhumains ; il ne fait aucun mouvement sans être excité et applaudi par des myriades de dieux et de génies ; il convertit beaucoup moins des hommes que des êtres fabuleux, des Bodhisattvas de mondes imaginaires. Dans les *Soutras* simples, le bouddhisme se présente comme une doctrine morale qui produit la conviction par l'ascendant des vertus de son auteur, et tous les détails qui ont trait au Brâhmanisme sont em-

¹ Les « stances du solitaire, » *Mouni-Gâthâs*, sont désignées expressément dans une ancienne inscription, celle de Babhra (*Lotus de la Bonne-Loi*, Appendice, n° x, p. 715). — Observons en passant que l'improvisation de vers gnorniques a été fort ancienne dans l'Inde comme dans la Grèce.

² Buxton, Introduction, p. 119, 20. Lotus, note, p. 200, 2.

pruntés à une tradition mythologique de beaucoup antérieure à l'âge des Pourânas¹. Dans les *Sôûtras* développés, l'enseignement moral est comme étouffé par l'enseignement métaphysique et mystique, et les conceptions les plus bizarres, qui forment la mise en scène, rappellent, fort souvent, moins l'art du style, ce dévergondage d'imagination qui a produit les poèmes pourâniques, derniers d'entre les grands monuments de la littérature sanscrite². Enfin, dans les premiers, le sanscrit n'est déjà plus une langue pure; mais ce fait trouve sa raison dans les vicissitudes auxquelles les bouddhistes ont été exposés dans les contrées de l'Inde. Dans les seconds, le sanscrit est non-seulement incorrect, mais mêlé de formes pâlies et pracrites, surtout dans la partie poétique du texte³ : car, si, dans les anciens *Sôûtras*, les vers valent la prose, presque toujours dans les seconds, le même thème est d'abord exposé en prose dans des propositions périodiques d'une longueur énorme; puis, il est repris immédiatement en vers, avec ampleur, mais avec diffusion, dans un langage moins égal et moins ferme. En outre, on voit apparaître çà et là dans les *Sôûtras* de date postérieure des phrases de mots incohérents et de syllabes répétées au hasard, qui forment des *Dharanîs* ou formules magiques.

Le *Vinaya* ou la Discipline n'occupe pas grande place dans la collection népalaise, peut-être parce que les Religieux n'ont pas entendu multiplier et vulgariser les livres qui s'occupent de leur vie intérieure, de leurs pratiques et de leurs privilèges. La classe fort nombreuse des *Avadânas* ou légendes remplace les traités purement disciplinaires et complète la partie traditionnelle et anecdotique des *Sôûtras*. L'*Abhidharma* ou la *Métaphysique* n'est aussi représentée que par un petit nombre de livres consacrés au développement des axiomes d'ontologie épars dans les discours et les entretiens du Bouddha : il va de soi que cette partie spéculative de la collection n'a pris naissance que dans le cours des siècles, et d'après les tendances intellectuelles des nations et des écoles bouddhiques. Enfin, il est une classe spéciale d'ouvrages du nom de *Tantras* qui sont pleins de pratiques superstitieuses, attachées à l'invocation de divinités bizarres, de déesses Givaïtes, par exemple, tout à fait étrangères à la constitution originelle du Bouddhisme : à n'en pas douter, ils ont dû le jour à ce besoin de superstition, que les esprits les plus

¹ Introduction, p. 127-28, p. 137.

² Voy. l'art. sur les *Pouznas* dans le *Correspondant*, tome XX, liv. du 25 mai 1852, p. 219 et suiv.

³ Introduction, p. 103 et suiv., p. 108-9.

exaltés ont dû éprouver en retombant des hauteurs de l'idéalisme dans la dévotion sensible. Cette hideuse littérature des *Tantras* qui a flatté la crédulité des populations du Nord n'a pas d'équivalent dans les écritures de Ceylan et des bouddhistes du Midi.

Les Népalais distinguent entre tous leurs livres neuf *Dharmas* ou recueils de la Loi par excellence. Il en est plusieurs qui ne justifient point cette préférence par leur contenu, et dont la valeur a été mesurée probablement sur l'autorité qu'ils donnent à des idées superstitieuses. Mais il en est d'autres fort curieux et fort importants, soit qu'ils nous transmettent les prodigieux développements qu'on a donnés à une religion triomphante dans le silence et les loisirs de la vie cénobitique, soit qu'ils présentent des espèces de sommes philosophiques : ainsi, l'un expose les dix degrés de perfection par lesquels passe un Bouddha ; un autre disserte sur les diverses espèces de contemplation ; un autre, dit *Pradjnâ paramitâ* ou Perfection de la Sagesse, ne serait qu'une rédaction abrégée en 8,000 articles de la même Métaphysique, qui est développée en 100,000 articles sous le même titre dans un autre livre.

Deux de ces *Dharmas* du Népal qui sont maintenant connus en entier nous donnent une juste idée des *Soûtras* développés, où les écarts de l'imagination indienne le disputent aux excès de la spéculation : c'est d'abord la Légende du Bouddha qui porte en sanscrit le nom de *Lalita-Vistâra* ou « développement des jeux, » et que le beau travail de M. Foucaux permet de juger en toute connaissance de cause¹, et c'est, en second lieu, le *Sad-Dharma-Poundarîka* ou le « Lotus de la Bonne-Loi, » que M. Burnouf a traduit principalement sur les manuscrits népalais. En ouvrant le premier de ces livres, on voit à quel point la vie humaine de l'idéologue indien qui s'est dit Bouddhâ a été surchargée de fictions merveilleuses, grâce à l'intervention des êtres divins de tous les mondes qui devait attester la soumission universelle à la doctrine du sage. Ce Soûtra, que Çâkyâ aurait exposé de sa propre bouche à l'assemblée divine et humaine qui l'écoutait, est devenu la première des légendes : aussi, sa lecture a-t-elle été recommandée comme source des plus grands mérites. Sa méditation est « un grand véhicule vers la délivrance finale ou *Nirvâna*. » Il est dit encore pour en vanter l'excellence (p. 401) : « Cette partie des Soûtras, grande, étendue, qui a pour sujet les yeux » du Bodhisattva entré en se jouant dans la région d'un Bouddha, et

¹ M. FOUCAUX en a donné avec soin le texte tibétain, qui est le premier livre de cette langue imprimé en France, et il a consulté dans les manuscrits de Paris le texte sanscrit qui sera publié incessamment par les Pandits de Calcutta.

» racontée par le Tathâgata en vue de lui-même, — portez-la, recevez-la, récitez la, enseignez-la bien en détail aux assemblées..... »

L'étude du *Lalita-Vistâra* est indispensable à toute recherche historique sur le bouddhisme ; elle révèle la puissance qu'a exercée dans l'Inde la pensée d'un ascète, et l'empire qu'une philosophie négative dans ses principes a conquis sur les masses par la ferveur et les exemples de ses adeptes. Elle révèle en même temps le secours qu'ils ont trouvé dans les inventions les plus étranges qui subjuguèrent l'imagination dérégulée et crédule des peuples païens de l'Asie : car ce livre a fait fortune dans le Tibet et au-delà, comme parmi les indigènes du Népal. Le portrait assez fidèle que les premiers disciples de Çâkyâ avaient fait de leur maître a été surchargé de traits saillants que d'autres mains ont ajoutés pour en faire un être surnaturel, seul être divin fort au-dessus des dieux. Au moins, dans ses actions terrestres, le Bouddha est-il toujours resté ascète pour être parfait aux yeux des siens, tandis que Krichna n'est devenu le héros et le dieu préféré de l'Inde moderne qu'à la condition de revêtir les rôles d'un guerrier, d'un berger, d'un brigand, d'un aventurier. Dans la légende, cependant, la peinture des mœurs antiques est sans cesse effacée par un merveilleux mythologique bien autrement bizarre et incroyable que celui des épopées indiennes. Il n'est aucune scène trop fantastique, quand il s'agit de donner des preuves de la puissance illimitée du sage sur le monde physique, de démontrer que la vertu du Bouddha et des ascètes qui l'imiteront l'emporte de beaucoup sur la vertu des Brâhmanes, qui sacrifient sans cesse à leurs divinités impuissantes et qui se mortifient avec ostentation. Il est peu de passages qui ne soient entachés de tous les défauts d'une exagération sans bornes : j'en excepterais quelques anecdotes qui sont puisées dans une tradition réelle et vraie sur la carrière humaine du Bouddha, ainsi que les chants de louange ou *Gâthâs* dans lesquels les Dévas célèbrent la victoire définitive de Çâkyâ sur tous ses ennemis. En somme, c'est un de ces livres dont la lecture peut piquer la curiosité européenne, à part leur valeur et leur utilité pour la critique.

Il n'en est pas de même du Lotus de la Bonne-Loi, qui est consacré à la glorification de la Loi du Bouddha, ainsi appelée dès une époque fort ancienne¹ : thème développé et amplifié à diverses reprises, il a pu être surnommé le Roi des *Sôûtras vaipoulyas*, et il dépasse en réalité tout ce que l'on pourrait penser des fictions extravagantes que l'esprit de secte se plaît à entasser pour exalter certains points de croyance.

¹ Voy. l'Appendice au Lotus, p. 7, 8-19.

Le *Lotus* est une exposition transcendante de la Loi que les auditeurs de Çākya ont reçue d'une manière surnaturelle, un jour que le Bouddha, d'un rayon parti de son front ou plutôt de l'*ournâ* ou cercle de poils croissant entre les sourcils, illumina tous les mondes et les rendit visibles à l'immense assemblée qui l'écoutait : les anciens Bouddhas ont communiqué le même *Soutra* par le même miracle, et ceux qui viendront après Çākya ne feront pas autrement. Le livre a gagné certainement une immense autorité par l'origine fabuleuse qu'on lui a prêtée ; cependant on ne peut étudier nulle part aussi bien les caractères distinctifs et les défauts essentiels des *Soutras* développés.

A une réunion de Bhikschous est substituée une assemblée de milliers de religieux et de fidèles des deux sexes ; puis, à cette assemblée humaine est toujours superposée une assemblée d'êtres n'appartenant pas à l'espèce humaine, de dieux et de génies par milliers et par myriades. Celle-ci applaudit comme celle-là aux enseignements et aux promesses de délivrance de Bouddha qui est toujours en scène. A chaque instant reviennent des prédictions sur les périodes futures où la Loi sera manifestée et sur les êtres qui seront appelés à la qualité de Bouddhas pour instruire des milliers de religieux. Au nombre des auditeurs de Çākya figurent des personnages éminents par leur science et leur vertu, et qui auraient fleuri déjà dans les Bouddhas antérieurs ; et toutefois, ce sont les mêmes sages dont la renommée, créée dans le Népal, a été toujours grossissant en Chine et dans les pays du Nord : Mandjuçrî, demiurge célèbre par plusieurs incarnations ¹ ; Avalokitesvara, puissant par ses enchantements ², Maitréya qui doit être Bouddha après Çākya mouni ³. Si le *Lotus* ne parle pas encore d'Adibouddha, il admet des Bouddhas surhumains ⁴, *Dhyâni bouddhas*, ou « Bouddhas de la contemplation. » Puis, des aspirants à la science suprême, les Bodhisattvas y apparaissent en nombre indéfini « égal à celui des atomes contenus dans mille univers, » et cela, pour féliciter Bhagavat ⁵. Enfin, il est des traits historiques qui autoriseraient à croire que le *Lotus* a été achevé loin de l'Inde : ce sont des allusions aux premières persécutions dirigées contre les disciples de Çākya, et, quoiqu'elles aient la forme de prophéties, elles ne s'en rapportent pas

¹ BURNOUF, *Introduction*, p. 112-4, *Lotus*, p. 499 et suiv.

² Le chap. xxiv du *Lotus*, qui roule tout entier sur ce personnage, y a été inséré fort tard. Voy. p. 428.

³ *Lotus*, p. 302-3.

⁴ *Introduction*, p. 118-19.

⁵ *Lotus*, chap. xiv, Apparition des Bodhisattvas.

moins aux luttes à main armée qui, dès le iv^e siècle de notre ère, ont forcé les bouddhistes à abandonner l'Inde centrale ¹.

Il est dans le *Lotus* quelques légendes, surtout quelques paraboles qui dédommagent de temps en temps le lecteur de la fatigue qu'il éprouve en parcourant ces prédictions interminables du Bouddha, ou l'énumération des œuvres qui ont pour but l'obtention du *Nirvâna* : de loin en loin, un aperçu de philosophie morale se dégage du milieu des thèses absolues de métaphysique ou des folles conceptions du mysticisme bouddhique. Mais, ce qui trahit dans le *Lotus* les aberrations d'une époque où le bouddhisme s'altérait en se propageant au loin, ce sont les idées et les pratiques superstitieuses qui y sont répandues à profusion d'un bout à l'autre. Tantôt les interprètes de la Loi reçoivent pour protectrices des divinités femelles, des *Rakschasis*, qui interviennent sans cesse dans le système des *Tantras* ² ; tantôt ils obtiennent des *Dharanis*, ou formules magiques prononcées par les Bouddhas dans l'intérêt des créatures, et, sans perdre aucun mérite, ils les récitent pour être inintelligibles aux ennemis de la Loi ³. La notion d'abnégation est poussée jusqu'à ce point qu'il n'y a pas d'hommage plus parfait que l'abandon de son corps : en conséquence, Bodhisattva se brûle volontairement comme un autre Peregrinus ⁴.

En même temps un respect superstitieux s'est attaché à la lettre même du *Lotus* : des mérites infinis ont été promis à quiconque lirait ou copierait ce *Soûtra* excellent, le porterait en volume, lui offrirait des fleurs et des parfums ; c'était transporter à l'enveloppe matérielle des écritures l'hommage rendu dans le principe à la seule image de Çâkyamouni. La lecture du *Lotus* ne sert pas seulement de préservatif contre les infirmités et les maux ; elle assurera la perspicacité de l'intelligence et même la perfection absolue des sens, à tel degré que la vue pénétrera à travers les trois mille mondes. Le sensualisme mystique est porté ici à un raffinement incroyable ⁵ : aux douze cents qualités de la compréhension dont l'intellect est doué répondent des facultés puissantes qui rendent les Bodhisattvas, comme les Bouddhas, maîtres des éléments dans tous les mondes.

Cependant la superstition n'en est pas restée là, et elle n'a pu franchir certaines limites sans rencontrer l'absurde : il n'en est pas de

¹ *Lotus*, chap. xxiv, st. 165-166. Voy. la note, p. 408.

² *Lotus*, p. 244, p. 419.

³ *Lotus*, chap. xxi, p. 238 et suiv., p. 418.

⁴ *Lotus*, chap. xxii, p. 244-48.

⁵ *Lotus*, chap. xvi, Proportion des mérites, p. 202 et suiv. chap. xvii, xxiii, p. 225 et suiv.

plus triste exemple que dans un chapitre où l'on expose l'effet de la puissance surnaturelle du Tathâgata¹. En présence d'une foule infinie de Bodhisattvas, le Bouddha souriant tire la langue d'une longueur incommensurable, et tous, se mettant à l'imiter, présentent ce même prodige pendant cent mille ans, jusqu'à ce qu'enfin ils retirent la langue en toussant. « Qu'on se figure, dit à ce sujet M. Burnouf, un » homme tirant la langue, et, pour comble de ridicule, qu'on se repré- » sente le nombre immense de ceux qui assistent à son enseignement, » exécutant devant lui et tous à la fois la même exhibition, c'est une » imagination dont la superstition européenne se ferait difficilement » une idée. Il semble que les bouddhistes du Nord aient été punis de » leur goût pour le merveilleux par le ridicule de leurs inventions. »

Si nous revenons maintenant aux écritures bouddhiques du Midi, constatons tout d'abord que leurs rédacteurs sont restés fort loin de pareilles extravagances. C'est bien la même religion idéaliste qui a son point de départ dans la prédication de Bouddha ; mais l'histoire de sa fondation est renfermée dans quelques scènes qui conservent leur vérité humaine malgré l'intervention de quelques ordres de dieux et de génies à titre de spectateurs. Les Singhalais connaissent la triple division des écritures admise aussi par les Népalais ; mais ils mettent en usage douze termes particuliers, que nous croyons inutile de citer², pour désigner le genre et la destination de chacun de leurs livres. On peut d'ailleurs les ramener aux classes suivantes : légendes simples, légendes sous forme de paraboles, récits de miracles, chants en strophes, enseignements ou exhortations. Comme on retrouve ces divers modes de composition sous d'autres noms dans la partie ancienne de la littérature brâhmanique, on dirait avec vérité que les *Djalakas* ou les traités sur les nombreuses naissances du Bouddha forment seuls un genre original qui soit tout à fait propre au bouddhisme.

Une classe considérable des livres pâlis, qui porte le nom générique de *Soultas*³, se rapproche par ses sujets et par son esprit de la catégorie des *Soutras* du Nord que nous avons désignée sous le nom de Simples, et qui est la plus ancienne. Ils sont entièrement dégagés de l'appareil fantasmagorique qui surcharge et encombre les grands *Soutras* ; mais ils ont avec les premiers des points nombreux et in-

¹ *Lotus*, chap. xx, p. 233 et suiv., p. 236 ; notes, p. 417.

² Voir l'*Introduction*, p. 51-67, et les *Leçons* déjà citées de WEBER, p. 260-62.

³ M. BURNOUF avait fait une étude complète du *Digha-Nikâya* qui contient tous ces *Soutras*, et il en a consigné les résultats partiels dans son *Lotus*. Le temps lui a manqué pour en donner les conclusions dans le second volume de son ouvrage historique sur le Bouddhisme.

contestables de ressemblance. Ils mettent en scène les mêmes personnages historiques, et reproduisent avec la même fidélité les noms de familles brâhmaniques encore florissantes du temps de Çâkyamouni. Ils emploient fréquemment une formule très-bien appropriée à la transmission d'un enseignement primitif : « Voici ce que j'ai entendu ¹... ! » Enfin, ils répètent ces catégories d'attributs intellectuels et moraux qui furent d'un si grand secours à une doctrine propagée oralement, par exemple la liste des dix voies des actions vicieuses et des dix voies des actions vertueuses ; ils dissertent sur les huit affranchissements, et ils exposent avec netteté la théorie des quatre vérités sublimes sur la certitude des misères de l'existence, théorie qui est le point de départ et le résumé de la philosophie bouddhique ².

C'en est assez de ce coup d'œil sur les *Souttas* de Ceylan, pour faire ressortir l'importance dogmatique des sources pâlies qui sont un écho fidèle de la vraie tradition pour les bouddhistes des pays méridionaux. Mais il faut savoir en outre que les Singhalais, en développant leur littérature religieuse dès le premier siècle de l'ère chrétienne, ne se sont pas écartés de cette tradition : elle vit encore dans le *Mahâvansa*, histoire légendaire et généalogique, du Bouddha Gautama, composée en pâli par Mahânâma vers l'an 480 après Jésus-Christ, et fondée sur l'autorité des *Souttas* ³. Puis, c'est dans la voie de l'exégèse que s'est exercée de préférence l'activité littéraire des Singhalais : ils ont multiplié les versions de leurs écritures dans leur langue indigène, et ils ont composé jusque dans les siècles modernes (xv^e et xvi^e) des *Sanné* ou paraphrases avec commentaires sur les principaux livres pâlis ⁴. Il est de ces livres anciens et vénérés qui ont conservé à Ceylan une étonnante popularité ; on rapporte que les légendes forgées ou allongées à plaisir sur les vies innombrables du Bouddha, y sont écoutées sans fatigue pendant des nuits entières. A l'histoire de la religion des Singhalais s'est rattachée celle de leurs royaumes et de leurs dynasties, et des chroniques, telles que la *Râdjavali* ou Couronne des Rois, ont reçu une sorte de sanction et d'autorité de l'intention religieuse qui animait leurs auteurs ; une vénération profonde qui va

¹ Voy. *Lotus*, Appendice p. 285-86.

² Voy. BURNOUR, *Lotus*, p. 495-98, p. 518, p. 521.

³ Voy. le *Lotus*, p. 483, et les travaux de TURNOUR à défaut du *Mahâvansa*.

⁴ M. GÖGERLY, intendant de la mission Wesleyenne, a mis à profit dans plusieurs écrits publiés à Ceylan sa grande connaissance des œuvres indigènes. M. SPENCE HARDY, venu après lui, a recueilli lui-même 465 ouvrages, dont plus de la moitié est en pâli, 80 en sanscrit et le reste en singhalais. Voy. le *Manual*, Appendice, p. 509-20, et le premier ouvrage du même auteur *Eastern Monachism*, chap. xv, p. 166 et suiv. *The sacred books*.

jusqu'à l'adoration est vouée à Ceylan aux livres eux-mêmes, autant qu'à la paroles qu'ils contiennent ¹ :

Que dirons-nous, en finissant, de la valeur intrinsèque de tant de sources dont nous n'avons pu donner dans ces quelques pages qu'une idée sommaire et sans doute fort incomplète? Certes, nous ne voudrions promettre à personne des jouissances littéraires dans la lecture de ces ouvrages prolixes et monotones dont les auteurs se répètent à satiété. Comment s'attendre à trouver la proportion, l'harmonie, l'ordre, conditions de toute beauté réelle, dans des livres où l'on a accumulé les conceptions les plus exagérées, sans souci du vrai, sans respect des droits de l'intelligence? A l'exception d'un petit nombre de morceaux où les sentiments humains sont exprimés avec naturel, où des traits de dévouement sont racontés avec ingénuité, on est forcé de suivre opiniâtrément l'écrivain bouddhiste dans ses longs exposés de morale ou dans les rêves inimaginables qu'il poursuit de monde en monde. N'y a-t-il pas d'ailleurs une idée qui a fourni le développement indéfini des légendes bouddhiques, jusque dans les plus minces détails? Comment leurs auteurs auraient-ils pu s'arrêter quand ils se rappelaient cette sentence d'un livre pâli ² : « Quand » le Bouddha lui-même prononcerait l'éloge du Bouddha, même » pendant tout un Kalpa (c'est-à-dire la durée d'un monde), sans » parler d'autre chose, ce Kalpa serait pendant ce récit depuis long- » temps terminé, que l'éloge du *Tathâgata* ne serait pas achevé! »

Ainsi, puisque toute notion d'ordre et de mesure s'est effacée dans l'esprit des compilateurs des écritures bouddhiques, c'est en vain que l'on songerait à y chercher l'attrait de la forme, à y découvrir rien de classique et d'achevé, matière féconde des études d'esthétique. Comme les monuments du bouddhisme en toute langue sont calqués sur les textes sanscrits et pâlis, avec une fidélité poussée à l'excès, l'investigation des sources innombrables appartenant au bouddhisme ne peut avoir d'autre intérêt que l'histoire de la doctrine, et partant d'autre but qu'un but scientifique.

Comment juger après cela les écritures bouddhiques, si on le compare aux livres sacrés des anciens peuples de l'Asie? Rien en eux⁸

¹ Le pâli, qui était provenu d'une première décomposition du sanscrit dans l'Inde, a passé à Ceylan comme langue savante, et c'est au même titre qu'il a été cultivé dans les États d'au delà du Gange. Une littérature conforme à celle de Ceylan s'est formée dans les siècles modernes chez les Barmans qui ont traduit les textes pâlis transportés à Ava, et de même chez les Péguans et les Siamois; elle a même pénétré jusqu'en Chine où l'on connaît la distinction que les Bouddhistes font de douze genres dans leurs écritures.

² Voy. le *Lotus*, p. 314, d'après le *Djina alankâra*.

n'inspire et ne commande le respect, comme dans ces livres qui, expression d'une société naissante, chantent des croyances antiques et conservent les débris des traditions primitives. Les livres bouddhiques sont muets à cet égard, puisque la prédication dont ils sont issus a renié implicitement les croyances et les œuvres patriarcales de l'Inde : à peine si l'on retrouverait épars dans leurs récits sur les différents âges du monde des données relatives à une chute originelle de l'humanité. Les légendes à titre d'exemples ou les descriptions d'apparitions merveilleuses du Bouddha et de ses adeptes empiètent continuellement sur la place qui reviendrait à l'exposé des questions de morale et de métaphysique. Les *Pitakas* du bouddhisme indien n'ont donc pas plus de titre à être rapprochés des *Védas* ou de l'*Avesta* sous le rapport des idées que sous celui de la composition, et nous n'oserions affirmer qu'ils soutiendraient un parallèle avec les *Kings* des Chinois dont le fond traditionnel a une portée morale qu'on a toujours jugée digne de respect. Observons encore que, non-seulement le style des livres bouddhiques est en général dépourvu d'art, mais encore que leurs images et leurs comparaisons, comme leurs conceptions s'adressent en quelque sorte exclusivement aux peuples contemplatifs de l'Asie orientale. Qu'on les parcoure en se plaçant au point de vue du prosélytisme religieux, et ce sera un acte de bonne foi que de rendre hommage à ces caractères éclatants de vérité, d'immortalité et d'universalité que la Providence a imprimés à nos Livres Saints dans la forme et le langage, aussi bien que dans les idées et les faits.

Que chercher, nous demandera-t-on, dans l'exploration et l'étude des écritures bouddhiques de l'âge le plus ancien? L'histoire d'un grand mouvement intellectuel, les germes d'une philosophie destructive des croyances, les principes élémentaires d'une doctrine encore maîtresse aujourd'hui de la moitié d'un continent. Mais on n'obtiendra la pleine possession de tout cela, qu'à la condition de recherches analytiques et comparatives étendues à une foule de textes. Cette tâche exigerait les efforts combinés des écoles européennes : en effet, il faut fixer d'abord en toute assurance la terminologie de chaque classe de livres, avant de pouvoir définir les points essentiels de la doctrine dans les phases successives du développement total du système. Puis il faut dégager dans les *Soutras* les sentences de morale qui ont eu tant d'empire dans la bouche de Çâkyamouni des considérations et des théories mystiques d'invention postérieure : il s'agit de découvrir la valeur des préceptes sur lesquels le réformateur indien fondait la conduite morale du corps des religieux et du reste de la société

Enfin, il importera d'extraire de la masse des textes les germes de l'ontologie idéaliste qui ont fourni matière à la somme philosophique de l'*Abhidharma*.

De la doctrine passe-t-on à l'ordre des faits, on ne peut qu'attacher une haute importance à tout ce qui révèle la situation vraie de la société indienne avant Çâkyamouni et les caractères de la lutte qu'ont soutenue après lui deux systèmes religieux d'une égale puissance. La genèse du bouddhisme et sa force d'action et de rivalité ne peuvent pas être cependant la seule préoccupation de la science. Ce qui donne un autre prix encore aux livres bouddhiques, c'est le sentiment de la vérité historique qui anime leurs auteurs¹ : désireux de donner des dates aux faits qui marquaient les progrès de leur religion, ils ont noté avec soin la série de leurs patriarches et de leurs princes, et leur amour des fables ne les a pas empêchés de ressaisir presque constamment les fils de l'histoire positive. L'histoire politique des empires de l'Inde et des pays voisins puisera des éclaircissements inattendus dans la publication des livres religieux et dans le déchiffrement des monuments épigraphiques du bouddhisme² : les données exactes de chronologie qui y sont consignées vont suppléer à la complète incurie des écrivains brâhmaniques touchant le calcul du temps³.

L'histoire littéraire recueillera également de ce côté de précieux synchronismes : elle n'aura pas de peine à fixer l'âge approximatif des personnages célèbres de l'antiquité brâhmanique dont les familles sont citées en plusieurs endroits des *Sôûtras* et des légendes, par exemple celles des Vasischtides, des Gautamides, des Çâkyapides, qui avaient encore un rôle important dans les contrées septentrionales de l'Inde. En dépouillant les livres bouddhiques dans les sections qui retracent le mieux la prédication de Çâkyâ, on y relève les noms de plusieurs poètes ou penseurs d'un âge plus ancien ; on placera les uns plusieurs siècles avant le Bouddha, on fera des autres ses contemporains. Alors, comme s'exprime M. Burnouf⁴ : « Les *Sôûtras* des

¹ BURNOUF, *Introduction*, p. 575-577.

² On en trouve surabondamment la preuve dans la partie historique des *Antiquités indiennes* de M. Lassen, qui a mis en œuvre toutes les sources connues avec une rare puissance de critique.

³ M. REINAUD a pu dire à ce propos dans son *Mémoire sur l'Inde* déjà cité (p. 10) : « Les écrivains bouddhistes doivent avoir à nos yeux un grand avantage sur les écrivains brâhmanistes. S'ils ne reconnaissent sur la terre que Bouddha et le culte qu'il institua, ils n'ont pas dédaigné de nous conserver les souvenirs des docteurs qui se distinguèrent dans l'établissement de cette religion, et des princes qui s'en montrèrent les zélés défenseurs. »

⁴ Appendice au *Lotus*, p. 487 et suiv., p. 490. — Des rapprochements de ce genre

» bouddhistes devront dans certains cas servir à dater quelques parties des livres des Brâhmanes. »

Il nous reste à dire un mot des traités considérables qui ont trait à la hiérarchie ou à la discipline des églises bouddhiques. C'est ici qu'on apprendrait à bien connaître l'organisation du corps des religieux dans chacune d'elles, et à discerner les causes de l'influence extraordinaire qu'ils ont exercée de siècle en siècle sur des populations fort diverses, placées à tous les degrés de la civilisation. On verrait dans quel dessein on a surchargé d'incidents merveilleux le fond des récits primitifs, et peut-être découvrirait-on comment du mysticisme tout poétique des légendes est sortie peu à peu cette science ténébreuse de la magie et des sortilèges qui enchaîne à la superstition les tribus nomades ou guerrières du nord de l'Asie.

Deux mobiles assez puissants doivent diriger et soutenir les Européens dans l'investigation de cette littérature bouddhique dont nous venons de montrer l'étendue, et qui s'est propagée en si nombreux rameaux depuis la frontière du Népal jusqu'aux mers du Japon ; car l'intérêt de la science se rencontre sur ce terrain avec celui de la religion. S'il y a ici de quoi satisfaire un besoin légitime de l'esprit humain qui aspire à connaître l'histoire de tous les temps et à expliquer les révolutions sociales, le besoin de prosélytisme qui n'a jamais cessé d'animer les peuples chrétiens doit se manifester avec autant de force et se porter aussi loin, à une époque où les barrières qui les séparaient de l'Asie païenne et idolâtre tombent tour à tour. Qui, en portant ses regards sur le domaine géographique du bouddhisme, ne reconnaît en lui le seul adversaire moral que la civilisation occidentale trouvera prochainement en Orient, et qui lui opposera la plus grande force de résistance ? Il y a donc de nos jours un double apostolat à remplir dans cette voie qui ne fait que s'ouvrir : la mission de la science ne peut être accomplie dans une intention égoïste, en vue de donner satisfaction à une curiosité passagère ; si elle est bien comprise, elle concourra à ménager les droits et à préparer les conquêtes de la vérité religieuse.

C'est en se plaçant à cette hauteur que les hommes qui se vouent à la lecture et à l'interprétation des livres bouddhiques, supporteront sans faillir le rude labeur que réclame cette vocation. L'enseignement de l'histoire est formel à cet égard : c'est au prix de grands sacrifices

ont été tentés par plusieurs indianistes de l'Allemagne, par exemple M. ROTH, dans sa préface au *Nirukta*, et M. WEBER dans plusieurs mémoires de son recueil intitulé : *Études indiennes*.

que se sont consommées toutes les découvertes qui ont fait époque dans les annales du monde ; la navigation, le commerce, l'industrie et les arts n'ont fait aucun progrès sans une large part de souffrances et de périls pour les inventeurs. Selon l'expression de Ballanche, presque toujours l'initié tue l'initiateur. Il n'en est point autrement, quand on porte à des peuples même barbares les bienfaits de la civilisation, ou quand on doit faire briller aux yeux fascinés de peuples à demi-civilisés les lumières pures de la vraie sagesse. L'apostolat de la science lui-même exige patience, dévouement, abnégation : c'est pourquoi il y aurait lâcheté à reculer aujourd'hui devant les fatigues et les ennuis qu'une étude complète et systématique du bouddhisme entraîne nécessairement pour l'esprit logique des Occidentaux, alors que tout y répugne aux procédés lucides de leurs méthodes : n'est-ce point une autre manière de servir la vérité que d'aller découvrir dans ses sources et dénoncer dans ses origines une erreur qui a subjugué des nations puissantes depuis l'antiquité jusqu'à nos jours ? En attendant que la Providence fasse luire le jour de leur régénération, il n'est pas inutile d'éclairer ceux qui doivent en être les instruments, en montrant à nu les plaies hideuses que l'orgueil d'une philosophie idéaliste a infligées à une fraction si misérable de l'humanité. Si les hommes et les écoles parlent, leurs travaux entrepris dans des desseins tout opposés ne seront pas stériles pour cette œuvre. Ce n'est pas la première fois que Dieu fera tourner à sa gloire les efforts gigantesques d'une science indifférente et incrédule. Si des ministres du protestantisme, par exemple les missionnaires Wesleyens que j'ai cités, ont parlé avec conviction de la nécessité de la foi révélée dans leurs écrits sur le bouddhisme de Ceylan, leur savoir ne sera pas perdu pour la cause de l'Évangile, quand il sera recueilli et fécondé par les messagers de la véritable Église.

L'intérêt social d'une partie du monde oriental est donc lié dans un avenir prochain à la connaissance des idées qui ont prévalu chez ses peuples dès un temps fort reculé : et il n'est pas besoin de démontrer l'opportunité des recherches qui ont pour objet la doctrine bouddhique, son origine, ses livres, ses institutions, son influence morale et politique. Le labeur est long ; il est pénible et ingrat, si on le prend en lui-même : mais les hommes que leur position et leur aptitude appellent à ce genre d'étude l'accompliront avec ardeur, du moment où ils considéreront son application et ses fruits. En effet, un tel travail qui s'exerce sur des textes obscurs, sur des documents altérés, sur des livres d'une insipidité révoltante, mais qui donne la clef d'un vaste système, ne participe-t-il pas sous certain rapport de l'entreprise dif-

ficile, mais admirable du missionnaire qui, explorant des tribus sauvages et à peine connues, vit de leurs usages, s'instruit dans leurs langues incultes et leur communique, avec le don de la foi, l'intelligence des vérités sociales et la pratique des arts ?

Le jour approche où les puissances européennes, s'engageant plus avant dans les affaires politiques de l'Asie, vont envelopper de toutes parts et entraîner dans un mouvement nouveau le groupe immense des nations bouddhiques. La rivalité des églises ne sera pas moins vive que celle des monarchies dans cet assaut qui, tôt ou tard, sera donné par les forces actives de la civilisation chrétienne à l'empire séculaire de la religion du Bouddha. Le prosélytisme catholique le disputera dans cette carrière à la propagande du synode russe ou des consistoires de la Réformation : que la science orthodoxe fournisse donc à ses apôtres des armes abondantes et des traits bien aiguisés !





LES ORIGINES

DU

BOUDDHISME

VUES NOUVELLES

POUR SERVIR

AUX TRAVAUX DE L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

PAR

L'ABBÉ A. DESCHAMPS

CHANOINE HONORAIRE, MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS.

II

PARIS

CHARLES DOUNIOL

LIBRAIRE-ÉDITEUR

29, RUE DE TOURNON

BENJAMIN DUPRAT

LIBRAIRE DE L'INSTITUT

7, RUE DU CLOITRE SAINT-BENOIT

1864

LES

ORIGINES DU BOUDDHISME

*li sæviant in vos, qui nesciunt quanto labore veritas
acquiritur.*

S. AUGUSTIN.

Quoi qu'en ait pensé un savant illustre, l'ascète indien qui a donné son nom au bouddhisme était loin de prévoir l'étonnante propagation de son œuvre, sa durée à travers les âges, les transformations de tout genre qui l'attendaient à son passage d'une école à une autre école, d'un peuple à un autre peuple, d'un climat à un autre climat, dans ce monde asiatique où le règne de ses idées remplace encore sur tant de points le règne de la vérité. Le Bouddha n'était pas moins éloigné de supposer que, peu de siècles après sa mort, on élèverait des temples en son honneur, qu'on adorerait ses reliques et ses images, et que sa protestation indirecte mais réelle contre le cérémonial brahmanique et contre le sacerdoce de naissance et de caste aboutirait à une hiérarchie basée sur les incarnations, couronnée par l'omnipotence du grand Lama divinisé, et à un culte dont les fêtes nombreuses et les splendides cérémonies dépassent de beaucoup toutes les pompes du brahmanisme. Quoi qu'il en soit, il n'est pas sans intérêt pour l'histoire de l'esprit humain, au point de vue religieux, et en particulier pour l'apologétique chrétienne, d'étudier le bouddhisme dans les développements successifs qui l'ont fait tel que

dans ces vastes régions encore si étrangères à la civilisation chrétienne, quoique enserrées désormais de toutes parts et pénétrées, d'année en année davantage, par son action puissante. Je sais bien que tout le monde aujourd'hui connaît ou croit connaître le bouddhisme. Depuis une trentaine d'années, il n'a pas été écrit une histoire générale des peuples où la religion du Tibet, de la Chine, de la Mongolie, de l'île de Ceylan, de l'empire Birman et de ce curieux royaume de Siam dont Paris vient de voir passer les ambassadeurs, portant sur leurs riches costumes les effigies bouddhiques, n'ait été présentée dans ses principaux linéaments, sans compter les monographies spéciales dont elle a été l'objet. Mais, si l'on me permet de le dire, ce n'est qu'une idée extrêmement vague, inexacte et incomplète que l'on se forme en général de la religion bouddhique; ceux-là même, et ils sont bien rares parmi nous, qui lisent le texte de ses livres sacrés peuvent s'y méprendre facilement. Ces livres, en effet, n'ont-ils pas tous la prétention de contenir la loi ou de donner l'histoire du législateur? Chaque livre ne promet-il pas le bonheur et le salut à quiconque le lira « avec un esprit pur » ou « l'enseignera clairement aux autres? » Tout livre bouddhique n'est-il pas la « perle » des discours et le « roi » des enseignements du fondateur? Tout naturellement le traducteur d'un livre bouddhique se croit en présence de la vraie physionomie du bouddhisme, et les écrivains de seconde main, construisant leur système sur des documents partiels, ne se doutent pas qu'en les généralisant ils attribuent au bouddhisme entier un mélange de récits et de doctrines où des écoles diverses sont plus ou moins représentées.

Pour rendre impossible à l'avenir une telle méprise, il faudrait faire l'histoire complète de la religion bouddhique sur des documents beaucoup plus considérables que ceux dont la science européenne a pu disposer jusqu'ici. En attendant qu'un tel travail devienne possible, il nous est permis de mettre à profit toutes les études nouvelles qui sont capables d'élargir le cercle de nos idées sur ce vaste champ. Parmi les derniers résultats se place la théorie de M. Vassilief sur l'ensemble du bouddhisme¹, et c'est en prenant pour guide le savant professeur de Saint-Petersbourg que je voudrais appeler l'attention des apologistes sur les trois principales évolutions de ce système philosophique et religieux : le bouddhisme ancien ou le « petit véhicule, » le bouddhisme nouveau ou le « grand véhicule, » et le mysticisme. Si ce travail avait pour résultat de faire pressentir combien

¹ *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur*, von W. WASSILIEF, Professor der chinesischen Sprache an der kaiserlichen Universität zu St-Petersbourg (traduit du russe, 1860).

de nouveaux aperçus peuvent encore être le fruit de recherches nouvelles dans ce domaine où se trouveront toujours beaucoup de points obscurs, nous croirions déjà avoir rendu quelque service à l'apologétique chrétienne, dont le regard ne saurait demeurer étranger à l'étude d'une religion que l'on a comparée trop souvent de nos jours au catholicisme, et qui enveloppe dans ses mensonges et ses ténèbres tant de peuples appelés à vivre, comme nous, de lumière et de vérité!

Commençons par le bouddhisme ancien, considéré dans sa première phase; et rendons-nous compte, avant tout, de sa première société, de ses premières écritures, de sa première doctrine.

I

LA PREMIÈRE COMMUNAUTÉ BOUDDHIQUE.

Le nom de petit véhicule (*hinayāna*) donné au bouddhisme primitif est une création du bouddhisme nouveau. Il est évident que la religion bouddhique, à sa naissance et dans ses premiers développements, ne pouvait prendre elle-même un nom qui eût été une note d'infériorité infligée à l'unique moyen de salut qu'elle avait la prétention d'apporter au monde. Elle aurait pu, tout au plus, prendre le simple nom de véhicule, mais ce nom lui-même n'a pas dû se trouver dans le premier vocabulaire des pénitents de Çākyamouni. Il est loin toutefois de manquer de raison dans l'application qu'en ont faite les nouvelles écoles. En effet, aux yeux de la philosophie bouddhique, qu'est-ce que le monde? Un immense océan qui porte la douleur et la mort dans ses flots tumultueux? Placé sur le rivage où mugit la tempête, qu'est-ce que l'homme doit faire? Tendre de tous ses efforts vers le « port de la délivrance, » vers les « rivages de l'éternel repos. » C'est le moyen offert à l'homme par le bouddhisme pour accomplir son passage, qui est présenté sous l'image d'un véhicule matériel (*Yāna*). Ce nom, les nouveaux bouddhistes l'ont aussi donné aux écritures canoniques, dont la méditation assidue conduit, selon eux, à la délivrance finale. Nous verrons, en parlant du grand véhicule, avec quel superbe mépris ses sectateurs regardent le petit véhicule, si humble dans ses commencements. Ce sont, pour mieux dire, deux bouddhismes distincts, dont l'un est devenu peu à peu la contradiction formelle de l'autre, quoique le dernier ait été de bonne heure contenu en germe dans le premier et qu'il revendique la même origine et le même berceau. Exemple frappant de cette inflexible loi de dégradation dont l'apologétique a tou-

Parmi ces religions, s'il en est une qui soit graduellement arrivée au formalisme le plus grossier, après être partie de l'idée la plus élevée, la plus morale que l'homme, se confiant à lui-même et demeurant étranger à la connaissance d'un être supérieur à lui, pût concevoir et proclamer, évidemment c'est le bouddhisme. Pour établir une démonstration plus éclatante de cette vérité, pour mieux comprendre ce que l'esprit religieux des peuples que le bouddhisme a convertis à son système, ce que les doctrines étrangères avec lesquelles il a été obligé de compter en ont fait dans le cours des âges, essayons d'abord de le saisir dans sa forme primitive.

Je ne reviens pas, à ce sujet, sur ce que j'ai dit de l'impossibilité actuelle de retracer l'histoire réelle du fondateur¹, quoique le livre de M. Vassilief m'en offre l'occasion en me fournissant des témoignages autorisés que je pourrais citer à l'appui de mon opinion. Je fais seulement observer que l'ombre qui nous dérobe la vie et la vraie physionomie du Bouddha Çâkya enveloppe en même temps le berceau et les origines du bouddhisme. En effet, si l'on ne peut faire l'histoire de Çâkyamouni avec des légendes, en distinguant le vraisemblable de l'impossible et du fantastique, on doit dire la même chose de l'histoire des premières institutions et des premières doctrines bouddhiques.

Il est permis toutefois d'admettre la règle posée déjà dans cette matière par la critique et de regarder comme plus voisin des commencements ce qui est plus simple. Nous arrivons ainsi d'abord à ce qui regarde les institutions bouddhiques, à la nouvelle vie religieuse, à la nouvelle forme d'ascétisme cultivée dans l'Inde par le bouddhisme et inaugurée par le moine des Çâkyas et ses premiers disciples.

Un caractère éminemment distinctif du bouddhisme, caractère qui lui donne, parmi les religions humaines de l'ancien monde, une originalité si frappante, une physionomie unique, c'est d'avoir été fondé par la parole et les exemples d'un homme. Cet homme s'était-il volontairement séparé de la royauté destinée qui lui était offerte par sa naissance, ou bien des événements politiques, comme on pourrait le conjecturer d'après certains témoignages récents, l'avaient-ils violemment jeté loin d'un trône écroulé dans le sang, et porté à prendre le chemin de la retraite et de la solitude? Nous n'en savons rien; mais ce qu'il y a de certain, c'est que Çâkyamouni, en sortant du désert, ne s'est donné ni pour un sauveur, ni pour un prophète, ni pour un thaumaturge, quoique quelques-uns, trompés par les légendes, lui aient attribué cette prétention. Il ne s'est même pas posé en réforma-

¹ Dans le *Correspondant* du 25 août 1860, p. 702-703, et dans notre brochure : *Le Bouddhisme et l'apologétique chrétienne*, p. 7-8-9.

teur des institutions brahmaniques, contre lesquelles son œuvre allait cependant réagir avec tant de puissance! Au milieu des ascètes qui le suivent, il n'est qu'un ascète lui-même. C'est le Mouni de la famille des Çâkyas, l'ascète de la race gaûtamide; ce qui ne nous empêchera pas de le considérer, avec la légende, au milieu des siens, « comme l'éléphant au milieu de ses petits, comme le lion au milieu des animaux des bois, comme le soleil entouré de ses milliers de rayons, » et ce qui est plus touchant, « comme un bon médecin au milieu de ses malades. » En effet, quoique simple anachorète parmi ses premiers adeptes, c'est Çâkyamouni cependant qui dirige la communauté naissante. C'est lui qui instruit. Ce sont ses exemples qui deviennent la règle de la vie bouddhique, c'est lui qui convertit à la nouvelle doctrine les brahmanes, les marchands, les maîtres de maison qui le suivent. De bonne heure, des disciples s'attachent à lui par un lien plus intime et deviennent les prédicateurs de ses idées. On connaît la légende du Lalistavithara concernant ces cinq brahmanes qui, après l'avoir suivi dans la solitude, s'étaient séparés un jour de lui, mécontents, scandalisés de le voir infidèle à ses premières austérités. On sait comment il finit cependant par se faire de ces cinq personnages « de bonne race, » autant de disciples « remplis d'amour, de foi et de respect. » Écartons les circonstances de la conversion qui appartiennent au merveilleux, ces cinq convertis, devant lesquels le Bouddha fit jaillir de son corps, dit la légende, une lumière éclatante dont la splendeur enveloppa tous les mondes, n'en furent pas moins, selon toute probabilité, les premiers prédicateurs du bouddhisme, du vivant du fondateur.

Ici se pose la question des cloîtres bouddhiques, qui devaient jouer un si grand rôle dans la religion sortie des idées de Çâkyamouni. Est-ce le célèbre anachorète qui en fut lui-même le premier organisateur? Assurément je ne demanderais pas mieux que de voir les monastères surgir et se multiplier autour de lui comme le supposent des écrivains enthousiastes, qui, étudiant les origines du bouddhisme trop à la hâte, ont pris de pures légendes pour de l'histoire; mais, du vivant de Çâkyamouni, rien ne vient nous révéler l'institution cénobitique dont on parle. Au contraire, à part l'impossibilité pour le fondateur de donner la vie du premier coup à une organisation monastique proprement dite, plus d'une circonstance particulière au bouddhisme naissant nous montre clairement que la vie en commun dans les mêmes cloîtres et sous la même discipline n'a été qu'une institution postérieure à la mort du Bouddha.

Ainsi le séjour au cimetière pendant la nuit, les longues méditations sous les arbres dans le silence des bois, ne sont-ce pas déjà là

ment dans lequel vivaient les premiers Religieux? N'en est-il pas de même de cette habitude où était le Bouddha de rentrer chaque jour dans le jardin d'Anathapindada, d'où il était obligé de sortir pour aller recueillir à la ville l'aumône quotidienne? Aux preuves fournies par de tels faits s'en ajoute une autre qui me semble péremptoire : je veux parler de cette coutume des mendiants de Çâkyâ d'aller, dans la saison des pluies, demander un abri aux demeures des paysans. Une coutume de ce genre, mentionnée par le Vinaya, remontant certainement au berceau du bouddhisme, n'eût-elle pas été incompatible avec la vie du cloître? N'est-il pas manifeste que, tant qu'elle a duré, le cloître bouddhique n'a pas existé?

A l'appui de cette opinion, citerai-je les noms donnés aux premiers bouddhistes et portés d'abord par le Bouddha lui-même? Ces noms, *Çramana* (qui dompte ses sens, qui vit de mortifications), *Bhikchou* (mendiant), ne sont-ils pas empruntés, en effet, au langage brahmanique, où ils désignaient uniquement ces anachorètes libres, ces moines indépendants, ces philosophes isolés, ces gymnosophistes, comme les Grecs les ont appelés, que nous montre l'Inde brahmanique? Il me semble que ces noms, en passant dans le bouddhisme, ont conservé, durant un temps plus ou moins long, leur signification primitive quant à la manière de vivre des nouveaux religieux qu'ils servaient à désigner désormais.

Les traditions nous montrent d'ailleurs les premiers disciples de l'ascète des gaûtamides à peine distingués des ascètes brahmaniques; et la différence entre ces deux espèces d'ascètes, le brahmane et le bouddhiste, est assez peu tranchée, selon l'observation de M. Burnouf, pour qu'à la vue d'un mendiant de Çâkyâ, les concierges de l'époque, les gardiens de maison, le prenant pour un mendiant brahmane, ferment la porte du maître, récemment converti à la nouvelle doctrine. Les excès du régime hiérarchique dont le brahmanisme donnait le spectacle avaient porté le Bouddha à répudier toute hiérarchie; il a bien plutôt pensé, par conséquent, à établir la communauté bouddhique sur les bases d'une simple confrérie religieuse qu'à inaugurer lui-même la future suprématie des grands lamas telle qu'elle devait se produire au Tibet, où elle est devenue le principe d'une véritable idolâtrie.

Que Çâkyâmoura, en présence de l'accroissement continu de sa secte, où trouvaient un égal accueil les petits et les grands, les pauvres et les riches, les ignorants et les savants, les çoùdras et les brahmanes, ait conçu l'idée de la vie cénobitique, c'est ce qu'il est raisonnable de supposer. La vie religieuse, ouverte à tous indistinctement, ne pouvait demeurer longtemps ce qu'elle était dans le brahmanisme, qui en faisait le privilège exclusif des sages et des lettrés. Constituée sur des bases

populaires, démocratiques et égalitaires, comme on dirait aujourd'hui, elle appelait une règle, une discipline; elle demandait, en un mot, la vie cénobitique substituée à la vie de la solitude et du désert; et nous pouvons bien regarder le Bouddha comme l'inspirateur d'une substitution que son œuvre universaliste rendait de plus en plus nécessaire. Avec ce rôle ainsi ramené à de plus justes proportions, Çākya est déjà, dans le monde ancien, une assez grande figure monacale, sans avoir été, pour l'ascétisme indien, ce que devait être, huit siècles plus tard, saint Pacôme pour l'ascétisme chrétien, ainsi que l'ont prétendu certains écrivains trop en quête des analogies forcées, trop amis des comparaisons à effet entre l'histoire du bouddhisme et l'histoire du christianisme. Que l'on dise si l'on veut que Çākya a rempli le monde de cloîtres et de moines, mais que l'on explique en quel sens on parle. Sur le chemin des comparaisons, il est difficile de s'arrêter, nous avons déjà eu l'occasion de le constater, et nous en rencontrerons encore plus d'une preuve. Ainsi, après avoir comparé le Bouddha à saint Pacôme, on devait avoir la fantaisie de le comparer en second lieu à saint François d'Assise. C'est ce que l'on n'a pas manqué de faire. Il faut avouer toutefois que le parallèle ici n'est pas également dépourvu de motifs dans tous ses points.

En effet, n'est-ce pas le Bouddha qui, par son exemple, aussi bien que par sa parole, a fondé la mendicité parmi les siens? Plus tard, la mendicité sera soumise, dans le bouddhisme, à une organisation merveilleuse; en attendant, n'est-elle pas devenue, grâce au jeune prince qui l'a épousée et prêchée, la compagne indispensable de la mortification bouddhique, qui se traduit dans la vie du Çramana par le jeûne, par les longues veilles au cimetière, les longues méditations sous les arbres et à ciel découvert, par les vêtements malpropres et déchirés, par les haillons arrachés aux égouts et aux tombeaux, par la tête totalement rasée, enfin par une complète séparation du monde? En parlant de Çākya, il est donc permis de porter ses regards vers le grand instituteur de la vie mendicante telle que la comprend le christianisme. Mais, pour moi, ce qui me frappe surtout ici, ce ne sont pas les analogies, ce sont les différences. Je ne parle pas, bien entendu, des différences essentielles, radicales que le christianisme établira toujours et nécessairement entre le philosophe et le saint. Ces différences-là, comme on a pu le remarquer, je laisse à chacun la tâche aisée de les constater. Cette tâche ne rentre pas dans le but purement historique que je me propose en ce moment. Une des différences que je veux dire, et qu'il importe de signaler, c'est que saint François d'Assise propose la vie d'aumônes à ceux qui sont appelés à l'embrasser comme une perfection de plus dans l'ordre monastique, tandis que le Bouddha, lui, fait de la mendicité une condition de salut.

Au commencement, on ne devenait bouddhiste qu'en se faisant mendiant. Point ne suffisait de se raser la tête, de jeûner, de vivre au cimetière, de porter un suaire infect et tombant en lambeaux, de dire un éternel adieu à sa femme, à ses enfants, d'ensevelir sa vie dans un perpétuel célibat et une entière répudiation « du siècle; » non, à tout cela il fallait ajouter le vase aux aumônes, le riz mendié.

Voilà donc la première société bouddhique exclusivement composée de mendiants.

J'ai signalé une des différences qui séparent le Bouddha et saint François d'Assise. J'aurais pu montrer la même différence entre le fondateur du bouddhisme et le célèbre cénobite de l'île de Tabène. Celui-ci a compris la vie cénobitique comme un pas de plus dans la voie de la perfection religieuse, tandis que celui-là a fait de la vie religieuse, comme de la mendicité, une indispensable condition de succès pour la conquête de la délivrance finale, c'est-à-dire du Nirvâna.

Comme on le voit, le bouddhisme naissant est beaucoup moins universaliste en réalité qu'en intention. Il prêche le salut pour tous, à la bonne heure! mais la méthode qu'il indique est-elle également accessible à tous? Comment le monde tout entier se composera-t-il exclusivement de Çrâmanas et de Bhikchous, d'ascètes et de mendiants? Je pourrais ajouter que la participation des femmes à la vie religieuse, dont j'ai eu occasion de faire honneur au bouddhisme, n'est devenue que plus tard, dans la communauté, un usage régulier et général.

Au reste, le bouddhisme primitif a reconnu de bonne heure que la mendicité suppose la charité, et que la charité s'accommode parfaitement de la richesse, qui est le lot des hommes « du siècle; » et, en raisonnant ainsi, le bouddhisme ancien ouvrait sa communauté aux hommes du siècle; en d'autres termes, il introduisait dans son sein un élément qui lui avait manqué jusque-là, l'élément laïque. Il gardera ses Bhikchous, mais il aura en même temps ses *Danapati* ou ses donateurs d'aumônes. Aux premiers, il imposera le monastère; aux seconds, il laissera toutes les douceurs de la vie séculière. Grâce à la charité quotidienne des riches du monde, je parle ici le langage du bouddhisme, les pauvres du cloître pourront compter sur leur riz de chaque jour, et il leur sera défendu de quêter le riz du lendemain.

Mais, on le comprend de reste, l'austérité bouddhique allait se trouver environnée de périls dans ce contact incessant avec l'opulence et la mollesse du siècle. Le religieux bouddhiste, accueilli avec faveur chez le riche, ainsi que nous le voyons, splendidement fêté et nourri chez les grands, qui tiennent à honneur de le recevoir, à la cour des princes, où il est admiré autant que vénéré; le Bhikchou, dis-je, en de telles conditions, ne sentira-t-il pas renaître en lui sa nature sensuelle? Préférera-t-il longtemps la maigre nourriture du couvent, car

il faut bien qu'il y revienne, aux douceurs de la table hospitalière? En présence des splendeurs mondaines, sa vanité mal comprimée n'aura-t-elle pas à rougir des haillons du moine? Ce ne sont pas toutefois les règles formulées dans le Vinaya qui justifient, dans les commencements, les réponses que nous pourrions donner à ces questions, et que tout le monde suppose. L'idée bouddhique de la pauvreté volontaire devait survivre à la pratique. Que dis-je? elle y survit encore. Les Vinayas, c'est-à-dire les codes des lois disciplinaires, ont subi de nombreuses transformations, mais sans transiger avec la rigueur des principes fondamentaux. Les monastères bouddhiques, dont la France peut, en ce moment, dans le Céleste Empire, constater la propreté et la beauté, ne rappellent pas plus le couvent primitif que les cinq mille idoles du Bouddha, semées dans la ville de Péking et ses environs, ne reproduisent par leurs riches ornements les premières statues érigées au fondateur; mais les règles monastiques n'en demeurent pas moins les mêmes dans leurs points principaux. Seulement, et il est à peine nécessaire de le dire, l'esprit des antiques observances est souvent tenu en échec par les tendances nouvelles. Il y a une ballade chinoise qui me revient à l'esprit à ce sujet. Elle se trouve reproduite dans l'ouvrage plein d'intérêt dont notre illustre sinologue, M. Stanislas Julien, vient d'enrichir le trésor de nos documents bouddhiques. C'est la Religieuse bouddhiste qui pense au monde. Il faut avouer que c'est bien son droit, car, si les portes du cloître se sont fermées sur elle, ç'a été en vertu, non de son libre choix, mais de son horoscope. La jeune religieuse, dit la ballade, entre dans le temple; elle tient dans sa main un chapelet de perles blanches, et ses yeux sont mouillés de larmes. « Pauvre jeune fille! — s'écrie-t-elle — quel malheur pour moi d'avoir quitté le monde! Je suis dans la fleur de mon printemps, et je n'ai point d'époux!... Il ne fallait pas me traîner dans un cloître, où tous les matins on adore Kouan-in et Fo (Bouddha)... » Suivent les longues plaintes que la vierge bouddhique exhale sous la lourde chaîne de son célibat forcé et nous arrivons aux regrets que voici, qui répondent à leur manière aux questions précédentes :

« Les femmes du monde, continue la nonne malgré elle, se nourrissent de mets délicieux, et les saveurs les plus exquises réjouissent leurs palais. La pauvre religieuse n'a que du riz insipide, d'autre breuvage que du thé amer. Les femmes du monde s'habillent d'étoffes molles tissées d'or et de soie. Cette triste esclave n'a d'autre vêtement qu'une tunique de laine formée de pièces grossièrement cousues. » En reportant sa pensée vers ses sœurs, que « de jolis enfants, d'une voix caressante, appellent leur mère, » elle avait dit aussi : « Elles ont leurs noirs cheveux, et montrent ce que peuvent

l'adresse et le désir de plaire. Des fleurs nouvellement cueillies se balancent légèrement sur leur tête, et des anneaux d'or pendent à leurs oreilles¹. »

Je le demande, n'y a-t-il pas là une preuve de ce que nous disions tout à l'heure, à savoir que les principes ont été maintenus en dépit de l'esprit contraire ? Le riz insipide, le thé amer, la tunique grossière, autant de prescriptions de l'ancienne discipline qui se retrouvent dans le bouddhisme lamaïque du Céleste Empire ; la pauvre Religieuse et ses convoitises, et même ses légitimes soupirs, voilà l'esprit révolté contre la règle. Au moins, ici, il y a de la franchise, la jeune Religieuse ne dissimule rien, ni dans ses plaintes, ni dans ses actes. En effet, le matin, « elle brise sa chaîne importune, « comme le poisson brise la soie qui le retenait captif. » D'autres, au contraire, enfreindront les prescriptions du Vinaya, mais ils chercheront à colorer leur infidélité. Les musulmans échappent à l'interdiction qui pèse sur le vin, en le buvant sous le nom de tisane. C'est en buvant l'eau-de-vie exactement au même titre, que les Bhikchous ont fini par se griser sans trop de scrupule, en dépit du quatrième précepte de leur décalogue : « Ne bois pas de liqueurs fortes. » Mais nous n'en sommes pas encore à suivre les Bhikchous sur la pente rapide où ils devaient glisser jusque dans l'oubli le plus profond de leurs institutions primitives. C'est de celles-ci seulement que nous nous occupons, et nous les trouvons de bonne heure ballottées par le flot croissant de la mollesse indienne, contre laquelle les lois disciplinaires les plus formelles et les plus menaçantes ne pouvaient longtemps les défendre efficacement. Nous rencontrons aussi, il est vrai, d'énergiques protestations contre les premières infidélités et les premières défections. Témoin le concile de Vaïçali, qui tonne contre les scandales naissants et s'occupe bien plutôt des désertions dont les exemples se multiplient que de controverse sur la dogmatique encore si peu fixée de l'époque.

Mais, quoi que fassent les conciles, l'austérité bouddique devait trouver dans l'immense accroissement de ses adhérents, au sein du monde asiatique, au nord, au midi, une cause incessante et irrésistible de transformation dans les premières coutumes disciplinaires. Ainsi, en pénétrant dans les régions septentrionales, le bouddhisme primitif rencontrait un climat et une nature beaucoup moins en rapport avec ses institutions que le climat et la nature de son chaud et riche pays natal, le Magadha. Là où les pluies sont fréquentes, froides, irrégulières, comment ne pas finir par abriter la

¹ Voyez les *Avadânas*, traduits du chinois par M. Stanislas Julien, tome II, n. 167-174.

vaste tonsure du Bhikchou en la couvrant d'un bonnet fourré? Comment ne pas venir au secours de ses pieds nus, à l'aide de fortes chaussures? D'ailleurs, le bouddhisme s'est proclamé lui-même, de bonne heure, ami des nouveautés raisonnables à ses yeux. Il n'a pas tenu longtemps à se singulariser au milieu des usages dont il ne pouvait éviter le contact en passant d'un peuple à un autre¹. « Tout ce qui s'accorde avec le bon sens, avec les circonstances, s'accorde avec la vérité et doit servir de règle; et ce n'est pas autre chose que nous a enseigné le Bouddha, notre maître. » C'est dans cette élastique philosophie que les anciens bouddhistes eux-mêmes ont trouvé une amnistie aisée en faveur des variations et des changements disciplinaires que leur imposaient, du reste, soit les conditions climatiques, soit les lois étrangères ou les coutumes locales avec lesquelles ils avaient à compter. Il ne faut pas s'étonner après cela que le bouddhisme moderne ait voulu profiter des merveilleuses créations du génie contemporain. On ne doit pas s'étonner davantage que, grâce au même principe, appliqué aux idées, les premières doctrines elles-mêmes, en se développant au contact de mille systèmes divers, aient fini par renfermer de nombreuses bizarreries et d'inconcevables contradictions, quoique parties d'un ensemble de données extrêmement simples au fond. C'est ce qui fait que quand le bouddhisme nous offre quelques parcelles d'or dans ses conceptions doctrinales, elles disparaissent toujours presque entièrement sous un alliage grossier qui en compromet tout le prix.

Ce sont les doctrines primitives du petit véhicule que nous avons à étudier, avant de les suivre dans leurs développements successifs, et de les retrouver, dans le grand véhicule, transformées et souvent à peine reconnaissables sous leur dernier travestissement.

Dans ce dessein, ramenons d'abord nos regards vers le Nord de l'Inde, où s'éteint, au pied d'un arbre, dans le silence d'une forêt, cet austère Mouni dont la jeunesse glorieuse avait été saluée par l'admiration sympathique des grands et des rois, mais qui, en vieillissant, avait vu la solitude se faire autour de lui. Que va-t-il rester de cet homme étonnant, autre chose qu'une cendre refroidie, dont on évoquera ensuite le souvenir quand le bouddhisme voudra créer dans sa communauté le culte des reliques? Je ne parle pas du long, de l'immense retentissement qui attendait dans l'avenir la mémoire et l'œuvre de Çâkyâ. Je ne parle pas non plus de cette première communauté fondée par lui et arrosée de ses sueurs. Je demande quel corps de doctrine va laisser le Bouddha mourant, ou plutôt, — car c'est en ces termes qu'il convient de poser la question, — si le fondateur laisse

¹ Au Japon, les prêtres bouddhistes se distinguent encore aujourd'hui des Sintoos par leur tête rasée et découverte, non moins que par leur rigoureux célibat.

après lui un corps de doctrine clairement et formellement constitué? En cherchant à répondre à cette question, il y a un écueil à éviter, écueil contre lequel les premiers historiens du bouddhisme ont souvent omis de se prémunir. L'écueil dont je parle, c'est la facilité avec laquelle on peut prendre, dans les livres bouddhiques, des dogmes postérieurement ajoutés pour des idées appartenant à la doctrine primitive. Pour se mettre à l'abri d'une telle méprise, dont le résultat désastreux est de jeter une confusion étrange dans les études bouddhiques, il faut d'abord fermer l'oreille aux prétentions du bouddhisme nouveau, du mahâyâna, concernant l'origine de sa vaste littérature sacrée. Laissons-le environner ses écritures canoniques d'une vénération qui serait vraiment admirable si l'objet en était plus digne. Laissons-le rattacher sans nulle exception tous ses sôtras aux lèvres mêmes de Çâkyamouni et regarder chacun d'eux comme le dépositaire par excellence de la doctrine primordiale. En second lieu, secouant le joug des préjugés qui ont régné jusqu'à présent parmi les indianistes eux-mêmes sur l'authenticité des écrits du bouddhisme, la critique doit chercher à voir historiquement si la longue chaîne de ces écrits remonte véritablement à un premier anneau solide. Telle est la question importante qui s'impose d'elle-même, et avant tout, à notre sérieuse attention. Mais, hélas! nous ne pouvons qu'en indiquer rapidement les principaux aspects, choisis parmi ceux qui, appartenant au fond même de notre sujet, nous permettront d'entrevoir la situation de la communauté bouddhique au moment où elle sort de son berceau.

II

LES PREMIÈRES ÉCRITURES. — NOUVEAUX APÉRÇUS.

Le premier anneau des écritures bouddhiques n'est pas le même pour tous les orientalistes qui se sont occupés du bouddhisme, soit au point de vue de l'archéologie épigraphique, comme M. Prinsep, soit au point de vue de l'histoire de cette religion et de ses livres, comme M. Burnouf, pour ne parler que de ces deux savants illustres. Aux yeux du premier, le point de départ des écritures authentiques du bouddhisme, ce sont les rédactions qu'il suppose avoir été faites du vivant même de Çâkyamouni; selon le second, le premier anneau nous serait offert dans une rédaction générale de l'Abidharma, des Sôtras et du Vinaya, sortie du concile de Radjagrîha et ayant servi de base aux rédactions successives des conciles suivants. Eh bien, examinons de près ces deux opinions. La respectueuse réserve que

nous imposent les autorités sur lesquelles elles s'appuient ne saurait nous empêcher d'en discuter la valeur et la solidité. Examiner avec une modeste indépendance est une chose plus digne de la célébrité et du génie des maîtres de la science que le parti pris de tout accepter sans contrôle.

C'est dans ses savantes recherches sur l'origine de l'alphabet sanscrit, que M. Prinsep a eu l'occasion d'émettre l'opinion qu'il formule ainsi : « Je commence, dit-il, avec le sixième siècle avant l'ère chrétienne, parce que je suppose que l'alphabet que nous possédons, et que nous regardons comme celui dont les bouddhistes se servaient un couple de siècles plus tard, était celui dans lequel leurs livres sacrés ont été écrits par les contemporains du Bouddha lui-même, qui mourut en l'an 545 avant Jésus-Christ. »

Évidemment, s'il en était ainsi, nous pourrions supposer que le bouddhisme, au lendemain de la mort de son fondateur, possédait, en même temps que sa cendre vénérée, un corps de doctrine complet, renfermé dans des monuments impérissables. Mais comment partager l'opinion de M. Prinsep? En la proposant d'une manière aussi formelle, sur quel fait historique l'éminent paléographe s'appuie-t-il? Et si, comme le supposent MM. Vassilief et Max Müller¹, l'introduction de l'écriture, dans l'Inde, était postérieure aux premiers développements du bouddhisme?

Je sais bien que parmi les plus anciens livres du canon bouddhique il en est un où l'art d'écrire est, je ne dirai pas mentionné, mais célébré avec une pompe singulière. Tous les indianistes ont nommé le Lalitavistara. Des vingt-sept chapitres dont se compose ce soutra célèbre, le dixième a pour titre : « La leçon d'écriture. » Ce curieux chapitre, pour le dire en passant, a plus d'un point de ressemblance frappante avec l'évangile apocryphe de l'*Enfance*². Le jeune Siddharta est conduit à « l'école d'écriture. » Je laisse de côté les circonstances féeriques dont la légende environne la marche de l'enfant, qui arrive à l'école sous une pluie de fleurs jetées en son honneur du haut des terrasses, des balcons et des belvédères par les femmes de Kapilavastou, couvertes des plus brillantes parures. Quand le futur Bouddha se présente devant le maître d'école, celui-ci, ne pouvant soutenir

¹ Dans son *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite*, M. Max Müller a consacré de nombreuses pages à la question, si vivement agitée aujourd'hui, de l'introduction de l'écriture dans l'Inde. J'avais étudié ce travail en vue du sujet qui nous occupe. Mais voilà que M. Goldstücker est venu infirmer les conclusions de son confrère, dont la théorie n'est à ses yeux, dans plusieurs parties, qu'un « splendide paradoxe. » Il y a de quoi me rendre moi-même fort circonspect sur le point en litige. L'éminent éditeur du *Mânava-Kalpa-Soutra* (London, 1864) n'est pas homme à parler sans pouvoir prouver.

l'éclat qui environne son élève, tombe la face contre terre, et il ne se relève qu'à l'aide d'un esprit céleste qui se tient ensuite dans l'étendue des cieux. Le jeune prince ayant pris une feuille à écrire faite de bois de sandal : « Eh bien, maître, dit-il, quelle écriture m'apprendras-tu ? » Et l'enfant nomme soixante-quatre sortes d'écriture. « Je ne connais pas même le nom de toutes ces écritures, répond avec modestie le précepteur émerveillé, qui, du reste, ajoute la légende, à la couronne devenue visible sur la tête de l'enfant avait reconnu le « dieu. » Mais ce livre ne saurait fournir à la critique aucune preuve de l'introduction de l'écriture dans la société bouddhique avant l'époque du troisième concile, auquel il doit probablement la rédaction sanscrite que nous possédons. Le *Lalitavistara* appartient au bouddhisme nouveau, au grand véhicule. La leçon d'écriture, à elle seule, nous avertit que nous sommes en présence, non du Bouddha humain, mais d'un Bouddha déjà divinisé. De l'emploi régulier de l'écriture consacré à la littérature bouddhique, il n'y a réellement dans l'Inde, au temps du Bouddha, aucune trace apparente¹. L'opinion de M. Prinsep ne repose donc très-probablement que sur un anachronisme, et l'on s'explique assez que M. Weber, en la citant, n'ait pu s'empêcher de manifester son étonnement d'une façon un peu vive, malgré sa grande admiration pour le génie paléographique de l'un des principaux fondateurs des études indiennes².

Eh bien ! c'est cette opinion qui s'est plus ou moins reflétée jusque dans les recherches les plus autorisées d'ailleurs concernant les origines du bouddhisme ; et je ne doute pas qu'elle n'ait contribué pour beaucoup à faire regarder, par quelques-uns, ces origines, en réalité si voilées et si confuses, comme plus certaines que celles du christianisme. Ces considérations nous amènent à examiner l'idée qu'Eugène Burnouf s'est faite, de son côté, de l'authenticité des écritures bouddhiques en général et de leurs développements successifs.

Le point de départ, pour l'illustre auteur de *l'Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, c'est la première assemblée des Bhikchous, qui se seraient réunis, selon la tradition, non loin de la ville de Radjagriha, dans le Magadha, l'année même de la mort du fondateur, sous la présidence de son successeur immédiat, Maha Kacyapa, pour composer un recueil complet de la doctrine. Ce ne sont pas les détails qui manquent pour donner à cette réunion un caractère historique ; mais

¹ Si ce n'est le mot *soûtra*. M. Goldstücker fait remarquer avec raison que ce mot a pour correspondant direct celui de *band* employé, en allemand, pour désigner un volume, un livre. (Voyez le paragraphe *Sûtra* : — string — « band » — *book*, n. 24 du *Mâgara*, etc.)

nous n'avons pas à nous en occuper. Je ferai seulement observer que le concile aurait eu le temps de mener à bonne fin beaucoup de discussions et de difficultés, s'il fallait s'en rapporter à ce que l'on nous dit de sa durée, qui n'aurait pas compté moins de sept mois. Assurément, si les choses s'étaient passées dans ses nombreuses séances de la façon que l'on suppose, les cinq cents Religieux qui le composaient se seraient séparés, à la fin de leur long travail, sur un immense résultat acquis aux destinées de la doctrine de Çâkyamouni. En effet le concile aurait donné à la communauté une rédaction écrite des trois parties de la loi : les sentences et les discours du fondateur, la discipline et ses observances, la dogmatique et la philosophie. Le président du concile, Kacyapa, aurait rédigé lui-même la troisième partie, Oupâli la seconde, et Ananda la première. Ajoutons que cette première rédaction des écritures bouddhiques, faite dans des circonstances aussi solennelles, aurait servi, dans un avenir prochain, de base d'autant plus solide à la seconde rédaction, que les auteurs de celle-ci auraient presque donné la main aux auteurs de celle-là, grâce aux présidences successives de Kacyapa et d'Ananda, le cousin et le confident de Çâkyamouni.

Effectivement, la seconde rédaction des livres sacrés aurait eu lieu cent dix ans seulement après la mort du fondateur; or, selon la tradition, Kacyapa aurait dirigé la communauté durant dix ans, et Ananda, son successeur dans la même dignité de patriarche, durant quarante ans, ce qui ne laisse qu'un espace de soixante années entre les rédacteurs du premier concile et les rédacteurs du second, entre les derniers contemporains célèbres de Çâkyamouni et les sept cents religieux réunis à Vaïçali, au temps d'Açôka, le roi célèbre qui fit monter le bouddhisme sur le trône de Pâtalipoutra.

Mais que de problèmes insolubles se groupent d'eux-mêmes autour de la première rédaction et viennent en infirmer à nos yeux la valeur historique, en suscitant les doutes les plus légitimes sur sa réalité supposée !

Et d'abord, quelle que soit l'origine de tous ces ouvrages, leur étendue prodigieuse, dans leur forme actuelle, ne prouve-t-elle pas avec évidence qu'ils sont les produits successifs de plusieurs âges, et que les bouddhistes, durant longtemps, les ont remaniés et transformés selon les exigences diverses des nouvelles écoles ?

Mais je n'insiste pas sur cette considération, car tout le monde admet avec M. Burnouf, que déjà quatre cents ans après la mort de Çâkyamouni, existaient des livres tout à fait nouveaux, introduits, comme le dit l'écrivain, par l'autorité souveraine du troisième concile, tenu probablement à l'occasion de la division définitive du bouddhisme en dix-huit sectes. Mais, sans descendre jusqu'à l'époque des grandes

luttés, et en laissant de côté la question des livres nouveaux, qui se rattachent, si l'on veut, à la troisième rédaction du canon bouddhique, ne rencontrons-nous pas de grandes difficultés quand il s'agit de la première et même de la seconde rédaction? « L'autorité du dernier concile, dit M. Burnouf¹, quelque grande qu'on la suppose, n'a pu aller jusqu'à détruire les livres antérieurs pour leur en substituer de tout à faits différents. » Et l'éminent écrivain ajoute que pour les conciles qui se réunissaient dans le dessein de faire cesser des divisions funestes, le grand point était beaucoup moins de rédiger des livres nouveaux que de faire prédominer l'interprétation des anciens livres. Mais ces anciens livres, ces écritures antérieures, où en sont les vestiges? Nulle part. Quel concile en fait mention? Aucun. Le troisième concile ne produit pas les écritures du second, le second n'invoque pas celles du premier, celui-ci ne parle d'aucun document de ce genre.

La troisième assemblée, dis-je, ne se réfère pas aux écritures de la seconde, elle ne songe même pas à les demander. Je n'agite pas la question de savoir s'il faut distinguer, oui ou non, le concile placé par M. Burnouf sous le règne de Kanishka, de celui qui aurait été, selon M. Lassen², le grand événement du règne d'Açoka, en l'année 246 avant notre ère. Je considère seulement comment le concile va procéder à la rédaction du nouveau recueil qui doit émaner de ses nombreuses sessions. Or, après qu'on eut décidé devant tous les Religieux réunis que le bouddhisme serait propagé désormais dans les nations étrangères par des missions organisées, et quand, grâce à la pieuse intervention du roi, les coutumes religieuses, un instant compromises, eurent été solennellement ramenées à leur pureté primitive; alors, dis-je, je vois le président choisir, séance tenante, dans l'immense assemblée, les mille Religieux les plus renommés par leurs vertus et leur science et qui possédaient le mieux les véritables traditions, et cela, pour travailler à l'aide de leurs lumières, de leurs souvenirs et de leurs conseils, à une révision générale de la doctrine.

Je ne sais pas si je m'abuse, mais, en un pareil choix, il me semble saisir un fait de la plus grande importance au point de vue où nous sommes placés, un fait bien capable, quoique laissé jusqu'ici dans l'ombre, de jeter un grand jour sur la question qui nous occupe. Je vais plus loin. Ce choix attentif et exclusif de docteurs versés dans la connaissance traditionnelle de la loi, je le regarde comme un indice certain que la doctrine existait alors, non pas dans des livres antérieurs, comme le suppose M. Burnouf, mais seulement dans la mémoire des anciens Bhikchous, et qu'il s'agissait par conséquent dans le synode des Mille, comme il a été appelé à cause du nombre des

¹ *Introd. à l'hist. du boudd. ind.*, p. 578.

² *Indische Alterthumskunde*, vol. II, p. 232-235.

Religieux qui le composaient, bien plutôt de faire appel au souvenir de ses membres vénérables et de chercher dans leur science éprouvée une base solide pour le recueil à rédiger, que de réviser et d'interpréter des écritures déjà existantes. Dans cette hypothèse, qui me paraît reposer sur une circonstance concluante, les soutras développés que nous avons entre les mains et que nous regardons comme émanés du troisième concile seraient les premiers monuments écrits et réguliers de la littérature bouddhique. C'est d'ailleurs dans cette hypothèse que s'explique le mieux une transformation de la doctrine primitive aussi manifeste que celle dont témoignent les Mahâyâna-soutras. Il s'ensuivrait que le bouddhisme ancien n'aurait vu s'introduire dans sa communauté les premiers monuments scripturaires qu'à l'époque où la religion de Çâkyâ montait sur un trône, devenait une religion officielle, nationale, et entrait dans la phase splendide où, cessant d'être une simple protestation contre le cérémonial brahmanique, contre l'ancienne mythologie védique, contre la hiérarchie des castes, elle allait elle-même bâtir des temples, instituer un culte, diviniser son prophète, adorer ses reliques et créer une hiérarchie et un sacerdoce à sa façon.

Telle est notre manière de voir. Si elle est contredite par l'opinion de M. Prinsep, qui attribue les premiers livres sacrés du bouddhisme à des rédacteurs contemporains du Bouddha; si elle n'est pas en harmonie avec la théorie de notre grand indianiste français, selon lequel un recueil de la doctrine aurait été rédigé par écrit dans le premier concile, selon lequel encore la rédaction générale de la doctrine attribuée au troisième concile aurait eu pour point de départ et pour fondement principal des livres antérieurs; si, dis-je, l'opinion que je viens d'émettre sur l'absence totale de documents écrits dans les deux premiers siècles bouddhiques est en désaccord avec d'illustres autorités, elle a pour elle, entre autres témoignages, les études nouvelles de M. Vassilief, fondées sur les immenses matériaux que l'éminent professeur a patiemment recueillis au centre même du bouddhisme tibétain et du bouddhisme chinois. J'en laisse juge le lecteur. « Les Bouddhistes, dit M. Vassilief, voulant montrer que leur doctrine a été transmise par une chaîne non interrompue depuis son fondateur, la font remonter à un recueil composé tout entier dans un pacifique concile tenu l'année même de sa mort. Dans ce recueil se rencontre le prétendu soutra rédigé par Ananda, qui commence ainsi : « Ce discours a été une fois entendu par moi; « et le Bouddha se trouvait alors à tel endroit, au milieu de telles personnes. » C'est précisément ce grand empressement à nommer le lieu et les personnes, pour satisfaire la critique, qui éveille déjà les doutes les plus sérieux sur la vérité de cette tradition. Un recueil réel de la

doctrine, composé si peu de temps après la mort du Bouddha, évidemment n'aurait pas eu besoin de faire appel à de semblables données. Il est certain que cette forme fut la première en usage quand on commença, dans les conciles, à rédiger la doctrine transmise jusque-là par la tradition orale. Pour le dire en passant, cette forme est la meilleure preuve qu'il n'existait aucun document écrit antérieurement. » Puis l'auteur ajoute : « C'est en outre dans le premier concile que les Vinayas auraient été présentés et réunis par Oûpali en même temps que les Abidharmas auraient été rédigés sous la direction personnelle de Mahâkâcyapa. Si l'on considère ce dernier genre d'ouvrage, où l'on rencontre, non pas les paroles du Bouddha, mais de longues discussions psychologiques, il semble à peine possible d'en admettre l'existence à l'époque supposée, même dans une forme différente de celle qui nous est parvenue¹. » Comme on le voit, au témoignage du savant sinologue de Saint-Pétersbourg, le premier anneau de la chaîne des écritures bouddhiques court grand risque de n'être qu'une fiction, si on le prend dans le premier concile. C'est une opinion très-voisine de ce témoignage que nous offre, de son côté, M. Weber, lorsqu'il trouve fort difficile d'admettre que des rédactions écrites soient sorties des deux premiers conciles². Selon le savant professeur de Berlin, il serait possible que le but principal du troisième concile, dont nous avons parlé, eût été de rédiger pour la première fois par écrit les anciennes traditions. Parmi les raisons qui portent M. Weber à penser ainsi, il en est une dont la justesse n'échappera à personne, c'est que le bouddhisme se serait difficilement divisé en dix-huit sectes différentes, comme il l'a fait, si sa doctrine avait reposé dès le commencement sur un monument scripturaire. La preuve, c'est que depuis ce grand déchirement rien de semblable n'est venu jeter la perturbation dans sa marche, malgré les puissantes causes de désunion que renfermait pour toujours son éclectisme doctrinal.

Aux différentes preuves dont l'indication sommaire vient de passer sous nos yeux, ne pouvons-nous pas en ajouter une dernière, non moins concluante, selon nous, quoique purement négative, et qui nous donne au reste l'occasion de montrer le bouddhisme primitif sous un de ses caractères le plus historiquement liés à son berceau et à sa première forme? Je veux parler de la dénomination de Çravâkas ajoutée, dans l'origine, à celle de Çramanas et de Bhikchous, pour désigner les membres de la nouvelle communauté.

Je sais bien que plus tard ce nom sera pris dans des sens divers.

¹ *Der Buddhismus*, p. 41.

Il en est ainsi de la terminologie bouddhique : les mots restent, mais le sens varie. Le nom de Çravâkas, par exemple, désignera un jour, dans l'échelle de la perfection bouddhique, ceux que la vénération publique aura placés au premier degré ascendant. En ce sens tout conventionnel, les Çravâkas seront les Religieux qui auront accompli la loi, médité et pratiqué en ascètes fidèles les « quatre vérités sublimes. » Au degré supérieur se placeront les Pratyêka-Bouddhas, Bouddhas égoïstes par droit de dignité, n'ayant mission ni d'enseigner ni de sauver; le troisième et suprême degré nous offrira les Bôdhisattvas, personnages aux mérites innombrables, Bouddhas en puissance, Bouddhas messies, futurs sauveurs, au cœur plein de compassion et de miséricorde pour le monde où ils doivent s'incarner un jour. Mais laissons de côté, pour le moment, les significations futures du mot, prenons-le dans le sens littéral de son étymologie, celui où il a certainement été entendu par le bouddhisme ancien, à l'époque où il était donné sans aucune distinction à tous ses adeptes. Or, dans cette acception originelle, le mot veut dire tout uniment « auditeurs ¹. » Tant que le langage de la dogmatique nouvelle ne viendra pas assigner à ce mot un nouveau rôle, il nous montrera dans les religieux de Çâkyâ autant d'auditeurs qui ne reçoivent la doctrine que des lèvres du maître.

III

IDÉES FONDAMENTALES DE LA PREMIÈRE DOCTRINE.

Toutefois gardons-nous bien d'exagérer les difficultés. Si le bouddhisme est dans une impuissance complète de présenter à la critique européenne, je ne dirai pas des livres écrits, mais des fragments de livres remontant aux premiers siècles de son existence, il nous est permis cependant de regarder comme très-rapprochées de son berceau certaines parties de ses soutras les plus simples ². C'est ainsi que nous sommes autorisé à voir, dans le système des « quatre vérités, » au moins les vérités fondamentales de l'enseignement de Çâkyamouni et de la première prédication bouddhique. Si le moine des gaûtamides, au sortir de sa retraite d'Ourouvilva, parlant à ces foules que mentionnent les légendes, offrant à tous, au peuple et aux

¹ On le rencontre cependant quelquefois avec le sens causatif. Mais cela ne change nullement la valeur de la preuve, car ceux qui *entendent* supposent ceux qui *font entendre*; l'auditeur suppose le prédicateur, et *vice versa*.

² On peut voir, dans l'*Introduction à l'Hist. du budd.* (p. 36 et 104), la judicieuse distinction établie par Burnouf entre les soutras attribués à Çâkyâ et ceux qui se

rois, « sa loi de grâce; » si le généreux anachorète, dis-je, a prêché quelque chose des doctrines que le bouddhisme lui attribue, évidemment c'est la doctrine des quatre vérités (*Aryâni satyâni*). En effet, si l'on dégage cette doctrine de toutes les idées étrangères qui sont venues s'y mêler nécessairement durant la longue période de sa transmission orale; si l'on met de côté les conceptions subtiles que les différentes écoles du grand véhicule n'ont pas manqué d'y ajouter dans la suite, rien ne nous empêche de la placer sur les lèvres de ce Bouddha du petit véhicule, de ce Bouddha humain qui n'a été, même après sa mort, pour ses premiers adeptes, qu'un Mouni assez pur, assez austère, assez transformé par la mortification, pour avoir vu se rompre enfin devant lui le fatal cercle des renaissances. Cependant, il ne faut pas s'y tromper. Si dégagées qu'on les suppose des subtilités postérieures dues aux développements successifs de la philosophie bouddhique, les « quatre vérités sublimes » sont essentiellement indiennes, et par là même peu intelligibles à quiconque n'est pas familiarisé avec les idées d'une nation qui a fait de la transmigration des âmes le point central de sa dogmatique et de sa morale.

Les quatre vérités sublimes, pour parler le langage du bouddhisme, nous pouvons les résumer ainsi : la douleur, l'enchaînement, le renoncement, la voie. La douleur, c'est le partage inévitable de tout homme ici-bas. Si le bouddhisme s'était arrêté à constater ce fait, évidemment la première des quatre vérités sublimes pourrait être rapprochée de la parole de Job : « La vie de l'homme sur la terre est un combat; » mais il n'en est pas ainsi. Le bouddhisme a voulu définir la douleur, et devant la définition qu'il en donne tout prestige s'évanouit; on voit que, s'il connaît la douleur physique, il s'élève à peine à la douleur morale. Ce n'est pas tout. Chose qui ne s'explique que par la manière étrange dont il conçoit cet univers, non dans son ensemble harmonieux, mais dans ses rapports avec les personnalités qu'il renferme : aux yeux du bouddhisme, toute existence est douleur, dans le sens le plus illimité du mot; toute existence est douleur, parce que tout change, tout est non-éternel, tout vieillit; et la preuve en est que tout porte avec soi le signe de la composition, de l'enchaînement ou de la dépendance d'une cause.

Nous arrivons ainsi à la seconde vérité sublime, l'enchaînement; et nous voyons déjà ce qu'il faut entendre par ce second point de la doctrine primitive. Évidemment, c'est cet enchaînement, c'est cette dépendance d'une cause où sont tous les êtres, qui est dans l'idée du Bouddha la cause de la douleur. L'homme est dans la douleur parce qu'il est enchaîné aux passions, au désir, à la faute; toute existence est souffrance incommensurable, parce que toute existence est dans

l'homme dans le désespoir; au frontispice de la vie, le bouddhiste pourrait lire, en un sens, comme le Dante à la porte de l'enfer :

Per me si va nell'eterno dolore :
Lasciate ogni speranza voi che'ntrate.

Mais cette vérité terrible reçoit son correctif consolateur pour le bouddhiste d'une autre vérité qui est la troisième dans la théorie de Çākya. C'est le renoncement. Plus tard, et sans sortir du petit véhicule, les bouddhistes agiteront la question de savoir si l'homme peut arriver par la seule moralité à sortir définitivement du Sânsara, du cercle de la douleur, de la loi des renaissances. En attendant, le problème est résolu par la première croyance. Oui, selon la doctrine primitive des quatre vérités sublimes, l'homme peut, par un moyen purement moral, s'affranchir de la dépendance, de l'enchaînement, des passions, et par là même s'arracher aux tourments qui en sont les conséquences fatales. Ce moyen, nous venons de le nommer, c'est le renoncement. Il consiste à se défendre contre toute impression extérieure, contre toute sensation. Le renoncement est non-seulement l'instrument de la délivrance, il est en même temps la voie par laquelle on doit parvenir au but indiqué, le Nirvâna. Considérées dans leurs notions primitives, telles qu'elles sont sorties peut-être de la conception du Bouddha, les quatre vérités méritent peu, comme on le voit, à les juger même avec l'esprit du bouddhisme, le titre de sublimes que les sectateurs du grand véhicule leur ont pompeusement donné. En elles, il n'y a rien de sublime ni d'abstrait. Tout est simple dans le moyen comme dans les causes. Ajoutons, avec M. Vassilief, que fort simple aussi est le but; à la condition, bien entendu, d'envisager dans sa notion primitive l'état suprême auquel tend le bouddhisme, et de laisser de côté les acceptions nombreuses et souvent contradictoires dans lesquelles est présenté le Nirvâna, tant par les écoles schismatiques qui sont venues plus tard jeter le trouble dans la doctrine primordiale, que par les dernières sectes du grand véhicule, bien autrement fécondes encore en transformations.

En effet, l'état suprême dont la conquête ardue est l'unique objet de toute la morale et de tous les efforts du bouddhisme primitif, le Nirvâna, pris dans sa conception primitive, n'est autre chose que l'anéantissement complet. Arriver au Nirvâna, aux yeux des premiers bouddhistes, c'est sortir pour toujours du rang des existences. C'est, dans toute la sombre rigueur du mot, cesser d'être; c'est conquérir l'extinction absolue de la personnalité humaine.

Il y a une objection qui se présente en face de la définition que le bouddhisme primitif a donnée de l'éternelle récompense réservée à

ses élus, s'il nous est permis d'employer ici ce mot. Pourquoi le bouddhisme ancien honorait-il ses morts de titres pompeux, si, selon sa pensée, le néant était leur éternel partage? Avant de répondre, que l'on me permette d'indiquer par un exemple le soin avec lequel le bouddhisme, dans son enseignement public surtout, désignait en effet et proclamait la dignité suprême promise au religieux accompli, au seuil du Nirvâna. Dans une parabole où l'on veut prêcher le courage et la persévérance dans l'œuvre du salut et montrer combien la conduite « des hommes du siècle » est souvent stupide, il est dit : « Ils « emploient mille moyens et déploient un zèle prudent pour obtenir « le fruit du Bouddha; mais, comme ils éprouvent de grandes diffi- « cultés, ils se relâchent et reculent. Il vaut mieux que l'homme forme « le vœu modeste d'obtenir le fruit des Çrâvakas; il s'affranchira « promptement de la vie et de la mort, et arrivera à la dignité d'Arhat¹. »

Maintenant, voici la réponse à l'objection, qui se fortifie encore des paroles que l'on vient de lire. La contradiction entre la collation de la dignité d'Arhat faite au bouddhiste après sa mort et l'anéantissement dont l'abîme est supposé s'ouvrir devant lui, cette contradiction est moins réelle qu'apparente. Sans doute les Arhats, c'est-à-dire ceux qui ont achevé leur pénitence et sont entrés par là dans le Nirvâna, ne sont pas des êtres ayant seulement dépouillé l'enveloppe qui les empêchait d'agir et conservant leur propre substance après leur entrée dans un monde nouveau; sans doute, leur personnalité s'est évououie comme une lumière qui s'éteint, mais qu'importe au bouddhisme? Les titres d'honneur qu'il confère à ses morts, il les confère non pas en vue de leur état présent, — c'est un éternel néant, — mais en jetant ses regards sur la vie précédente, dont ils ont été assez heureux de s'affranchir, de manière à ne plus reparaître dans le cercle des renaissances et d'être à jamais délivrés de l'existence. C'est à M. Vassilief que j'emprunte cette manière de comprendre ces dignités suprêmes décernées à des êtres parvenus au non-être². L'éminent historien ne se laisse pas emporter, comme on le voit, sur les traces de M. Kœppen, par le plaisir peu sérieux de comparer les *saints* du bouddhisme aux saints du catholicisme, le culte rendu aux élus du ciel, au culte rendu aux *élus* du néant. Cette hagiologie bouddhique, dont on comprend si peu le sens, on en pourrait voir la valeur dans la bizarre notion que le bouddhisme primitif s'était faite de l'homme, notion qui exclut l'idée même de l'âme comprise comme nous la comprenons, puisque l'homme, dans cette notion, se réduit seulement aux cinq *skandas* ou attributs qui se réunissent quand a lieu sa naissance. Ce sont ces skandas que le bouddhiste aspire à détruire, à brû-

¹ Les *Avadânâs*, t. II, p. 40.

² *Der Buddhismus*, p. 101-2.

ler par la renonciation, pour échapper à la renaissance et pouvoir dire avec cet homme qui, s'il faut en croire la tradition, s'était fait religieux du temps de Çâkyâ : « Dégoûté de la forme, de la perception, de l'idée, des concepts et de la connaissance, dégoûté de tous ces attributs, de tous ces accidents qui ont la condition de périssable, je suis détaché, affranchi. L'existence est anéantie pour moi, j'ai rempli les devoirs de la vie religieuse, j'ai fait ce que j'avais à faire; je ne verrai plus une nouvelle existence après celle-ci. »

Voilà le but suprême du bouddhisme primitif ! Cette conception du Nirvâna, qui, du reste, a soulevé tout d'abord, comme on pourrait le montrer, la conscience indienne, devait subir de nombreuses variations en descendant le cours des âges. Les bouddhistes ne placeront pas toujours l'éternelle récompense dans un éternel néant. Viendront des écoles, comme nous le verrons, qui croiront, elles aussi, que tout est vide, mais en ne laissant pas d'admettre l'existence et l'éternité du principe pensant; conception qui pourra conduire le bouddhisme aux confins du dogme divin de la spiritualité de l'âme humaine et de son immortalité. De très-bonne heure même, nous voyons dans l'histoire du bouddhisme un Nirvâna mitigé qui vient remplacer ainsi le Nirvâna absolu de la première doctrine bouddhique. M. Vassilief l'indique sous le nom de : « Nirvâna avec un reste. » C'est l'état d'un Bouddha ou d'un Arhat, qui, ayant étouffé en soi toute impression extérieure, et s'étant déjà enfoncé avec ses sens dans le Nirvâna, demeure cependant quelque temps encore dans le monde, enseignant aux autres à suivre ses exemples et dévoilant à ceux qui l'écoutent les « sublimes idées de la religion bouddhique. »

Mais nous n'avons pas encore à nous occuper des différentes manières dont le bouddhisme comprend la destinée finale de l'homme¹. Nous ne parlons que du petit véhicule. C'est au Nirvâna du petit-véhicule que nous devons borner notre présente étude, en faisant remarquer en terminant quelles épaisses ténèbres cachent le visage de Dieu à cette philosophie religieuse contenue dans la théorie des quatre vérités, à cette philosophie dont l'effort suprême est de détruire tout l'homme pour l'arracher à la souffrance et le faire sortir du fatal Sârsara ! Chose singulière, et qui montre combien l'anéantissement progressif de toute activité spirituelle et physique est une doctrine profondément enracinée dans les entrailles mêmes du bouddhisme, c'est toujours le même but lugubre qu'il poursuit inflexiblement dans chacune de ses évolutions les plus marquées ! La théorie

¹ M. Foucaux, mon savant ami et maître, prépare en ce moment une étude sur le Nirvâna. Ce nouveau travail, puisé aux sources sanscrites, tibétaines et chinoises, ne saurait manquer d'éclaircir plus d'un problème important dans cette curieuse

du renoncement, dans sa conception la plus sombre, la plus destructive, ne se retrouve-t-elle pas jusque dans le Mahâyâna (le grand véhicule), quoique son effort, à lui, soit de donner à chaque être, à chaque existence, l'essor le plus illimité, la latitude la plus absolue?

De la doctrine des quatre vérités, telle que nous venons de la voir dans le petit véhicule, telle que le grand véhicule la comprendra à son tour, ressort avec une sinistre clarté la preuve qu'en définitive, malgré son double système de l'expiation et de la récompense, le bouddhisme place l'homme et l'univers entre les mains souveraines de l'inéluctable sort, si l'on peut désigner par ce nom, dit M. Vassilief, l'idée dominant la nature physique et la nature morale, l'idée des causes et de leurs effets. Le bouddhisme est donc fataliste à sa façon. L'expiation, il la prêche, mais sans avoir l'idée de l'éternelle justice. La récompense, il la vante, mais sans montrer l'éternel rémunérateur. Elle est à ses yeux comme la germination qui sort de la semence. C'est une éclosion qui se manifeste d'elle-même. C'est le produit spontané du renoncement.

On se représente aisément comment une pareille théorie finit par décolorer la vie humaine aux yeux du bouddhisme. N'empoisonne-t-elle pas les quelques grandes idées qui peuvent percer dans les principes de la philosophie de Çâkyâ? Nous avons dit précédemment¹ que la morale bouddhique avait su faire une large part aux devoirs de la famille. C'est sa gloire. Mais que deviennent ces grands devoirs sous l'écrasante idée qu'il s'est faite de l'homme enchaîné à l'aveugle tyrannie du sort? Ce qu'ils deviennent, c'est un apologue qui va nous le dire. J'emprunte encore cette citation aux *Avadanâs* traduits par M. Julien, cette mine si riche en saisissants commentaires de la doctrine bouddhique.

Un père et son fils (on suppose une famille bouddhiste) labouraient ensemble. Un serpent venimeux ayant fait mourir le fils, le père continua à labourer comme auparavant. Il ne regarda point son fils et ne pleura point.

— A qui appartient ce jeune homme? demanda un brahmane.

— C'est mon fils, répondit le laboureur.

— Puisque c'est votre fils, dit le brahmane, pourquoi ne pleurez-vous pas?

— Quand l'homme vient au monde, repartit le laboureur, il fait un premier pas vers la mort; la force de l'âge est le signal du déclin. L'homme de bien trouve sa récompense et le méchant sa punition. La douleur et les larmes ne servent de rien aux morts. Maintenant, seigneur, entrez en ville. Ma maison est située en tel endroit. Passez-y, et dites que mon fils est mort; puis prenez mon repas et apportez-le-moi.

— Quel est cet homme? se dit le brahmane. Son fils est mort, et il ne

s'en retourne pas ! Le cadavre git à terre, et son cœur reste insensible à la douleur ! Il demande froidement de la nourriture ; il n'a pas d'entrailles ; c'est une dureté sans exemple. »

Le brahmane entra en ville, se rendit dans la maison du laboureur, et vit la mère dont le fils était mort. Il lui dit alors :

« Votre fils est mort, et votre mari m'a chargé de lui apporter son repas. »
Le brahmane ajouta : « Comment ne songez-vous pas à votre fils ? »

La mère du jeune homme répondit au brahmane par cette comparaison : « Ce fils n'avait reçu qu'une existence passagère ; aussi je ne l'appelais point mon fils. Aujourd'hui il s'en est allé sans moi, et je n'ai pu le retenir. C'est comme un voyageur qui passe dans une hôtellerie. Aujourd'hui il s'en va de lui-même ; qui pourra le retenir ? Telle est la situation d'une mère et d'un fils. Que celui-ci s'en aille ou vienne, s'avance ou s'arrête, je n'ai point de pouvoir sur lui ; il a suivi sa *destinée primitive* et je ne pouvais le sauver. »

Le brahmane parla ensuite à la sœur aînée du défunt : « Votre jeune frère est mort, lui dit-il ; pourquoi ne pleurez-vous pas ? »

La sœur aînée répondit au brahmane par cette comparaison : « C'est, lui dit-elle, comme lorsqu'un charpentier est entré dans une forêt. Il coupe des arbres, les lie ensemble, et en forme un grand radeau qu'il lance au milieu de la mer ; mais aussitôt survient un vent impétueux qui chasse le radeau et en disperse les débris ; puis les flots entraînent les poutres de l'avant et de l'arrière, qui, une fois séparées, ne se rejoignent jamais. Tel a été le sort de mon jeune frère. Réunis ensemble par la *destinée*, nous sommes nés tous deux dans la même famille. Suivant que notre existence doit être longue ou courte, la vie et la mort n'ont point de temps défini ; on se réunit pour un moment, et l'on se sépare pour toujours ! Mon jeune frère a terminé sa carrière, et chacun de nous suit sa *destinée*. Je ne pouvais le protéger ni le sauver. »

Le brahmané parla ensuite à la femme du défunt : « Votre mari est mort, lui dit-il ; pourquoi ne pleurez-vous pas ? »

Cette femme lui répondit par une comparaison : « C'est, lui dit-elle, comme deux oiseaux qui volent et vont se reposer au sommet d'un grand arbre ; ils s'arrêtent et dorment ensemble. Puis, aux premières lueurs du jour, ils se lèvent et s'envolent chacun de leur côté pour chercher leur nourriture. Ils se réunissent, si la *destinée* le veut, sinon ils se séparent. Mon époux et moi, nous avons eu le sort de ces oiseaux. Quand la mort est venue le trouver, il a suivi sa *destinée primitive*, et je ne pouvais le sauver¹. »

En plaçant au-dessus de l'homme, comme sa loi suprême, l'inexorable sort, voilà ce que le bouddhisme a fait des grands sentiments de l'âme humaine ! Il a détruit dans leur source divine les regrets toujours si doux quoique remplis d'amertume ! Il a supprimé les lar-

¹ Les *Avadanâs*, t. I, p. 8.

mes aux yeux de l'épouse en deuil, aux yeux de la mère en présence du corps inanimé de son enfant. Nous savons comment il les a supprimées aussi aux yeux du père qui retrouve enfin son fils longtemps perdu. Je fais allusion à la parabole de « l'enfant égaré, » que nous aurions pu rapprocher de la parabole du laboureur sans affection, et qui se montre à nous sous une couleur d'autant plus sombre, qu'elle rappelle en plus d'un point, malgré des différences essentielles, celle de l'enfant prodigue. La parabole de l'enfant égaré est, comme on l'a dit, l'une des plus remarquables de la littérature bouddhique, mais lisez-la jusqu'au dénouement ; entendez le vieillard qui a retrouvé son fils, entendez le fils qui a enfin reconnu son père ; entendez-les tous deux parler, l'une de la grande fortune qu'il laisse, l'autre du riche héritage qu'il va recueillir : alors, je vous le demande, ne vous écrierez-vous pas avec un des maîtres de la science, qui a jugé la philosophie de la « bonne loi, » lui aussi, à la lumière de l'Évangile, ne vous écrierez-vous pas : « Étrange doctrine, que celle qui met en présence un père et un fils éloignés l'un de l'autre depuis cinquante ans, séparés par l'abîme qui s'interpose entre la misère abjecte et l'opulence, sans que leurs cœurs se fondent de joie, sans qu'une larme mouille leurs paupières¹. » Oui, étrange doctrine ! Mais quelles idées meilleures, quels sentiments plus dignes de l'humanité pourraient germer dans ce monde bouddhique où ne rayonnent ni « la face du Dieu vivant » ni la pensée de la Providence, et où tout descend, la souffrance et les joies, d'une loi fatale, d'une loi sans législateur ?

Que la parabole de la « bonne loi » pâlisse et s'efface devant la parabole de l'Évangile, rien de plus simple : c'est une conception humaine en présence d'une image divine. Mais, dans la scène de la reconnaissance, le père de l'enfant égaré s'éloignerait moins du père de l'enfant prodigue, sans cette glaciale théorie du destin qui ferme également le cœur humain aux grandes émotions de la joie et aux saints épanchements de la douleur.

Mais soyons indulgents envers ceux qui ne pleurent pas, — qui ne pleurent pas parce qu'ils ne savent pas pleurer ; qui ne pleurent pas parce que les larmes n'auraient pour eux ni motif ni objet ; qui ne pleurent pas, par la raison, hélas ! qu'ils ne connaissent pas le Dieu qui a pleuré et a béni les larmes. Le jour où les fils de Çâkya entendront sortir des lèvres de Jésus le mot divin : — Bienheureux ceux qui pleurent ! le jour où ils comprendront, dans tous ses sens mystérieux, cette sublime parole que le Dieu de l'Évangile pouvait seul apporter aux hommes, ce céleste enseignement, cette adorable doc-

¹ M. Pavie. V. *Parabole de l'Enfant égaré*, publiée par M. Foucaux, p. 21.

trine que le christianisme seul a le droit d'offrir à ceux qui sont dans les larmes; — ce jour-là, ils sauront, eux aussi, s'attendrir et pleurer. En attendant, ceux-là seulement séviront contre vous, ô Bouddhistes! qui ne savent pas au prix de quel labeur s'acquiert la Vérité!

TABLE

INTRODUCTION. — Combien il est facile d'attribuer au bouddhisme tout entier ce qui n'appartient qu'à certaines écoles. — Les trois grandes phases du bouddhisme.	5
I. La première communauté bouddhique. — Institution de la mendicité religieuse. — Destinées de l'austérité bouddhique. — Le Bouddha a-t-il laissé un corps de doctrine?	7
II. Les premières écritures du bouddhisme. — Remontent-elles à l'époque du fondateur? Opinion de M. Prinsep. — Peut-on les rattacher au premier ou au second concile? Théorie d'Eugène Burnouf. — Nouvelles vues sur la question.	16
III. Idées fondamentales de la première doctrine. — Notion primitive des quatre vérités et du Nirvâna. — Du fatalisme bouddhique. — Ce qu'il a fait des grands sentiments de l'âme humaine. — La parabole de la famille qui ne sait pas pleurer. — La parabole de l'enfant égaré.	23

DU NIRVANA BOUDDHIQUE

EN RÉPONSE A M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

Par J.-B.-F. OBRY

In-8°. — 1863.

Déjà, en 1856, M. Obry avait publié une brochure sur *le Nirvâna indien ou affranchissement de l'âme après la mort selon les brâhmanes et les bouddhistes*. Dans ce premier travail il combattait l'idée de néant absolu attribué par plusieurs indianistes et en particulier par M. Barthélemy Saint-Hilaire à la délivrance finale des Bouddhistes.

Aujourd'hui, M. Obry reprend la discussion en dirigeant principalement ses arguments contre les conclusions de la préface que M. Barthélemy Saint-Hilaire a mise en tête de la nouvelle édition de son livre : *Le Bouddha et sa religion, Paris, 1862*, préface dans laquelle, après un nouvel examen, l'auteur soutient avec plus de force que précédemment que le Bouddhisme est l'adoration du néant.

Le nouveau livre de M. Obry est fait avec le plus grand soin ; l'auteur y appelle à son aide, non-seulement les philosophes indiens, mais encore ceux de tous les temps et de tous les pays. On voit qu'il a traité son sujet avec le plus vif désir d'arriver à la connaissance de la vérité. L'argumentation de M. Obry s'appuie toujours sur des textes originaux, et ceux qui, après avoir lu attentivement son ouvrage arriveront à la fin sans partager son opinion ne pourront s'empêcher d'avouer que celle qu'il combat est loin d'être prouvée de manière à ne plus laisser aucun doute.

J'ai lu plusieurs fois avec la plus grande attention la préface de M. Barthélemy Saint-Hilaire, et, après avoir examiné avec soin les raisons qu'il a rassemblées avec beaucoup de science et de talent pour prouver que le Nirvâna des Bouddhistes n'est autre chose que le néant absolu, je dois dire que je suis arrivé à la fin de cette préface sans être convaincu.

Comment M. Barthélemy Saint-Hilaire, en nous présentant le Nirvâna-néant comme la pure doctrine du Bouddha, peut-il être parfaitement sûr de ce qu'il avance, quand c'est un fait reconnu aujourd'hui que le maître n'a laissé aucun ouvrage écrit, et que, pendant 250 ans environ, sa doctrine s'est perpétuée par la tradition orale et qu'on a commencé à l'écrire, à Ceylan seulement à la fin du siècle qui a précédé notre ère, et dans le nord de l'Inde, quelques années plus tard?

Un auteur dont on ne contestera pas l'autorité, né dans l'Inde, et auquel les livres des bouddhistes sont aussi familiers que ceux des brahmanes, a écrit récemment à propos du Nirvâna ¹ :

« Le mot Nirvâna est peut-être le plus important de
« tous dans les annales de la métaphysique indienne ;
« expliquer en détail tous les sens divers dans lesquels l'ont
« défini les différentes écoles de philosophie, bouddhiques
« ou brahmaniques, ne serait rien moins que dresser un
« sommaire de tout ce qui a été écrit par les Indiens
« sur la fin dernière de l'homme. Laissant de côté les hérétiques,
« nous trouvons que même les bouddhistes orthodoxes
« sont divisés en quatre sectes différentes pour le sens qu'ils
« attachent à ce terme. Nous avons fait de longs extraits pour
« découvrir comment on le regarde tantôt comme l'équivalent
« de la matière éternelle, *primordia cæca*, et le séjour de
« l'éternelle félicité, tantôt comme l'exemption de la transmigration,
« ou enfin comme le néant absolu. Mais ayant trou-

¹ M. Râdjendra Lâl Mittra, le savant éditeur et traducteur de plusieurs ouvrages de la *Bibliotheca indica*. — Voy. la note 7 de la page 25 de sa traduction anglaise du *Lalita-vistâra*.

« vé qu'après tout nous serions dans la même position que
« l'honnête Cicéron, quand il disait : « Quoique j'aie traduit
« le Timée de Platon, je ne l'entends pas, » nous avons tout
« supprimé et nous constaterons seulement que le mot *nirvâna*
« est invariablement employé pour indiquer la dernière ré-
« compense que tous les systèmes indiens promettent à leurs
« sectateurs, que ce soit le néant absolu, le repos éternel ou
« la jouissance des sphères supérieures. »

De son côté, un autre auteur hindou qui a fait une étude spéciale de la philosophie indienne, parle ainsi du Nirvâna, et comparant la définition d'une école brahmanique à celle que les bouddhistes donnent du même mot :

« Si comme vous le dites (les philosophes de l'école du
« Nyâya), l'âme, quand elle est délivrée, est affranchie de la
« naissance, elle doit, suivant votre théorie, être séparée
« aussi bien du corps que de l'esprit, et ne peut avoir alors
« aucun pouvoir de pensée ou d'action. L'émancipation, en
« conséquence, doit donc être un état de torpeur et d'insen-
« sibilité complète. Je ne puis comprendre quelle *félicité* il
« peut y avoir dans un état pareil, ni en quoi il peut différer
« du Nirvâna des bouddhistes.

. . . « Les bouddhistes parlent de leur *émancipation*
« précisément dans les mêmes termes que vous. Les livres
« Pâlis représentent le Nirvâna comme l'exemption de la
« vieillesse, de la décrépitude et de la mort, et comme étant
« aussi l'acquisition de la félicité. Les plus renommés des
« prêtres birmans à Ava répondirent aux missionnaires ca-
« tholiquès qui les interrogeaient : Quand une personne n'est
« plus sujette à aucune misère, telle que la pesanteur, la
« vieillesse, la maladie, la mort, on dit qu'elle a obtenu le
« *nigban*. Aucune chose, aucune place, ne peut nous donner
« une idée juste du nigban. Nous pouvons seulement dire
« qu'être délivré des quatre misères mentionnées plus haut
« et obtenir le salut, c'est le nigban ' . »

« Banèrjea, *Dialogues on the Hindu philosophy*, p. 497-498.

Pourquoi, quand il n'y a guère plus de trente ans que les études sur le bouddhisme sont commencées, s'obstiner, dès à présent, à regarder comme définitivement éclaircie et jugée la question du Nirvâna? Pourquoi vouloir aller plus loin que les docteurs bouddhistes eux-mêmes?

Après une longue et laborieuse tentative pour définir le Nirvâna, un auteur de Ceylan, à bout de comparaisons et de définitions, s'exprime ainsi : « Ce qui constitue le Nirvâna est « au delà de toute supputation ; c'est un mystère incom-
« préhensible '... »

M. Barthélemy Saint-Hilaire s'appuie sur l'opinion de E. Burnouf, et ce n'est pas nous qui contesterons l'autorité d'un pareil maître dont nous nous honorons d'avoir bien longtemps suivi les leçons ; nous dirons seulement qu'en touchant à ce point délicat de la doctrine bouddhique, E. Burnouf n'a pas exprimé son opinion de manière à faire croire qu'elle était irrévocablement fixée.

Voici un passage de *l'Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, où l'on verra que E. Burnouf, quand il parle du néant à propos du Nirvâna, a toujours la précaution d'atténuer le sens affirmatif de ses paroles. « Le mot de *vide*,
« qui paraît déjà dans les monuments que tout nous prouve
« être les plus anciens, *m'induit à penser* que Çâkyâ vit le
« bien suprême dans l'anéantissement complet du principe
« pensant... Il n'affranchit pas l'esprit comme faisaient les
« Sâmkhyas, en le détachant pour jamais de la nature, ni
« comme faisaient les brâhmanes en le replongeant au sein
« du Brahma éternel et absolu ; il anéantit les conditions de
« son existence relative en le précipitant dans le vide, c'est-
« à-dire, *selon toute apparence*, en l'anéantissant.

« Après cela, que cette doctrine ait produit le pyrrhonisme
« de la Pradjnâ et le nihilisme des autres écoles comme celle
« de Nâgardjouna, il n'y a rien là qui doive surprendre.
« *Mais ni ce pyrrhonisme ni ce nihilisme ne sont écrits en*

* Hardy, *Eastern Monachism*, p. 294, au bas.

« toutes lettres dans les *soûtras* émanés de la prédication
« de Çâkya, comme ils le sont dans la Pradjnâ pâramitâ et
« dans les autres ouvrages qui s'appuient sur ce recueil. C'est
« assez pour justifier l'opinion que j'ai avancée en commen-
« çant cette analyse; savoir, qu'il y a entre les *soûtras* con-
« sidérés comme source de la métaphysique bouddhique et
« la Pradjnâ, 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 ses derniers développements ' »

Puis, huit ans plus tard, après s'être demandé en quoi les doctrines de Çâkya, touchant les points les plus raffinés de la contemplation extatique, différaient de celles de ses devanciers, voici ce qu'écrit E. Burnouf :

« Ici encore, je ne me sens aucune disposition à sortir de
« la réserve que je me suis imposée, *bien au contraire,*
« chaque pas que je fais en avant me fait voir combien il
« me manque de documents pour donner sur ce point des
« conclusions définitives ². »

M. Barthélemy Saint-Hilaire dit, p. III de sa préface :
« Tout le monde convient que le bouddhisme est une réforme
« de la religion brahmanique. Or, qui dit réforme dit par
« cela même différence. Donc, si le Nirvâna bouddhique
« n'est, comme on le veut croire, que l'absorption de l'âme
« humaine en Dieu, dans l'esprit universel et infini, dans
« l'âme du monde, le bouddhisme n'a plus de raison d'être,
« car on ne voit plus ce qu'il venu réformer, s'il a donné de
« la destinée de l'homme après la mort la même solution
« précisément que brahmanisme en donnait avant lui....

« Les croyances bouddhiques impliquaient la ruine des
« castes; mais c'était une conséquence indirecte que le
« Bouddha n'avait ni cherchée ni prévue, et qui, pendant
« plus de mille ans, parut si peu redoutable aux brahmanes

' *Introd. à l'hist. du bouddhisme*, p. 521-522.

² *Lotus de la bonne loi*, p. 847-848.

« eux-mêmes, qu'ils la laissèrent se développer tout à l'aise
« sans tenter ni de l'arrêter, ni de la combattre. Il faut donc
« qu'il y ait une dissemblance de système entre le bouddhisme et le brahmanisme, qu'il prétendait remplacer, et
« cette dissemblance capitale, d'où sont venues toutes les
« autres, ne se trouve que dans la manière de comprendre
« et de pratiquer la voie qui mène au salut éternel. »

C'est, en effet, dans la manière de pratiquer la voie qui mène au salut éternel que se trouve la différence qui distingue les deux religions rivales, mais est-il bien sûr que ce soit dans la manière de comprendre la délivrance finale elle-même, quand nous voyons que les brahmanes et les bouddhistes ne définissent clairement nulle part la nature de l'affranchissement de l'âme humaine après la mort.

Puis, une réforme ne porte pas sur un seul point, et s'il se fût agi seulement de l'état de l'âme après la mort, c'eût été pour les brahmanes une affaire de peu d'importance, d'après ce texte de Manou :

« Nier un état futur et les récompenses et les peines après la mort, sont des crimes secondaires ¹. »

Il y a eu d'ailleurs dans l'Inde des matérialistes bien plus explicites que les bouddhistes, témoin cet aphorisme du philosophe Vrihaspati :

« Il n'y a ni ciel, ni libération finale, ni âme qui continue d'exister dans un autre monde, etc ². »

Ce qui constituait la réforme du Bouddha, c'était bien la disparition des castes que devait amener tôt ou tard l'entrée en religion d'hommes des conditions les plus basses, lesquels une fois devenus religieux, avaient droit aux respects des rois eux-mêmes; c'était le célibat des religieux qui détruisait le sacrifice aux dieux et aux mânes, sacrifice qui, suivant Manou, est obligatoire pour le fils aîné de la famille, parce qu'il est

¹ Lois de Manou, trad. de Loiseleur, l. XI, st. 66.

² Journ. of the roy. As. Soc. of Great Britain, vol. XIX, p. 299, art. de M. J. Muir.

nécessaire au salut du père et des ancêtres défunts; c'était, outre l'établissement de monastères peuplés par des milliers de religieux, l'institution de l'ordre des religieuses, qui donnait aux femmes une influence et une indépendance que la loi brahmanique leur refuse à tout âge; c'était l'obligation imposée aux religieux bouddhistes d'expliquer indistinctement la loi à tous, sans tenir compte de la caste. Et ceux qui prêchaient ainsi pouvaient être des esclaves ou des parias, les derniers des mortels. C'était la défense de tuer aucun être vivant, quand la loi de Manou permet, et même, en certains cas, prescrit le meurtre des animaux; c'était la cérémonie de la confession publique, à laquelle l'orgueil indomptable des Brahmanes ne dut jamais comprendre que l'on pût se plier; c'était le culte des reliques du Bouddha qui enlevait aux Brahmanes les offrandes des rois et de la foule, car les temples qui renfermaient ces reliques étaient tellement fréquentés, qu'il devint nécessaire de régler la valeur des offrandes¹; c'était l'abolition de toutes les pratiques minutieuses prescrites pour les purifications de chaque jour, et la suppression de toutes les austérités poussées jusqu'à la frénésie et multipliées à l'infini par les ascètes du temps du Bouddha; c'était le dédain des bouddhistes pour tout ce qui était regardé par les brahmanes comme des impuretés légales, à l'exemple de leur maître qui avait pris pour vêtement un lambeau d'étoffe trouvé dans un cimetière, sans craindre de se ravalier ainsi à la condition d'un paria².

Je termine ici l'énumération des réformes du Bouddha, qu'il serait facile de rendre bien plus longue en comparant les lois de Manou à celles du premier.

Comment des réformes aussi antipathiques à l'esprit brahmanique purent-elles se développer librement pendant plus de mille ans? C'est ce que l'histoire ne nous dit pas. Nous voyons seulement au vi^e siècle de notre ère Sangkâra, le plus

¹ *Voyages d'Hiouen thsang*, trad. par M. Saint-Julien, t. 1, p. 403.

² *Manou*, x, 52.

redoutable adversaire des bouddhistes, appeler la persécution sur eux, quand il se contente de traiter d'hérétiques, tout en les laissant fort tranquilles, les disciples de Kapila et de Kanada, et ceux de plusieurs autres écoles dont les doctrines se rapprochent, sur bien des points, de celle des bouddhistes.

Il faut donc croire que ces derniers avaient pris sur les peuples et les rois un ascendant qui menaçait de ruiner complètement l'influence des brahmanes, en faisant perdre à ceux-ci, en même temps que le crédit qu'ils avaient sur la foule et les grands, les riches présents en or et en troupeaux que la loi de Manou prescrit de leur donner. Grief impardonnable pour ces orgueilleux personnages, que les biens de la terre, on peut le croire, occupaient beaucoup plus que la définition du Nirvâna. Pour tout dire en peu de mots, c'est que la doctrine du Bouddha, au lieu de rester, comme les autres systèmes, une école de philosophie, était devenue une religion rivale de la religion brahmanique. C'est en cela, sans aucun doute, qu'il faut voir la cause de la persécution implacable qui chassa les bouddhistes de l'Inde.

M. Barthélemy Saint-Hilaire dit (préface, p. iv) : « Le Bôdhisattva répudie la foi brahmanique qui flatte bien l'homme de l'anéantir et de l'absorber en Dieu, mais qui ne l'exempte pas cependant de renaître indéfiniment à la vie. »

Je ne sais si, à l'époque où le Bouddha formula sa doctrine, le dogme de l'affranchissement définitif en Brahma n'était pas encore parfaitement fixé; ce qui est certain, c'est que la *Tchandôgya Oupanichat* du Sâma Vêda, qui doit être au moins contemporaine de l'apparition du bouddhisme, si elle ne l'a pas précédée, ne peut laisser de doute à ce sujet; car voici sa conclusion :

« Après avoir étudié le Vêda et payé au précepteur spirituel ce qui lui est dû, le chef de famille doit lire les Vêdas, élever des fils vertueux en se dévouant de toutes ses forces à l'âme universelle. Après avoir ainsi vécu aussi longtemps que sa vie se prolonge, il atteint le monde de

« *Brahma, d'où il ne revient jamais, vraiment jamais* ».

M. Barthélemy Saint-Hilaire dit (p. v) : « Il n'y a pas la moindre trace de la croyance à Dieu dans tout le bouddhisme². C'est à peine si l'on peut même dire que le Bouddha n'y croit pas. Il ignore Dieu d'une manière si complète qu'il ne cherche même pas à le nier; il ne le supprime pas; il n'en parle pas, ni pour expliquer l'origine et les existences antérieures de l'homme, ni pour expliquer sa vie présente, ni pour conjecturer sa vie future et sa délivrance définitive. Le Bouddha ne connaît Dieu d'aucune façon. »

M. Barthélemy Saint-Hilaire se trompe quand il dit que le Bouddha ne connaît Dieu d'aucune façon. Le passage suivant, du *Lankâvatâra sôûtra*, c'est-à-dire « l'Enseignement donné à Lanka ou Ceylan, » livre également estimé chez tous les peuples qui ont reçu le bouddhisme du nord de l'Inde, parle ainsi d'une définition du Nirvâna, qu'il accuse d'être erronée : « D'autres se représentent le Nirvâna comme résultant de la considération que le monde est l'œuvre d'un Dieu créateur³. »

Voici d'ailleurs, sur la question de l'existence de Dieu, un passage qui ne peut laisser aucun doute :

« Les êtres ne sont créés ni par Dieu, ni par l'esprit, ni par la matière. Si, en effet, Dieu était la cause unique, il faudrait, par le seul fait de l'existence de cette cause, que le monde eût été créé, dans sa totalité, d'une seule fois; car on ne peut admettre que la cause soit sans que l'effet existe. Mais on voit les êtres venir au monde successive-

¹ Édition de la *Bibliotheca indica*, p. 144. Quant au livre des Lois de Manou, cela ne fait non plus le moindre doute. V. livre II, st. 249. Comparez aussi la *Bhagavadgîtâ*, XIII, 23; XIV, 2.

² Il faut excepter cependant la secte relativement moderne, il est vrai, des *aïcvarikas* (déistes) du Népal. (F.)

³ *Introd. à l'hist. du bouddhisme*, par E. Burnouf, p. 516 et 517. Qu'on lise tout le passage auquel est empruntée cette phrase, et l'on verra, s'il est facile, après la lecture d'un *pareil galimatias philosophique* (comme le qua-

« ment, les uns d'une matrice, les autres d'un bourgeon ; de
« là on doit conclure qu'il y a une succession de causes, et
« que Dieu n'est pas la cause unique. Mais, objecte-t-on,
« cette variété de causes est l'effet de la volonté de Dieu, qui
« a dit : Que tel être naisse maintenant, de manière que tel
« autre naisse ensuite. C'est ainsi que s'explique la succession
« des êtres et qu'il est prouvé que Dieu en est la cause. A
« cela on répond, qu'admettre plusieurs actes de volonté en
« Dieu, c'est admettre plusieurs causes ; et que c'est dé-
« truire la première thèse, celle qu'il n'y a qu'une seule
« cause. Il y a plus : cette pluralité de causes ne peut avoir
« été produite qu'en une fois, puisque Dieu, source des ac-
« tes distincts de volonté qui ont produit cette variété de
« causes, est unique et indivisible. Ici encore reparaît l'ob-
« jection faite tout à l'heure, savoir qu'il faudrait admettre
« que le monde a été créé en une fois. Mais les fils de Çâ-
« kya tiennent pour cette maxime, que la révolution du
« monde n'a pas de commencement ¹. »

Ce qui précède semble une exposition de l'école des Svâ-
bhâvikas, qui n'admettent rien d'immatériel, et qui croient
que le monde est le produit des seules forces de la nature.
Est-ce bien là la vraie doctrine du Bouddha ? Ce qui est sûr,
c'est que cette école, qui passe pour une des plus anciennes
du bouddhisme, insiste sur le pouvoir inhérent à la matière
de tout produire sans l'intervention d'un dieu créateur ².

Les Svâbhâvikas se divisent en deux écoles : « Les uns ad-
« mettant que les âmes qui ont atteint le Nirvritti (délivrance
« finale) y conservent le sentiment de leur personnalité et ont
« conscience du repos dont elles jouissent éternellement ; les
« autres croyant que l'homme délivré de la pravritti et par-
« venu à l'état de nirvritti tombe dans le vide absolu, c'est-
« à-dire est anéanti pour jamais. »

¹ *Introd. à l'hist. du bouddh.* — Extrait de l'*Abhidharma Kôca*.

² *Ibid.*, p. 441.

³ *Ibid.*, *ibid.*

Voilà donc, de l'aveu d'Eug. Burnouf, une école qui n'admet pas le Nirvâna-néant, et c'est une des plus anciennes du bouddhisme du nord. L'idée qu'elle se forme du Nirvâna est certainement mieux d'accord avec les principes généraux des Svâbhâvikas que celle de l'autre école. Si, en effet, la matière est éternelle et susceptible d'intelligence, elle ne peut rentrer dans le vide, et l'intelligence doit persister, à moins qu'on ne la regarde comme le produit de certain arrangement de parties matérielles. Mais alors en se heurtera toujours contre la difficulté d'expliquer comment, sous la forme de cerveau ou toute autre que l'on voudra, la matière pense, et cesse de penser ou, tout au moins, de manifester sa pensée sous une autre forme. C'est peut-être un raisonnement de ce genre qui a séparé en deux écoles les philosophes Svâbhâvikas.

M. Barthélemy Saint-Hilaire dit (p. vi de sa préface) :

« L'absorption en Dieu, et surtout dans le dieu du brahmanisme, est l'anéantissement de la personnalité, c'est-à-dire le vrai néant de l'âme individuelle ; et je ne vois pas ce que l'on gagne à imposer cette forme nouvelle au Nirvâna bouddhique. »

Ici, l'on pourrait retourner la question, et demander ce que l'on gagne à accuser le bouddhisme de prêcher l'athéisme et l'adoration du néant, quand on convient que la doctrine brahmanique arrive tout juste au même résultat.

En comparant les doctrines des deux religions rivales, et en remontant à la limite suprême de l'existence, que trouvons-nous ?

Chez les brahmanes, c'est : 1° Brahma absolu, essence du monde, en-dehors des phénomènes de la création, dans lequel a lieu l'absorption ou délivrance finale ; 2° Brahmâ qui se manifeste dans la création, poussé par l'énergie de Brahma¹.

Voici maintenant ce que disent les Svâbhâvikas, qui appartiennent à l'une des plus anciennes écoles du bouddhisme :

¹ En sanscrit, le Brahma absolu est neutre, et le Brahmâ mêlé à la création est masculin.

« 1° Le vide est l'état élémentaire de tous les êtres, l'univer-
« sel milieu et mode de l'entité première, dans un état d'abs-
« traction de toute forme spécifique; et il est digne de re-
« marque que parmi ces premiers principes, est admise l'*in-*
« *telligence*. On affirme donc que le vide est la fin nécessaire
« ou la partie éternelle du système de la nature, quoique sé-
« paré de la conscience de soi-même ou personnalité, etc. ¹ »

« 2° Quand le monde, plongé dans le vide, sort de nou-
veau de cet état d'abstraction, les êtres qui ne sont pas arri-
vés au Nirvâna complet reparaisent dans l'univers, tandis
que les autres demeurent dans le vide, dans l'absolu ². »

M. Hodgson tire donc avec raison de ce qui précède la
conclusion que voici : « Les tentatives des Svâbhâvikas pour
déifier la nature sont une triste confusion de la cause et de
l'effet. Mais à un sérieux point de vue religieux, je cherche en
vain où est la supériorité du panthéisme non matérialiste des
brahmanes sur le panthéisme matérialiste des bouddhistes ³. »

M. Barthélemy Saint-Hilaire dit (p. vi de sa préface) :

« Les souâtras à la main, je soutiens que le Bouddha n'ad-
« met pas plus l'âme de l'homme qu'il n'admet Dieu. Je ne
« crois pas qu'il soit possible de citer un seul texte où la dis-
« tinction la plus vulgaire de l'âme et du corps soit établie
« ou même soupçonnée.... L'âme a transmigré dans un
« autre corps, c'est vrai, mais elle n'est pas plus distincte de
« ce corps nouveau qu'elle ne l'était de l'ancien, etc. »

A ceci, M. Obry répond (p. 46) :

« J'avoue qu'en dépit de tous mes efforts, je ne parviens
« pas à comprendre comment une âme qui a transmigré d'un
« corps dans un autre, ne serait pas plus distincte du nou-
« veau qu'elle l'aurait été de l'ancien. De deux choses l'une :
« ou l'âme n'est qu'une modification, une qualité, une fa-

¹ Nous avons vu qu'il y a une école qui croit à la persistance de la person-
nalité. — Hodgson, *Illustrations of the liter. and relig. of the buddhists*,
p. 408, en note.

² *Ibid.*, p. 406.

³ *Id.*, *id.*

« culté du corps humain, ou bien elle constitue une substance
« spéciale, distincte et séparée. Au premier cas, elle naît et
« meurt avec chacun des corps qui l'acquièrent ou qui la
« perdent. On ne peut pas dire alors qu'elle *transmigre*. Au
« second cas, elle existe indépendamment d'eux et sans eux,
« puisqu'elle passe de l'un à l'autre, comme on quitte un
« vieux vêtement pour en prendre un neuf... »

M. Obry a complètement raison ici. Quelque rapide, en effet, que soit le passage de l'âme d'un corps dans un autre, il faut nécessairement qu'il y ait un instant où elle n'est ni dans l'un ni dans l'autre. Que devient le principe pensant dans cet intervalle où il se trouve forcément séparé de la matière ?

Quand M. Barthélemy Saint-Hilaire dit qu'il est impossible de citer dans un sôtra un seul texte où l'âme soit clairement distinguée du corps, il oublie les pages 506 à 511 de l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, où Eug. Burnouf, notre guide à tous, établit nettement, à l'aide des sôtras, l'existence du principe pensant dégagé de la matière. Je citerai seulement le passage suivant qui suffira pour prouver ce que j'avance.

« Les conditions n'ont pas nature propre d'âme ou de moi,
« le moi n'est pas en elles ; la personne n'est pas une condi-
« tion. Or, la personne, c'est celui qui, dans la proposition :
« J'ai, dans un temps passé, revêtu une forme, dit JE ou
« MOI. Ce je ou moi, c'est la personne ; le moi, ce n'est ni les
« attributs, ni les sièges des qualités sensibles, ni les élé-
« ments. » C'est-à-dire, en d'autres termes (ajoute E. Bur-
« nouf), le moi n'est pas le corps de l'individu, qui est com-
« posé des attributs intellectuels, des sens et des éléments.
« Or, cette théorie repose sur des textes que je considère
« comme respectables, notamment sur un passage de l'*Ava-
« dâna çataka*, etc. ' »

« Toute forme quelconque, qu'elle soit passée, future ou

* Lieu cité p. 508-509.

« présente, qu'elle soit intérieure ou extérieure, qu'elle soit
« grossière ou subtile, qu'elle soit mauvaise ou bonne, qu'elle
« soit éloignée ou rapprochée, toute forme, dis-je, doit être
« envisagée telle qu'elle est réellement, à l'aide de la parfaite
« sagesse qui doit nous faire dire : Ceci n'est pas à moi, ceci
« n'est pas moi, *ceci n'est pas mon âme même* ¹. »

J'emprunte encore à l'ouvrage de l'illustre maître que je viens de citer le passage suivant, qui trouve naturellement sa place ici :

« D'où vient cette multitude d'âmes individuelles que les
« brahmanes disaient sorties du sein de Brahma, et que les
« Sâmkhyas croyaient distinctes et éternelles ? Çâkyâ ne le
« dit pas, autant du moins que j'ai pu le reconnaître ; et je
« suppose qu'il admettait, avec les Sâmkhyas, qu'elles exis-
« taient de toute éternité ². Car, il ne faut pas l'oublier,
« Çâkyâ n'a pu se séparer complètement du monde au mi-
« lieu duquel il vivait ; et la société brahmanique, au sein
« de laquelle il prit naissance, dut laisser sur son esprit
« l'empreinte profonde de ses enseignements. On en recon-
« naît notamment la trace dans la théorie tout à fait ortho-
« doxe de la transmigration. Si donc sa doctrine nous paraît
« incomplète, si elle laisse pour nous dans l'ombre bien des
« problèmes, de la solution desquels elle ne semble pas
« s'être occupée, c'est que ces problèmes ne faisaient pas
« question pour lui, c'est qu'il ne contestait pas l'explication
« qu'on en avait donnée jusqu'alors ³. »

A l'assertion de M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui soutient que les sôtras ne distinguent nulle part l'âme du corps, je puis opposer aussi la grande collection tibétaine appelée *Kandjour*, qui contient un grand nombre de traités

¹ *Avadâna çataka*, cité par E. Burnouf, *ibid.*, p. 509-510.

² C'est en effet ce que lui fait dire le Sôtra nommé *Sage et fou* : « Depuis un temps sans commencement, tu n'as pu, en parcourant le cercle de la transmigration, amasser des bonnes œuvres suffisantes..... etc. » V. le *Mahâbhâraka*, onze épisodes traduits par Ph.-Ed. Foucaux, p. 246.

³ *Intr. à l'hist. du bouddh.*, p. 524.

(soûtras) sur l'âme attribués indistinctement à Çākya Mouni¹.

Je ne dois pas oublier ici l'école Madhyâmika « qui tient le milieu, » dont le chef fut Nâgârdjouna, qui vivait quatre cents ans après le Bouddha. Avant lui les philosophes indiens étaient partagés en deux opinions extrêmes, les uns enseignant la durée sans fin de l'âme, les autres son annihilation totale. Il choisit un terme moyen, d'où le nom de cette école philosophique².

Si, comme le veut M. Barthélemy Saint-Hilaire, les bouddhistes ne font pas de distinction entre l'âme et le corps, qu'entendent-ils alors par ces divisions du monde de la forme et du monde sans forme qu'on dirait empruntées aux Oupanichats, où l'on trouve : « Ce qui est au delà du nom et de la forme, c'est Brahma; il est immortel, c'est l'âme universelle³. »

Le Vêda avait dit, en parlant de l'esprit qui existait avant toutes choses : « Il n'y avait alors ni être ni non-être;..... mais *Lui* respirait sans souffle; excepté Lui rien n'existait⁴...... »

Puis les védantistes ont défini Brahma de la manière suivante :

« Seul il est esprit; essentiellement existant, intelligence et joie; sans qualités, sans action, sans conscience de ce qu'on désigne par *Moi, Toi, Il*; il ne conçoit ni personne ni chose, et n'est conçu par qui que ce soit; il n'est ni parviscient ni omniscient⁵...... »

¹ *Asiat. Researches*, t. XX. — V. entre autres, p. 433, le premier soûtra du VI^e volume que Csoma de Koros analyse ainsi : « Discussion entre Çākya et divers Bôdhisattvas sur l'état de Bouddha, ses attributs, sa demeure et l'âme en général; — distinction entre le corps et l'âme raisonnable, et les moyens d'arriver à l'émancipation finale, etc. » — V. aussi, p. 454, l. 5 : « Discussion sur l'âme, à la demande de Nairâtma (celui qui nie l'existence de l'âme), » et p. 472, n^o 4; p. 487, l. 40.

² *Ibid.*, p. 400.

³ *Tchandôgya-Oupanichat*, édit. de la *Bibliotheca indica*, trad. angl., p. 443.

⁴ Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 33.

⁵ *A rational refutation of the Hindu philosophical systems*, p. 477. Calcutta, 1862. — Compar. *Bhagavadgîtâ*, XII, 12, et *Manou*, I, 41, etc.

Qu'on rapproche maintenant de ce qui précède la définition de la quatrième sphère du monde sans forme des bouddhistes : « séjour où il n'y a ni idée ni absence d'idée, » et l'on conviendra que tout cela sort évidemment de la même source.

Que les bouddhistes aient confondu ce Brahma, qui n'est ni existant ni non existant, avec ce qu'ils appellent le vide, et qu'ils aient supprimé ce dieu qui, sous cette forme, n'est guère facile à comprendre, il n'y a là rien de bien surprenant, quand le mot dont ils se servent pour exprimer l'intervalle qui se trouve entre la destruction momentanée de l'univers et sa rénovation est précisément le même qu'emploient les brahmanes. Ainsi, dans le *Mahâbhârata*, lorsque, pendant la dissolution des mondes, le dieu suprême endormi sur les eaux se réveille par l'effet de sa propre énergie, il s'aperçoit que le monde est vide (*çôunya*)¹.

Les brahmanes avaient donc tort de reprocher aux bouddhistes d'être des *çônyavâdins*, « des gens qui soutiennent que tout est vide. »

Voici maintenant un extrait de la note que H.-H. Wilson met à ce passage : « Toutes les choses existantes se résolvent
« alors dans une masse de matière élémentaire, suivant les
« uns; dans l'esprit universel, suivant les autres. Dans les
« deux cas, la dissolution n'est que temporaire, car la ma-
« tière primitive ou l'esprit primitif sont également indes-
« tructibles, et renouvellent la création aussitôt qu'ils sont
« remis en mouvement². »

On voit que les idées des brahmanes sur la dissolution et la rénovation des mondes sont les mêmes que celles des bouddhistes.

Toute la question du Nirvâna semble donc dépendre de la manière d'interpréter le mot *çôunya* « le vide. »

M. Hodgson, dont les lumineux mémoires sur le boud-

¹ *Selections from the Mahâbhârata*. London, 1842, p. 92, st. 41. — *Mahâbhârata*, éd. de Calcutta, t. I, p. 773, st. 15847.

² *Select*, p. 94, n. 4.

dhisme ont été si justement appréciés par E. Burnouf¹, donne plusieurs fois la définition de ce mot important. Nous allons lui emprunter trois passages consacrés à l'explication du vide, comme l'entendent les bouddhistes.

« La doctrine de la *çouñyatâ* (vacuité) est le coin le plus
« obscur du labyrinthe de la métaphysique. Il y a dix-huit
« espèces de vide². Je le comprends comme l'espace en gé-
« néral regardé par quelques-uns de nos philosophes comme
« plein, par d'autres comme vide. Dans le sens transcen-
« dental des bouddhistes, il signifie non-seulement l'universel
« *ubi*, mais encore le *modus existendi* de toutes choses dans
« l'état de repos et d'abstraction en dehors des phénomènes
« de l'être. Les bouddhistes ont éternisé la matière ou la
« nature dans cet état. L'énergie de la nature existe toujours,
« mais ne s'exerce pas toujours; et quand elle ne s'exerce
« pas, elle est considérée comme vide de toutes les qualités
« périssables. La plupart des bouddhistes croient, pour dif-
« férentes raisons, comme les védântins, que tous les phéno-
« mènes sont purement illusoires. Les phénomènes de ces
« derniers sont de pures énergies de Dieu; ceux des pre-
« miers sont de pures énergies de la nature déifiée et sub-
« stituée à Dieu³. »

« Dans le monde sujet au changement, toutes les choses
« et tous les êtres, qui sont également périssables, faux
« comme un rêve, trompeurs comme un mirage procèdent,
« selon les uns, de *svabhâva* (la nature), selon les autres de
« Dieu (*Içvara*). On dit, à cause de cela, que la nature et
« Dieu ne sont qu'une seule et même chose, différant seule-
« ment par le nom. A la dissolution générale de toutes choses,
« les quatre éléments seront absorbés en *çouñyâkâr-akaça*
« (l'espace pur) dans cet ordre : La terre dans l'eau, l'eau

¹ *Intr. à l'hist. du bouddh.*, p. 442.

² Il faut donc que ce soit autre chose que le néant, qui est unique dans sa négation.

³ Hodgson, *Illustrations of the literature and religion of the buddhists*, p. 420.

« dans le feu, le feu dans l'air, l'air dans l'*âkâça* (éther) et
« l'*âkâça* dans la *çôûnyatâ* (vacuité), et la *çôûnyatâ* en
« *tathatâ* (litt. : qualité d'être ainsi), et *tathatâ* en *boud-*
« *dha*, et *bouddha* en *bhâvana* (ce qui existe) et *bhâvana* en
« *svabhâva* (la nature) ¹.

« Quant à ce qui regarde la destinée de l'ame, je ne puis
« trouver de différence essentielle entre l'opinion des sages
« du bouddhisme et celle des sages du brahmanisme. Tous
« acceptent la métempsycose et l'absorption. Mais l'absorp-
« tion en quoi ? En Brahma, disent les brahmanes ; en Çôû-
« nyatâ (la vacuité), en Svabhâva (la nature absolue et aussi
« sa force expansive), en Pradjnâ (la science suprême), en Adi-
« Bouddha (Bouddha primordial), disent les diverses sectes
« bouddhistes. Et je dois ajouter que, par leur Çôûnyatâ dou-
« teuse, je n'entends pas, en général, l'*annihilation*, le
« *néant*, mais plutôt cette atténuation extrême et presque in-
« finie, qu'ils attribuent aux pouvoirs matériels des forces à
« l'état de *nirvritti*, ou abstraction de toutes les formes pal-
« pables qui composent le monde sensible ou *pravritti*. En
« montrant la liaison de la *çôûnyatâ* (vacuité) avec l'*âkâça*
« (l'éther), et par son intermédiaire avec les éléments les
« plus palpables dans l'évolution et la révolution de la pra-
« vritti, on peut voir clairement que Çôûnyatâ est le milieu
« (*ubi*) et le mode de l'entité première, dans le dernier et le
« plus élevé des états d'abstraction en dehors des modifica-
« tions particulières, telles que celles dont nos sens et notre
« entendement ont connaissance ². »

M. Barthélemy Saint-Hilaire convient (p. ix de sa préface)
que le langage des sôûtras est fort obscur ; « mais, ajoute-t-il,
« il y aurait lieu d'être surpris qu'il fût plus clair. C'est l'idée
« elle-même du néant qui est remplie de ténèbres, et par

¹ Hodgson, *Illustrations of the literature and religion of the buddhists*,
p. 406, nos 3 et 4.

² *Ibid.*, p. 38. — Il est à remarquer que Wilson, dans son Diction-

« suite, les expressions destinées à le rendre n'ont qu'une
« leur insaisissable et sinistre, etc. »

J'admets d'autant plus volontiers la justesse de cette dernière phrase, qu'il est difficile de mieux dire en parlant du néant. Cependant, si les bouddhistes ont accepté la dénomination de *nastikas*, « gens du néant, » que leur donnaient les brahmanes, pourquoi tous les peuples convertis hors de l'Inde n'ont-ils pas franchement adopté cette explication, et ont-ils traduit le mot nirvâna par une phrase qui signifie simplement : « le dépassement de la douleur » ? Les nouveaux convertis ont le courage de leur croyance et proclament volontiers ce qui est l'objet de leur culte. Pourquoi, dans l'Inde, les bouddhistes se sont-ils obstinés à conserver le mot douteux de nirvâna, emprunté à leurs adversaires, et pourquoi, dans les traductions, ont-ils expliqué ce mot par une espèce de commentaire qui ne précise rien ?

E. Burnouf croit ¹ que c'était pour ne pas heurter les sectes qui, à l'époque du troisième concile, c'est-à-dire quatre cents ans après la mort du Bouddha et deux siècles avant notre ère, étaient déjà au nombre de dix-huit. Il en faudrait conclure alors que ces sectes n'étaient pas d'accord entre elles sur le sens du mot *nirvâna*. Et comme il est impossible, dans l'état de nos connaissances, de savoir au juste quelle était celle qui avait la tradition la plus directe de l'enseignement de Çakya-Mouni, nous en sommes réduits à dire que la définition du nirvâna était une question d'école.

Malgré le vague que laissent dans l'esprit la plupart des comparaisons à l'aide desquelles on a essayé d'expliquer la nature de la délivrance finale, il s'en trouve plusieurs qui ne peuvent guère laisser de doute contre l'interprétation de néant. M. Obry en a cité une (p. 92) qui paraît assez concluante ; j'y joindrai les deux suivantes, empruntées aussi au *Parinirvâna sôûtra*.

« La délivrance complète est en possession d'une essence

¹ *Introd. à l'hist. du bouddh.*, p. 24.

« solide, comme par exemple le bois de Khadira, de Sandal
« et d'Agarou, qui, par nature sont solides ; la délivrance
« complète est semblable à eux, par nature solide et du-
« rable¹.

« Autre chose encore : La délivrance complète ne doit pas
« être appelée chose légère². Ainsi, par exemple, le bambou
« et le calame étant vides au dedans, sont des choses légères.
« Telle n'est pas la délivrance complète, c'est pourquoi il faut
« savoir que la qualité de délivrance complète³, c'est le Ta-
« thagata. »

M. Barthélemy Saint-Hilaire dit (p. ix de sa préface) : « Je
« ne nie pas d'ailleurs que l'on ne puisse alléguer bien des
« exemples où des personnages bouddhistes, entrés dans le
« *Nirvâna* n'en ressortent pleins de vie ;... mais cet argument,
« s'il avait quelque portée, en aurait beaucoup trop. Le Nir-
« vâna ne serait pas plus alors l'absorption en Dieu que l'a-
« néantissement. A quoi bon être absorbé en Dieu, et être
« délivré sous cette forme, si l'on en est encore à rentrer
« dans l'existence pour prendre part à ses épreuves et à ses
« douleurs ? »

On peut répondre ici que les Bouddhas et les Bôdhisattvas
qui sortent du Nirvâna pour reparaître dans ce monde n'y
viennent pas pour y rester et pour être de nouveau soumis aux
épreuves et aux douleurs de l'existence. Ils viennent seulement
rendre témoignage aux Bouddhas terrestres ou expliquer aux
fidèles le sens de la Loi, quand la lecture des Soûtras les

¹ Nous n'avons pas, malheureusement, le texte sanscrit du *Parinirvâna-
soûtra* ; mais, à l'aide des vocabulaires que nous possédons, nous pouvons,
sans risquer de nous tromper beaucoup, regarder *sôravat* comme l'expres-
sion originale traduite par « en possession d'une essence. Quant aux mots
solide et *durable*, ils représentent probablement, le premier *ghana* ou *dhira*,
et le second *sthdvara*.

² *Parinirvâna soûtra*, dans la version tibétaine du *Kandjour* de la Bi-
blioth. impér., f° 121^a. — Trois mots sanscrits peuvent répondre ici au
mot tibétain *gsob* ; ce sont : *rikta*, *toutchha* et *asâra*, qui tous trois signi-
fient : *vide*, *sans essence*.

³ Le mot sanscrit représenté par l'expression *qualité de délivrance com-
plète*, doit être *nirvânatvam*.

embarrasse, après quoi ils rentrent dans le Nirvâna¹. J'ajouterai que cette manière de comprendre le Nirvâna est aussi celle des Lamas de ce temps-ci, suivant MM. Schlagintweit frères, qui ont visité récemment le Tibet occidental (1854-1857).

« Une fois arrivé à la perfection, un homme n'est jamais, « sous l'empire d'aucune circonstance, sujet de nouveau à la « métempsychose, quoique, en même temps, s'il désire se rendre « utile aux créatures animées, il ait la liberté de reprendre la « forme humaine toutes les fois qu'il lui plaît, sans être obligé « de la conserver ou de souffrir d'aucun de ses désavan- « tages². »

M. Barthélemy Saint-Hilaire dit, page XIII de sa préface :
« Le témoignage d'adversaires implacables peut passer « pour suspect ;... mais le propre aveu des bouddhistes con- « firme les accusations dont ils étaient poursuivis ; ils se « sont si peu défendus de croire au néant, que leur livre le « plus fameux et le plus complet de métaphysique n'est « qu'une longue théorie du nihilisme. On voit que je veux « parler de la *Pradjnâ pâramitâ*. Rédigée longtemps avant « le premier siècle de notre ère, la *Pradjnâ paramitâ* (Per- « fection de la sagesse ou sagesse transcendante) est cer- « tainement l'expression la plus haute de la philosophie « bouddhique. »

Je pourrais, ici, renvoyer simplement au passage cité de l'Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien³, où l'on voit que E. Burnouf considère le *Pradjnâ pâramitâ* comme le produit d'une philosophie qui a atteint ses derniers développements, mais comme ce savant indianiste exprime par deux fois son opinion sur ce sujet, je donne ici le second passage qui s'y rapporte :

« Je ne puis croire qu'un tel livre (*le Langkavatâra*),

¹ *Lotus de la bonne loi*, p. 155, 165, 255, 257 et s.

² *Buddhism in Tibet*, by Emil Schlagintweit, in-8° ; Leipzig, 1863, p. 400.

³ Ci-dessus, p. 4.

« pas plus que les diverses rédactions de la Pradjnâ, nous
« donne la doctrine répandue plusieurs siècles avant notre
« ère par le Solitaire de la race de Çákya. Il n'y a pas de
« traces de ces théories radicalement négatives dans les
« premiers Souâtras, ou, pour le dire plus exactement, ces
« théories n'y sont qu'en germe, et ce germe n'y est pas
« beaucoup plus développé qu'il ne l'est dans les écoles
« brahmaniques, etc. ' »

M. Barthélemy Saint-Hilaire dit, préface, p. xxiii :

« Le sentiment général de toutes ces populations non pas
« seulement bouddhistes, mais brahmaniques, c'est d'é-
« prouver pour la vie, avec les conditions qui lui sont faites
« ici-bas, une horreur que rien ne peut apaiser. L'idée de la
« transmigration les poursuit sans cesse comme un épouvan-
« table fantôme. Il faut, à tout prix, éloigner cette hideuse
« image; et le brahmanisme tout entier s'est appliqué à
« trouver les moyens de la délivrance avec autant de fer-
« veur qu'en a eue plus tard le Bouddha... Quand on exècre
« la vie, comment ne chercherait-on pas à s'en délivrer. »

Je conviens sans peine que le dogme de la transmigration inquiète ou effraye les coupables; les châtimens épouvantables dont parle Manou, et la description que font les bouddhistes de leurs enfers brûlants ou glacés ne sont pas faits pour adoucir l'idée de la mort. La perspective de voir son âme passer dans le corps d'un animal des plus infimes, ou enfermée dans un arbre ou une pierre pendant une longue suite d'années, n'a rien de séduisant. Mais haïr la transmigration n'est pas haïr la vie. Cela est si vrai qu'au moment où le jeune prince, qui plus tard sera le Bouddha, veut quitter le palais de son père pour s'en aller dans la solitude, voici quel est le dialogue du roi et de son fils : « Que faut-il pour
« te faire changer? Dis-moi les dons que tu désires, je te
« donnerai tout. Ce palais, ces serviteurs, ce royaume,
« prends tout! »

* *Introd. à l'hist. du bouddh.*, p. 320.

Le Bôdhisattva répondit d'une voix douce :

« Seigneur, je désire quatre dons : Que la vieillesse ne s'empare jamais de moi ; que je reste toujours en possession de la jeunesse ; que la maladie ne m'attaque pas ; que *ma vie soit illimitée* et qu'il n'y ait pas de transmigration¹. »

Ce que hait le jeune homme, ce n'est donc pas la vie, puisqu'il la voudrait illimitée si la jeunesse était éternelle et si la souffrance ne venait jamais l'attrister.

Si l'on veut maintenant une preuve de l'estime de Çâkyamouni pour la vie, même telle qu'elle est avec la transmigration, la voici dans la réponse qu'il fit, quand il était devenu Bouddha, à un prince qui l'interrogeait ainsi :

« Seigneur, voici deux de vos disciples égaux en pureté, en sagesse et dans l'observance des préceptes ; mais l'un donne aux autres une part de la nourriture qu'il mange, et l'autre n'en donne pas. S'ils renaissent tous les deux dans le monde des dieux, quelle sera la différence de leurs positions ? Le Bouddha dit : La différence sera de quatre espèces. Le disciple charitable aura une *vie plus longue* et bien plus de splendeur, de beauté et d'honneurs.

« Le prince demanda encore : Et s'ils naissent dans le monde des hommes ? Le Bouddha répondit : Il en sera de même². »

Si la vie est si détestée des bouddhistes, pourquoi la respectent-ils à ce point qu'ils poussent la précaution, afin de ne nuire à aucun être vivant, jusqu'à filtrer soigneusement l'eau qu'ils vont boire, afin de ne pas avaler d'animalcules ? Qu'a donc de si précieux à leurs yeux la vie infime de ces petits êtres, et que peuvent-ils perdre à renaître dans une autre condition ?

Voyons maintenant si dans la société brahmanique la vie est considérée comme un fardeau insupportable.

Si nous ouvrons les Vêdas, nous y trouvons à chaque page

¹ *Lalita vistara*, ch. xv.

² Spence Hardy, *Eastern Monachism*, p. 293.

des prières pour demander aux dieux de protéger les hommes et leur donner des récoltes abondantes et une *longue vie*.

La Tchandôgya Oupanichat assure à ceux qui comprennent ses mystères, « une lignée héroïque, les plaisirs du ciel et une
« *vie de 600 ans*, avec le choix de tous les plaisirs qu'ils désireront, que ce soit de la nourriture, des breuvages, des parfums, de la musique, ou l'affection d'un fils, d'un frère ou d'une épouse. La notion de la délivrance de la vie et de la naissance n'avait nullement atteint la vigueur de l'âge dans les Oupanichats nommés *Brihadaranyaka* et *Tchandôgya*¹, car pendant qu'on y rencontre à chaque instant l'idée de jouissances sensuelles comme récompense de la science, l'idée de l'affranchissement de la transmigration ne s'y trouve que rarement². »

J'ajouterai à ces réflexions de M. Banerjea que, bien plus tard, quand l'idée de la délivrance de la vie et de la naissance est arrivée à ses derniers développements, le *Mahabhârata* n'en contient pas moins des passages tels que celui-ci :

« Ce n'est ni par mille sacrifices ni par des jeûnes continuels, mais en donnant la sécurité à tous les êtres, que l'homme peut obtenir le fruit de ses œuvres, car il n'y a certainement chez les êtres rien de plus *cher que soi-même*. *Ce qui est redouté de tous les êtres, c'est la mort*. Aussi la charité doit-elle être pratiquée envers tous les êtres par le sage³. »

A la citation précédente, qu'on croirait sortie de la bouche de Çakya-Mouni lui-même, il faut joindre deux autres magnifiques passages du *Mahâbhârata*⁴, consacrés à l'éloge de la nourriture, c'est-à-dire ce qui perpétue la vie, et qui sont le développement de l'idée qui domine dans les Vêdas. On y trouve un récit détaillé de tous les avantages accordés à celui qui donne de la nourriture, lesquels comprennent à peu près

¹ Banerjea, ouvrage cité, p. 31h. — *Tchandôgya Oup.*, trad., p. 434.

² *Ibid.*, p. 320.

³ *Mahâbhârata*, édit. de Calcutta, t. III, p. 342, st. 189.

⁴ Édition de Calcutta, t. IV, p. 441, st. 3204-3251, et p. 494, st. 5541-

tout ce qu'on peut concevoir de bonheur dans ce monde ou dans l'autre¹.

Quand la nourriture est l'objet de pareilles louanges, il est permis de croire que la vie qui, sans elle, ne tarderait pas à s'éteindre, est bien aussi pour quelque chose dans l'enthousiasme des poètes,

La légende de Yayâti, qui se trouve dans le même poème², ne semble guère d'accord non plus avec la haine de la vie que M. Barthélemy Saint-Hilaire prête à tous les Indiens sans exception. Voici cette légende un peu abrégée :

« Le roi Yayâti, après avoir longtemps protégé les peuples par la justice, arriva à la vieillesse qui détruit la forme. Vaincu par la vieillesse, il dit à ses fils : Je désire, en possession d'une nouvelle jeunesse, m'amuser avec de jeunes femmes ; prêtez-moi votre secours. L'aîné lui répondit : Que pouvons-nous faire pour toi avec notre jeunesse ? Yayâti lui dit : Prends ma vieillesse, et moi, avec ta jeunesse, je jouirai de tous les objets des sens. Mais ni l'aîné de ses cinq fils ni les trois qui venaient ensuite, ne consentirent à prendre sa vieillesse en échange de leur jeunesse. Le plus jeune seul voulut bien se charger de ses années et régner à sa place. Par la force de ses austérités, le roi fit alors passer sa vieillesse à son fils. Au bout de mille ans, non encore abattu, Yayâti, qui avait goûté de tous les plaisirs avec ses femmes et n'était pas rassasié, fit cette réflexion : Le désir ne s'apaise pas par la satisfaction des désirs, il s'augmente, au contraire, comme le feu sacré

5562. — Voyez, dans la nouvelle édition du Dict. sanscrit de H -H. Wilson, par M. Theod. Goldstücker, p. 433 et suiv., l'explication des mots *anna*, *annada*, *annabrahman* et *annamayakôça*, qui nous apprend que la nourriture est considérée, dans les Oupanichats, comme identique à Brahma ou l'âme suprême, sous sa forme la plus grossière.

¹ Comp., p. 23, les avantages promis par le Bouddha, à celui qui donne de la nourriture.

² Édit. de Calcutta, t. I, p. 444, st. 3460 et suiv. On trouvera une très-bonne version de cette légende dans le 1er volume de la traduction française

« par le beurre clarifié qu'on y jette. La terre remplie de
« pierres précieuses, l'or, les troupeaux, les femmes, tout cela
« n'est pas assez pour un seul ! Que cette pensée le mène
« donc à l'absence de tout désir. S'il ne fait jamais de mal à
« aucun être, en pensée, en parole, en action, il obtient alors
« l'être absolu (Brahme). S'il ne craint rien, si l'on ne craint
« rien de lui, s'il n'a ni désir ni haine, il obtient alors l'être
« absolu.

« Ayant ainsi reconnu la vanité des désirs, Yayâti reprit sa
« vieillesse à son fils. Puis il se livra à des austérités qui le
« conduisirent au ciel. »

Voilà donc un roi qui, parvenu à un âge très-avancé, au lieu d'être dégoûté de la vie, trouve très-bon d'emprunter à l'un de ses fils une nouvelle jeunesse pour recommencer à jouir des plaisirs qu'on goûte en ce monde ; il lui faut mille ans de jouissances de toute espèce pour s'apercevoir de la vanité des désirs.

Je ferai remarquer aussi, qu'à part le nom de Brahma, qui se trouve dans le texte, les dernières réflexions du roi sur la vanité des désirs sont à peu près identiques à celles que prononce le Bouddha quand il quitte le palais du roi son père pour s'en aller dans la solitude.

Essayons maintenant de résumer en peu de mots la discussion qui précède. On a vu ~~précédemment~~ (p. 10) que les Svabhâvikas, qui appartiennent à l'une des sectes les plus anciennes du bouddhisme du nord, ne s'accordent pas sur la définition du Nirvâna, les unes y voyant le néant, les autres un état de calme où la personnalité n'est pas détruite. Cette dernière opinion est celle des Lamas d'aujourd'hui, et comme le bouddhisme lamaïque domine en Chine, si l'on en juge par le nombre de monastères tibétains qui existent à Pékin¹ et

¹ Il y a à Pékin une douzaine de monastères où l'on emploie exclusivement la langue tibétaine pour le service du culte bouddhique. Un seul a obtenu le privilège d'employer la langue mongole. V. *la Description de Pékin* par Hyacinthe Bitchourin, trad. du russe par Ferry de Pigny; Saint-Pétersbourg, 1829.

le reste de l'empire, voilà déjà au Népal, au Tibet, en Chine et en Mongolie des millions de personnes qui échappent au culte du néant.

Il n'est guère possible d'avoir la preuve incontestable que la vraie doctrine du Bouddha soit l'annihilation complète, puisque les livres que nous possédons n'ont été écrits pour la première fois, que 250 ans, après la mort de Çâkya-Mouni, puis remaniés par trois conciles successifs.

On peut dire aussi, avec M. Obry, qu'il semble peu probable que le Bouddha ait converti la foule en lui disant : Nous sommes exposés en ce monde à toutes sortes de maux ; eh bien ! imposez-vous par surcroît, des privations de toute espèce, et le néant sera votre récompense !

Ce qui peut nous faire douter du nihilisme attribué au fondateur du bouddhisme, c'est qu'il s'en défend lui-même, suivant le Parinirvana Soutra¹ : « Ce qui n'est absolument rien « est pareil à la délivrance des Tîrthikas et des Nirgranthas² ; « mais la délivrance complète ne ressemble pas à celle-là. »

Enfin, par quelle étrange contradiction le Bouddha, qui s'appelle lui-même Svayambhou³ (existant par soi-même), quand il est arrivé à la perfection suprême, et quand tous les êtres le saluent comme le dieu des dieux, ne trouve-t-il rien de mieux, au milieu de sa gloire, que de se précipiter dans le néant, en ne laissant à ceux qu'il prétend sauver qu'une doctrine qui leur donne les moyens de s'y précipiter avec lui ?

Il y a trente ans, environ, que les études sur le bouddhisme ont commencé à s'appuyer sur des textes originaux. Vouloir dès à présent résoudre sans appel les questions les plus graves que soulèvent ces études, n'est-ce point s'exposer à voir plus d'une assertion, qu'on croyait inattaquable, démentie par des documents qu'on n'avait pas encore à sa disposition ?

¹ Version tibétaine de ce livre dans le *Kandjour*, qui appartient à la Biblioth. impér., f^o 424, a.

² Philosophes de l'Inde ancienne.

³ *Lalita vistara*, éd. de la *Bibliotheca indica*, p. 438, l. 4.

Les livres sanscrits du Népal ont été étudiés par Eugène Burnouf et par M. Hodgson ; les livres Palis de Ceylan ont été pour Turnour et pour MM. Gogerley et Spence Hardy le sujet d'études solides, mais il reste encore d'autres sources inexplorées.

La littérature bouddhique est représentée en Chine par des ouvrages qui se comptent par milliers, et c'est à peine si l'on a traduit une douzaine de ces ouvrages. Ceux qui se trouvent au Japon ne doivent pas être moins nombreux, et, suivant M. de Siebold, ils appartiennent aux sources les plus anciennes et les plus authentiques. Quels qu'ils soient, d'ailleurs, ils forment une nouvelle série de documents qu'il faudra comparer à ceux dont nous avons pu nous servir.

Quand même, ce qui est douteux, on arriverait à démontrer que la doctrine du fondateur du bouddhisme est un nihilisme pur, il ne s'ensuivrait pas que tous les bouddhistes de ce temps-ci adoptent cette triste doctrine. Dire d'une manière absolue que les disciples de Çâkyâ adorent le néant, ce n'est pas une expression rigoureusement juste, puisque, comme on l'a vu, la définition du Nirvâna est une question d'école chez les Svabhâvikas, qui appartiennent à l'une des sectes les plus anciennes (p. 16).

On a souvent répété que le bouddhisme était une réforme du brahmanisme, et cela est vrai sur bien des points, quoique Çâkyâ-Mouni ne se soit pas présenté comme un réformateur, mais plutôt comme le successeur et le continuateur de six Bouddhas qui l'auraient précédé, dont il devait reproduire minutieusement la doctrine et suivre en tous points la trace sans pouvoir s'en écarter. C'est ce qu'indique son surnom de Tathâgata¹, qui s'applique aussi bien à lui qu'aux Bouddhas qui l'ont précédé et à celui qui doit venir.

On a comparé aussi le bouddhisme au christianisme, et l'on a trouvé entre eux des analogies qu'on s'est plu à signa-

¹ « Qui a parcouru sa carrière religieuse de la même manière que ses devanciers. »

ler à des points de vue divers. On aurait pu, tout aussi bien, signaler un grand nombre de divergences. L'une des plus marquées et dont on n'a pas parlé, c'est que le Christ ne meurt et ne retourne dans le royaume de son Père qu'après avoir laissé une œuvre achevée et après avoir assuré le salut de tous les fidèles qui se succéderont jusqu'à la fin des temps. Le Bouddha, au contraire, meurt sans avoir apporté la vraie loi de la délivrance, car, après lui, le monde, au lieu d'aller en se perfectionnant, doit retomber par degrés dans les plus profondes ténèbres et dans l'ornière du vice poussé à ses dernières limites¹. Il faudra, pour l'en tirer, qu'il vienne un nouveau Bouddha, dont Çâkya-Mouni annonce lui-même la venue et qu'il désigne par le nom de Maitreya, avouant ainsi son impuissance tout en se vantant d'être arrivé à la perfection suprême.

Maitreya, le futur Bouddha, est-il celui qui doit enfin arrêter pour toujours le cercle de la transmigration? Çâkya-Mouni ne le dit pas, mais puisqu'il a été lui-même impuissant à l'arrêter, on devine que Maitreya ne le pourra pas davantage; pas plus que ne le pourrait, vraisemblablement, le successeur de ce dernier, s'il devait en avoir un. La loi fatale de la transmigration, imposée depuis un temps sans commencement, on ne sait ni par qui, ni pourquoi, doit donc continuer éternellement à entraîner les êtres qui n'ont pas trouvé le salut au sein du Nirvâna. Nulle part, au moins dans les livres que nous connaissons, on ne voit l'annonce du jour où la nature doit rentrer dans le vide et s'y plonger pour n'en plus sortir.

¹ On lit dans le *Soutra de Maitreya* (version tibétaine du *Kandjour*, qui se trouve à la Bibl. impér., f° 469, b, 2) : « Alors le monde entier deviendra « ténébreux et pleurera... L'enseignement de la loi ayant cessé, le vice do-
« minera dans le monde. Les hommes, devenus sans honte, ne distingueront
« plus ni mère, ni sœur, ni fille. Par l'effet du vice, la vie sera abrégée et
« réduite à dix ans. Un homme de cinq ans et une femme de même âge
« feront un ménage, et dans l'espace de cinq ans naîtront des fils et des
« filles, etc. »

Die
Weltauffassung der Buddhisten.

Vortrag

gehalten

im wissenschaftlichen Verein zu Berlin

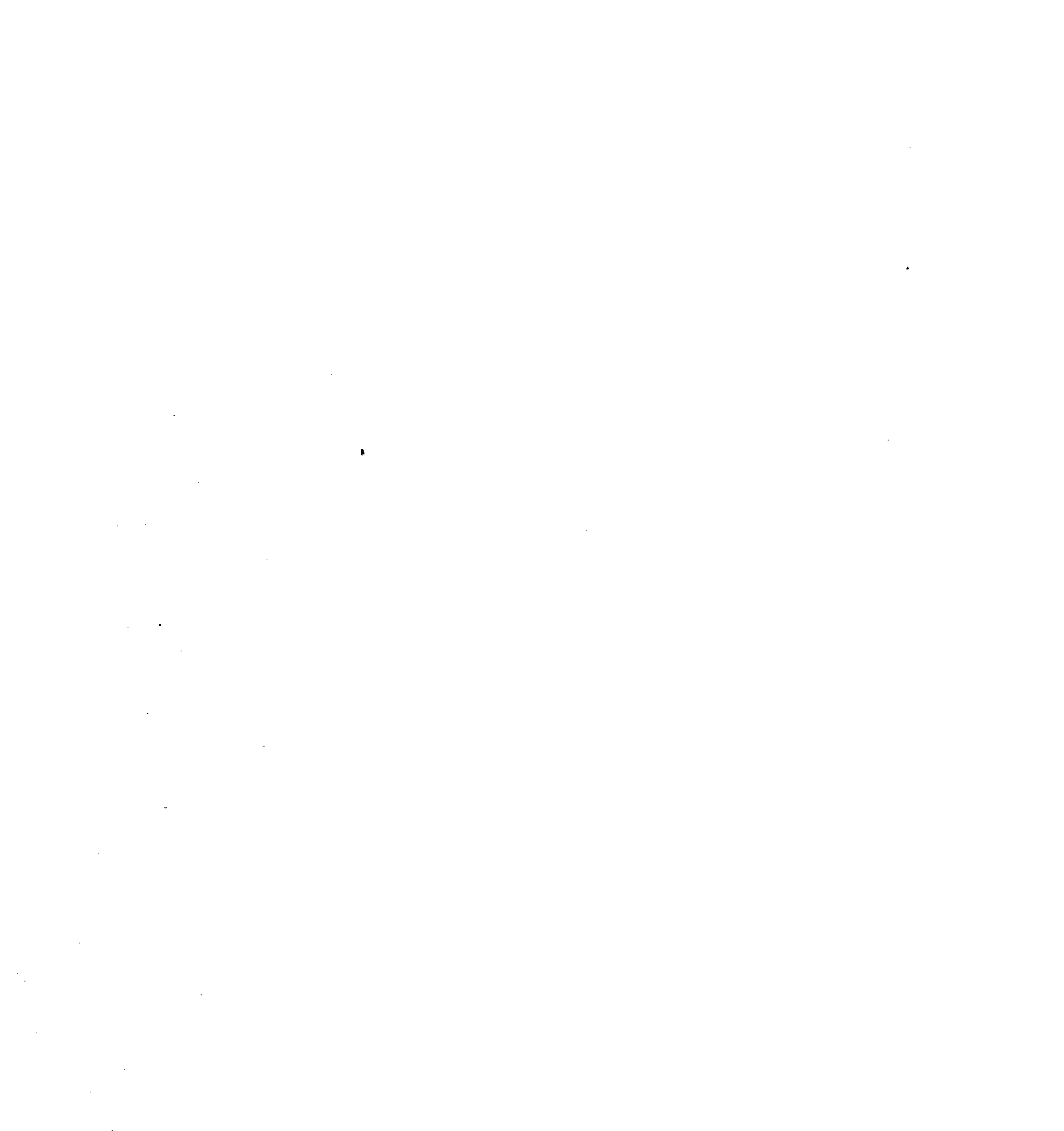
von

A. Bastian.
C

Berlin.

Verlag von Wiegandt & Hempel.

1870.



Im Fortschritt der Wissenschaften beginnt auch die Kenntniß vom Menschen ihre Klärung zu gewinnen. Die Erde ist ihren Hauptpunkten nach bekannt; Volk auf Volk, wie es durch den Fortgang der Entdeckungsreisen einem verhüllenden Dunkel entrissen wurde und in unserm Gesichtskreis emporsteigt, entfaltet vor den Augen des Forschers eine neue Phase des geistigen Wachstums, einen originellen Ideen-Reichthum, wie er aus seinem nationalen Organismus hervorgewachsen war. Die Eigenthümlichkeiten der geographisch umschriebenen Culturen spiegeln sich vor Allem in den mythologischen Schöpfungen, im Grundriß des architektonischen Stiles, der dem Aufbau des Weltsystems zu Grunde liegt. Die Vorstellungen von der Gottheit, von dem Uebersinnlichen und Unbegreiflichen, sie bilden den Reflex der Gedankenkämpfe, die die Menschenbrust im Ringen nach Klarheit durchtoben, und das Bildungsstadium eines jeden Gesellschaftskreises malt sich uns in den gigantischen Projectionen, die an seinem religiösen Horizonte einerschreiten.

Zu den Religionen, die am Weitesten über die Erde verbreitet und am Längsten auf ihr bestanden haben, gehört der Buddhismus, der in der Zahl seiner früheren und jetzigen Bekenner alle anderen übertreffen dürfte und schon deshalb Beachtung verdient. Außerdem bietet er ein besonderes Interesse durch die ihm eigenthümliche Verquickung von Religion und Philosophie, die innige Vereinerung dieser sonst getrennten Formen der Weltanschauung, so daß sich schwer entscheiden ließe, ob der Buddhismus eine Religion oder eine Philosophie zu nennen sei. Als Philosophie schließt er sich an das brahmanische Sankhya-System¹⁾ an, während seiner Religion der supernaturalistische Gottesbegriff²⁾ mangelt, da die Erleuchtung erst aus Menschennatur entspringt, wenn die Transfiguration des Sina hervortritt in dem zur Boddhi Erwachten.

Das Religiöse buddhistischen Glaubens feimt hervor aus dem Leid des Lebens, aus jener alten und allgemeinen Klage, die verlorenes Glück

beweint, die unerfüllte Hoffnung betrauert, die mit den Pulschlägen der Zeit die Vergangenheit enteilen sieht, auf der Wellen beschleunigter Fluth in der Ebbzeit des Lebens. Elegisch ist der Grundzug aller Volkspoesie, trübe Schwermuth durchhaucht ihre Dichtung, der stille Sainmer um irdisches Fehl, um das Fliehende flüchtiger Freuden, die Ueber sättigung und Leerheit zurücklassen, und zu oft nur bittere Enttäuschung. Wenn der Morgenstern eines geschichtlichen Tages am nationalen Horizonte aufsteigt, wenn die Helden zu ritterlichen Thaten erweckt, die Rüstung bekleidet im schimmernden Schmuck, wenn auf der Weltgeschichten Bühne hell es erglänzt, von der Waffen blizendem Strahl, — dann verstummt jene leise Stimme der Elegien, dann übertönt sie kriegerischer Trommetenschall und Schwertgeklirr. Großartiger und mächtiger gestalten sich bald die Schöpfungen, die die Dichtkunst mit ihren Schwestern zu Tage fördert, in wunderbaren Formen steigt der architektonische Bau empor, in denen der Geist die sphärischen Harmonien idealistisch zu verklären sucht, lautes Geräusch durchschallt die hohen Hallen, geschäftiger Hammerschlag und reges Wechselwort der Rede, wenn betriebsam und einig der Handel reiche Waaren aufhäuft, wenn die Arbeit dem Gebrauche übergiebt, was sie erfunden und verbessert.

Die Literatur schwillt an, sie umfaßt jeden Gegenstand auf Erden und im Himmel: aber sie kennt nicht länger das wonnevolle Weh der Wehmuth, das dem Volke einst sein Eins und Alles war, das vergessen werden mußte, als die jugendlichen Ideale zerkannen, als vor ernsteren Beschäftigungen die Wünsche der Kindheit zurücktraten. Dennoch klingt die Klage, wenn auch dem Zeitgeist fremd geworden, in der einzelnen Menschenbrust fort. Nach wie vor durchströmt sie unnenbare Sehnsucht, wenn sich in stillen Stunden der Blick in das Vorbeigegangene versenkt, wenn die düstige umflorten Fluren der Erinnerung im thränenfeuchten Auge schwimmen, das Schattenland abgesehener Freunde und Freundesgrüße, das der untergehenden Sonne Strahlen vergolden, das bald in des Vergessens dunkler Unnachtung ersterben wird. Dieses Leid, das ächt menschliche und in der Menschennatur begründete, zu lindern, war die Aufgabe der Religionen, sie brachten, aus Theopneustien geschöpft, die Tröstung gläubigen Hoffens und verwiesen das Auge, das schmerzvoll am Vergangenen haften blieb, auf eine schönere Zukunft.

Jede Religion indessen trägt das Gepräge ihrer Zeit, und die elegische

Färbung ist rasch verwischt, wo im nationalen Kampfe die Wogen branden, wo sich im steten Wechsel der Scenerien das Drama thatkräftiger Geschichtsvölker abspielt.

Rein und ungemischt dagegen tritt die altersgraue, und immer neue Menschenklage bei den Religionen im Osten unserer Hemisphäre hervor, vor Allem bei dem schon genannten Buddhismus, dessen Lehrer daher die ihnen eigenthümlichen Wege einschlugen, — Irrwege für den uns gewohnten Gedankengang —, mit denen es einige Mühe macht vertraut zu werden. Ein weiteres Eingehen hierauf ist bei dieser Gelegenheit weder nöthig noch möglich. Weßhalb jedoch gerade der Buddhismus diesen ursprünglichen Grundcharakter treuer bewahrt hat, erklärt sich aus der historischen Stagnation, die für die Dauer der letzten zwei Jahrtausende in den weiten Ländermassen Ost-Asiens ein gleichförmiges Niveau der Geistesbildung erhielt, während Europa innerhalb desselben Zeitraums durch eine Reihe wildester Sturmfluthen zerrissen und durchwühlt, seinen Boden für die reichen Ernten vorbereitete, die heutzutage daraus die Speicher der Wissenschaft füllen. Als mit den macedonischen Feldzügen Vorder-Indien in den Geschichtszyklus des Westens hineingezogen wurde, waren die Tage des Buddhismus auf der Halbinsel gezählt, und jetzt ist jede Spur dieses Glaubens³⁾ dort verlöscht. Immer aber fanden seine Apostel, nach den Gestaden des großen Oceans zurückweichend, neue Länder, die sich ihren Predigten erschlossen, und vom sibirischen Norden bis zu den Inseln des Archipelagus, von den Gestaden des schwarzen Meeres bis zu den Küsten des Sonnenaufgangs⁴⁾ giebt es kaum ein Areal im asiatischen Continente, das nicht zu der einen oder andern Zeit den Worten Buddha's gelauscht hat.

An die Spitze seiner Lehren stellt der Buddhismus die vier Grundwahrheiten (Sazza lae pa oder Aryani satyani⁵⁾), die von dem Schmerze, als der Menschennatur erb- und eigenthümlich, ausgehend, sich in Betrachtungen fortsetzen, wie und woher dieser Schmerz entstanden, wodurch er zu mildern oder vielleicht gänzlich aufzuheben sei. Die Entstehung des Schmerzes wird als unausbleibliche Folge aus der Natur menschlicher Constitution abgeleitet. Ohne Schutz, mit ihren empfindungsfähigen Organen bloßgelegt innerhalb einer feindlichen Umgebung, die von allen Seiten auf sie eindringt⁶⁾, bleibt sie beständigen Reizerregungen ausgesetzt, die, wenn auch mitunter vorübergehendes Wohlgefühl erweckend, schließlich

stets in Schmerzempfindung verlaufen und nachträglich desto härtere Schläge versetzen. Die buddhistische Psychologie entwickelt weitläufig, wie Alles in der Außenwelt Vorhande auf das ihm im menschlichen Organismus Gleichartige einwirken müsse, wie dadurch ein Haften der Sinne, des Auges, Ohres u. s. w. an die Objecte der Beobachtung entstehe, wie sie sich gezwungen fänden, den fremden Körper in ihre Organe hinüberzuziehen, und dort dann den störenden Reiz desselben durch mühsame Denkarbeit unschädlich zu machen hätten, bis er schließlich im Geiste assimiliert sei. Die Aufgabe wiederholt sich aber unzählige Male an jedem Tage; jede Pulsation, die die Blutwelle durch den Körper treibt, jede Stoffumwandlung im Ernährungsproceß, jede Gedankenregung vermehrt den leidensvollen Zustand, treibt den Stachel eines tiefer und tiefer wühlenden Reizes hinein, häuft Schmerz auf Schmerz. Da es nun unmöglich scheint, die gesammte Außenwelt in sich zu absorbiren und sie dadurch unschädlich zu machen, so bleibt dem Buddhisten nach seinem System nur der Weg, sich gegen dieselbe abzustumpfen, die reizfähigen Fühlfäden, mit welchen die Sinnesorgane an ihrer Umgebung kleben, zu ertöden, so daß die Angriffe derselben wirkungslos an ihnen abgleiten. Zu dieser Negation gegen die Wirklichkeit halten sie sich entschuldigt, ja berechtigt, da diese ganze Sinnwelt in aller Buntheit ihrer Formen nur ein Lug- und Trug-Gewebe sei, ein nichtig täuschender Schein, die magische Illusion des Schöpfergottes Mara, der im siebenten, im höchsten der Rāma-Himmel thronet und die Erdenkinder zu blenden sucht, um sie mit den Verführungen der Sinnenlust zu umstricken. Dem Buddhisten ist das irdische Dasein eine peinvolle Gefangenschaft seines aus den hehren Höhen der Dhyaniregionen, in unendlichen Abständen über den Götterhimmeln, stammenden Geistes, und sein ganzes Streben kann nur dahin gerichtet sein, diese unwürdigen Fesseln bald möglichst abzuschütteln und in seine ursprüngliche Heimath zurückzukehren, oder vielleicht in die letzte Vollendung des Nirvana. Mit Abscheu und Ekel wendet sich deshalb der Jünger Buddha's hinweg von der Welt des Wirklichen, die vielmehr nur die Rehrseite des Wirklichen bietet, die mit Kummer und Sorge erdrückt, und die selbst die wenigen Freuden, mit denen sie zu schmeicheln scheint, durch das Flüchtige derselben in Leiden verkehrt.

Dukha, Aneiza, Anatta sind die Worte, die dem Buddhisten, neben der an die Dreieinigheit gerichteten Zufluchtsformel⁶⁾, die Stelle des Gebetes

vertreten, und sie besägen: **Dukha:** Nur Schmerz und Glend! **Aneiza:** Alles flüchtig und vergänglich! **Anatta:** Nichts ist wirklich! und der mit diesen trostraubenden Sentenzen gefüllte Geist sieht in jedem Dinge nur das Prinzip der Zerstörung, das darin lauert, das Ende, dem Alles entgegengeht. Der Prunk üppiger Gastereien währt kurze Stunden, der goldgeschmückte Pallast ist aufgestellt aus brüchelndem Gestein, aus Teppichen, die zerfasern, aus Balken, die bald die Würmer nagen, die Jungfrau in der Blüthe der Schönheit, der Jüngling in schwellender Kraft, — wie bald schon schleicht er dahin als matter Greis, wie bald wird sein Gesicht als Todtenschädel bleichen. Auf den Kirchhöfen unter moderndem Gebein, am Rande der Gräber, dort sucht der fromme Buddhist die Gegenstände der Betrachtung, dort meditiert er über die Nichtigkeit des täglich von Krankheiten und Unfällen aller Art bedrohten Daseins⁹⁾, über die Gebrechlichkeit des Leiblichen, über die Mittel seiner Befreiung aus den Ketten des Kreislaufs. Es handelt sich nicht um die jetzige Existenz allein, sondern er fühlt sich als Glied in einer unübersehbaren Reihe von Verkettungen, in einen Cyklus gebannt, dessen Seelenwanderungen¹⁰⁾ er immer wieder aufs Neue zu durchlaufen hat, und den es nur dem schon Erleuchteten gelingt zu durchbrechen.

Der Grund alles dieses Sammers, dieser leidensvollen Existenzen liegt, wie die Buddhisten es ausdrücken, in der **Avidya**, in der Unwissenheit, in dem Mißverstehen der naturgemäß vorgezeichneten Gesundheitsregeln einer Seelendiätetik. Es war das erste Abweichen von der Urweisheit, das erste Fehlgehen, was alles Andere hervorgerufen hat, denn der Irrthum, die Individualisirung¹¹⁾ des Einzelwesens schuf das Bewußtsein, dieses die Körpergestalt mit den Sinnesqualitäten, und dadurch also das Hasten und Kleben an der Außenwelt, von dem es dem Geiste jetzt schwer wird, sich loszureißen. Ist die irdische Laufbahn vollbracht, ist der Körper in seine Elemente zerfallen, so bildet sich unter der zwingenden Nothwendigkeit der Vergeltung ein neuer Kerker für die Seele, die ohne weitere Unterbrechung wieder in die eine oder andere Wesensform eingeförpert wird, je nachdem das Gute oder das Böse in ihren früheren Handlungen überwog.

Um die Belohnung oder Bestrafung¹²⁾ jedesmal genau dem Verdienst anzumessen, steht dem Buddhisten eine Auswahl von Wiedergeburten zu Gebote, da er über eine große Zahl von Welten zu verfügen hat, nämlich über die Thierwelt mit allen ihren Abstufungen, über die Menschenwelt

mit den Gradationen der Standesunterschiede, über die Gespensterwelten, über 5 Dämonenwelten, über 7 Welten der Himmel sinnlicher Freuden¹³⁾, über 15 Gedankenwelten, über 4 körperlose Gedankenwelten und über 24 Höllen mit 124 Nebenhöllen. In allen diesen Gegenden kann die Transmigration statthaben.

Mit der entsetzlichen Aussicht vor sich, durch zahllose Perioden hindurch immer wieder auf's Neue in die Folterkammer irdischer Existenz¹⁴⁾ geschmiedet zu werden, liegt es dem Buddhisten nahe, da ihm ein günstiges Geschick die Menschengeburt ermöglichte, die gebotene Gelegenheit baldmöglichst zu benutzen, um dem täuschenden Land des Sinnlichen zu entsagen, um die große Schuld zu sühnen, die Schuld, geboren zu sein, *el delito major* des spanischen Dichters.

In der Herberge einer wenigstündigen Nacht fliegt das Leben rasch als halbbewußter Traum dahin, und es lohnt der Mühe nicht, sich wohnlich einzurichten in einer vergänglichen Behausung, deren temporäres Schuttdach jedoch benutzt werden mag, sich mit aller Betriebsamkeit vorzubereiten gegen das, was in der Zukunft droht.

Das erste aller Gebote im Buddhismus, der Kern der ganzen Lehre, ist das Gebot der Nächstenliebe, (der *Maitri*), das des Erbarmens und Wohlwollens¹⁵⁾ gegen alle Wesensklassen. Jede Verletzung der Mitgeschöpfe, jede Beleidigung und Beeinträchtigung ist sündhaft, denn Alle umschließt das Band gemeinsamen Schicksals im Dasein. In weichgestimmter Zuneigung¹⁶⁾ gegen Alles, was da athmet, sind die Leidenschaften niederzukämpfen, Zorn, Haß, Habsucht zu vermeiden, und daraus fließt zugleich das erste Verbot:— das der sinnlichen Lust. Seinem Prinzipie gemäß predigt der Buddhismus die Askese völliger Enthaltjamkeit. Im Kloster allein liegt das Heil, in's Kloster entfliehe, wenn die Seele gerettet werden soll, im Kloster schließe Dich ab von der irdischen Welt des Truges. Wer sie in ihrer Nichtigkeit durchschaut, der sehnt nur die Stunde der Auflö-
lösung, die endliche Befreiung, herbei, der jubelt bei dem Tode, der beweint die neue Geburt, der wird nicht Mitschuldiger sein, daß neue Geschöpfe in's Leben gerufen werden, die Qual des Daseins zu tragen. Der Buddhismus strebt hin auf Vernichtung, auf allgemeine Ertödtung jedes individuellen Seins. Dem strengen Wortlaute¹⁷⁾ nach fordert die Lehre von Jedem sich in das Mönchsgewand zu hüllen, als einsiedlerischer Mönch dem Leben

von Königreichen, in denen Jeder, vom Fürsten bis zum Bettler, in's Kloster ging, so daß der Name des Volkes und des Landes in der Geschichte verlöschte wurde. In der Praxis gestattet sich die Sache in solcher Weise, daß man die Nothwendigkeit weltlicher Arbeit für einen Theil der Bevölkerung anerkennt, die Ehe, die Familiengründung¹⁸⁾ als Indulgenz erlaubt, und daß dagegen die Klasse der deshalb um so höher verehrten Coenobiten¹⁹⁾ die Sünden des ganzen Landes tragen und durch die Kraft ihrer Tugenden zu nullificiren suchen. Immer aber wird diese Auffassungsweise, nach welcher die Entwicklung und Blüthe gesellschaftlicher Institutionen, statt der Zweck des menschlichen Strebens zu sein, nur als ein unwillig dem Drang der Verhältnisse gemachtes Zugeständniß geduldet wird, die buddhistischen Staaten zu monotonem Stillstand verdammen und jedem Fortschritt hemmend im Wege stehen. Der Buddhismus erstickt das politische²⁰⁾ Leben der Völker, die sich zu ihm bekennen, obwohl er den religiösen Bedürfnissen des Einzelnen zuzujagen pflegt, wie seine weite Verbreitung beweist.

Um den Charakter und die Geschicke eines Volkes zu lesen, haben wir auf seine Mythologie, auf das kosmologische System zu blicken, als dasjenige Produkt seiner geistigen Thätigkeit, in dem es seine heiligsten Interessen niederlegt, das es mit der vollsten Kraft seiner Eigenthümlichkeit erschafft. Einfacher und kindlicher Sinn spricht aus den Sagen und Liedern jener Insulaner, die, von dem unermessnen Horizont des Stillen Oceans umgeben, auf weit entlegenen Inselgruppen einsam zerstreut sind. Auf leichtem Canoe schiffen ihre Götter auf der blauen Meeresfläche dahin, sie sitzen mit der Angel am Wolkenrande, Inseln aus der See zu fischen, dem Menschen eine Stätte zu bereiten, sie kommen als buntgefiederte Vögel zum Opfer geflogen, Kunde zu geben dem Priester und König, auf dessen Worte die harrende Menge lauscht. In Australiens todten Wäldern schleichen scheußliche Ungethüme auf verborgenen Pfaden, den Wanderer in ihren langen Armen zu ersticken, und wenn es nächtlich in den Baumgipfeln säuselt, erspäht von dort der Böse seine Beute, auf die er vernichtend herabfallen wird. Fragenhafter noch gestalten sich die feindlichen Dämonen, die dem Neger im schwarzen Afrika aus Nicht verschlungenem Blättergewirr hervorgrinsen, groß und klein in wandelnden Formen wandeln ihm Fetische überall, auf Schritt und Tritt Nachstellungen zu bereiten. Freier fühlt sich der Indianer, der auf Amerika's freien Prai-

rien streift, ihn, dem jedes seiner Jagdthiere erliegt, dem kein Gegner zu stark ist, ihn schrecken die Götter nur wenig, die er sich indeß gerne in zauberischen Weihen zu Schutz und Trutz verbindet. In Mexico's wechselnder Scenerie lebt mannigfaltig und vielgestaltig eine phantastische Götterwelt, während auf der erhabenen Hochfläche des Incalandes, am Fuße ewiger Gletscher, die göttliche Kraft rein und klar aus unbewölkter Sonnenscheibe herniederstrahlt. Wenn in altitalienischer Vorzeit die Götter Etruriens, in das Schweigen räthselhafter Geheimnisse gehüllt, den Untergang der Säcula erwarteten, so schwinden sie bald vor jenen frischeren Lüften, die aus Hellas' Blüthezeit herüberwehend, ein reges Staatsleben erweckten, im sonnigen Abglanz ewig junger Götter auf des Olymps heiteren Höhen. Au des Nordens düstergrauem Himmel fährt dröhnend der Donnergott durch flammendes Wettergewölk, im Sturme braust Odin dahin, der Führer des wilden Heeres, aus dem weißen Gischt der schäumenden Wogenkämme erheben Rana's Töchter ihre grausen Häupter. Doch auch dort wallt froher Lebensmuth in Germanien's Söhnen, wie in Valhalla rauschen die Schilde am Gelage zehender Recken und kühnen Muthes ziehn sie hinaus, sich Beute und Ruhm zu erstrecken. Anders dagegen in jenen beglückten Gefilden des Südens, wo die Natur mit reichen Händen ihre Schätze verstreut hat; dort wo nicht die Noth des Lebens, der Widerstreit gegen feindliche Elemente, die im Menschen schlummernde Energien wachruft, den Kampf um's Dasein erzwingt, dort tritt Ueber sättigung ein und Ekel, in der ermüdeten Sinnlichkeit wendet sich der Geist dem Wirklichen ab, einem metaphysischen Jenseits zu, in dessen chimärischen Träumen er schwelgt. In ungeheuerlichen Phantastien ergeht sich die indische Dichtung; die hundertleibigen und dreiköpfigen Ungeheuer, die der feinsinnige Helene in den Tartarus verstoßt, sie bilden das Ideal des Trimurtidieners, der in knechtischer Verehrung an ihren Altären kniet. Aus dem Nabel des Lotusgeborenen Vishnu erhebt sich das Brahma, tiefsinnig, beschaulich, und als in sich verschlungenes Brahma verschlingt der Zerstörer die Welt, deren Verjünger er sein wird. In rückläufiger Kette fügt sich Glied in Glied, unanfänglich und endlos dreht sich in ziellosen Kreislängen der Wesen ewig erneuter Ring. In kolossalen Dimensionen emporstrebend, erhebt sich vor dem Geistesauge des mystisch versenkten Buddhisten die transcendente Welt der Gedanken schöpfung. In des Raumes Mitte steht ihm der Berg Meru²¹⁾, in den Farben aller Edelsteine funkelnd,

in riesiger Ausdehnung nach oben und nach unten, an seinen Abhängen tummelt sich ein buntscheckiges Heer von Kobolden, Zwergen, Trolen und Facks, Lindwürmer ringeln sich mit menschlichen Köpfen, Vogelgesichter schauen aus den Zweigen, Feen und Elfen tanzen zu den Schalmeien der Gandharvas: Phra-Inuen, auf weißem Schen reitend, hält dort seinen Hofstaat dionysischer Freuden und Scherze, in den der Eintritt Jedem offen steht, der sich nach den Mackereien des Menschenlebens einige Erholung zu gönnen wünscht. Auf dem Gipfel des Berges ragen nach den vier Punkten des Horizontes die Paläste der vier Weltenhüter hervor. Im Norden wehrt Dhánada, König der Trubten, den Zugang, im Westen Virupátsha, König der Drachen, im Süden Virúdhaka, der Gnomenfürst, im Osten Dhritarashtra, der Bardenfürst. Ihnen ist die Hut anvertraut der himmlischen Höhen, die dort beginnen, zunächst mit dem Himmel Tuschita, dem Himmel paradiesischer Genüsse, in dem Indra, der allgewaltige Götterkönig thront. Die vier Markgrafen²²⁾ an den Grenzen des göttlichen Reiches halten Wacht, in den Thoren ihres Palastes, hoch zu Ross, das Schwert gezückt, denn beständig droht der Angriff des neidischen Feindes, des hehren Lichtreiches Gegenbild im Reiche der Finsterniß. Am Fuße des Berges Meru, in seinen Klüften und Schluchten, haufen die Schwarzelten Czernobog's, die schwarzen Götter, die den Göttern des Olympus ihren Himmel mißgönnen und ein Eigenthum wieder zu erobern suchen, dessen sie beraubt worden sind. Einst weilten sie in den seeligen Gefilden, waren sie, die Asuren, die Götter der Menschen, denen der würzige Opferdampf emporstieg. Sie verpraßten in üppigen Gelagen die angehäuften Schätze ihres Tugendverdienstes, sie übten sich täglich in ritterlichen Spielen und empfingen fröhlich und gastfrei jeden Ankömmling. So fand auch der fromme Maga bei ihnen Eingang, er und seine 32 Gefährten, fromme Väter, gleich ihm im Vätergewande. Sie tafeln mit den Genossen, doch nur Wasser ist ihr Getränk, und als ihre lärmenden Wirths, vom Weine berauscht, schlafend auf dem Boden liegen, ergreifen sie die Eindringlinge und schleudern sie die Höhe des Berges hinab, in die Tiefen des Tartarus, während Maga den Hochsitz Indra's besteigt und seine Gefährten die Stühle der 33 Götter. Haß und Groll bewegt die Brust der gestürzten Titane, durch schüßliche Arglist aus ihrer Heimath vertrieben. Und wenn im Weltenfrühling der schattige Wunderbaum des Himmels seine Blüten öffnet, wenn ihr entzückender Duft

die Lüfte durchdringt, dann ergreift die Asuren ein unbezwingbares Sehnen um das verlorene Glück, dann suchen sie Fels auf Fels zu thürmen, den Himmel zu erstürmen. Doch die Weltenhüter stehen gerüstet und gewappnet, ihre Schaaren zum Kampfe bereit. Rasch tragen die vier Winde die Kunde in den Himmel, und Indra selbst zieht aus im glänzenden Waffenschmuck, an der Spitze der Suren, mit den Götterfeinden zu streiten. Wild entbrennt dann der Kampf, er wiederholt sich alljährlich mit dem Wechsel der Monsuns. Wenn die so lange ungetrübte Azurbläue des Himmels sich umdüstert, wenn unheilswangere Wolkenmassen am Horizonte heraufziehen und jene Gewitter losbrechen, wie sie nur die Tropenzone kennt, dann sieht das Volk aus den Dünsten, die die schwarzen Wälder umschweben, die Heeresmassen der Asuren herbeieilen, dann sieht es in den züngelnden Blitzen die Donnerkeile Indra's, der seine Feinde zu Boden schmettert. Dies ist der große Götterkampf in Indien, wie er sich mit jedem neuen Cyclus der Monde wiederholt. In anderen Religionen bildet seine Episode, je nach dem Siege oder der Flucht der Götter, den einleitenden Prolog oder den Abschluß der Schöpfungstragödie. Wenn die Götter unterliegen, so bricht die Götterdämmerung herein, die Welt zerfliehet in ihre Atome und eine neue Aera naht. Im buddhistischen Weltssystem bildet dieser Götterkampf ein allzu nebenächliches Zwischenspiel, als daß ihm irgend welche Bedeutung beizumessen sei, und es bleibt ohne weitere Folgen, ob Indra als Sieger hervorgehe, oder ob er, wie es oft genug geschehen, den Herrscherplatz seinem Gegner abzutreten hat. Unberührt von allen diesen Kämpfen bleibt der nächste Himmel, der der Yama oder Kampfeslosen. Weitere Himmel folgen, Himmel seligster Sinnesfreuden und Liebeszauber, in denen sich jedoch die Liebe mehr und mehr verfeinert und idealisirt. Nur durch Händedrücken vermählt man sich, durch Zulächeln allein, schließlich im Anblick. Im siebenten Himmel thront er selbst, der Herr der Schöpfung²³⁾, die Ursache alles Seins, der mächtige Liebesgott, er thront dort als Kama, als Groß, der Schöpfergott, aber auch zugleich als Mara, der Gott des Todes, denn jedes Sein trägt den Keim der Zerstörung in sich, jede Schöpfung bedingt ihre Vernichtung. Dieser siebente Himmel bildet gewöhnlich die Grenze der religiösen Conceptionen; bis zum siebenten Himmel trug Mohamed das Wunderroß Barak, dort stand der Thron Allah's, des Ewigen, dem nicht zu nahen war. Dem buddhistischen System ist dieser siebente Himmel eine verschwindende Ecke

in seinem Himmelsbau; und der sonst als allmächtigster Herr der Geschöpfe, als Verleiher und Spender himmlischer Seligkeiten verehrte und angebetete Gott des siebenten Himmels trägt dem Buddhisten vielmehr die Maske des Teufels. Ist es doch dieser Demiurgos, der die falsche Welt des Scheins in's Dasein gerufen hatte, die trügerische Welt der Sinnenlust, durch deren Reize er noch immer die Frommen zu verführen und in seinen Schlingen zu fangen sucht. Dieser Beherrscher des siebenten Himmels ist daher der erklärte Gegner Buddha's, der Widersacher jenes Heiligen, der sein Reich zu entvölkern droht, indem sein Heilsplan den Menschen zu erlösen, von den körperlichen Fesseln zu befreien sucht, ihn von der unstät verschwindenden Fata Morgana des Irdischen hinweist auf den Transcendentalismus des Ewigen und Unvergänglichen. So oft deshalb ein Buddha auf Djambudwipa, auf unserer Erde, geboren wird, erhebt der Fürst der Schöpfung. Aus allen Reichen der Natur beruft er seine Schaaren, die Dämonen der elementaren Kräfte, um durch gemeinsamen Angriff den in der Wiege schlummernden Säugling zu verderben, ein Kindlein schwach und zart, aber umstrahlt von jener Glorie künftigen Buddhathums, die jede Schädigung fern hält. Buddha's Reich ist nicht von dieser Erde, von keinem der sieben Himmel, sein Reich liegt weit über sie alle hinaus, im reinen Aether der Ideen. Weit jenseit des siebenten Himmels, des höchsten und letzten der Sinnenwelt, beginnt in unendlichen Abständen von demselben der erste und unterste Himmel der Buddhalehre, die Erste der Regionen, zu der die in der Beschaulichkeit gereiften Gedanken²⁴⁾ aufsteigen, die Welt und ihre Lust verachtend. Hier Dhyanis ungeheurer Weiten, Myriaden von Sonnensystemen umfassend, wölben sich übereinander, und in dem tiefsten derselben weilt Brahma, hier degradirt, wie Iao und Sebaoth in der Gnosis. Das ganze Weltssystem der Buddhisten ist ausgemessen und berechnet, sie kennen genau die Entfernungen der einzelnen Himmel von einander, die Größe derselben, die jedesmalige Lebensdauer der sie bewohnenden Wesen²⁵⁾. Die Maße sind maßlos überall, zu kolossalsten Summen addirt und übersteigen jede Fassungskraft. Die Entfernungen der einzelnen Welten oder Terrassenhimmel von einander würden nur in unseren astronomischen Distanzen eine ungefähre Parallele finden, und gegen die Dauer ihrer Perioden verschwinden die neuerdings von den Geologen aufgestellten, die schon in solcher Fassung mancherlei Anstoß erregten, in

fläglichkeit

Weder Millionen, Trillionen, noch Nonillionen wären genügend, das zu bezeichnen, was die Buddhisten auszudrücken suchen und annähern wollen durch Gleichnisse, bei denen der Verstand erstarrt, wenn jede Grenze in Raum und Zeit verspottende Gebilde dennoch in die Schranken dieser Kategorien gezwängt werden sollten.

Man hat diese maßlosen Zahlenungethüme²⁶⁾ absurd und sinnlos genannt. Sie sind Beides, und außerdem unschön, ermüdend, Ueberdruß und Widerwillen erweckend. Aber dennoch liegt ihnen ein Prinzip zu Grunde, das innerhalb der buddhistischen Anschauung nicht ohne Berechtigung ist. Das Unzählbare oder nicht mehr Zählbare beginnt nach den Bildungsgraden der Völker bei verschiedenen Abschnitten, und die buddhistische Phraseologie macht die verzweifeltsten Anstrengungen, auch solche Summen noch auszuzählen, die schon längst für menschliche Gedankenreihen unfaßbar sind und deshalb an der äußersten Grenze der Rechenoperationen dem Unendlichen überlassen bleiben. Statt sich damit zu bescheiden, meint das Abhidharma das Unmögliche möglich zu machen, und verlangt von sämtlichen Größen-Combinationen, so hoch sie sich auch potenzieren, daß sie noch bestimmt unterscheidbare Relationen zu einander bewahren, daß sie räumlich meßbar, zeitlich zählbar seien.

Unermüdet die Vergleichen der Verhältnißwerthe fortsetzend, gelingt es den Buddhisten, ohne die Ausdrücke des Unendlichen und Ewigen verwendet zu haben, bis an das Ende ihrer Gedankenhimmel zu kommen, die sie in 19 Terrassen, als Bedachungen der Chilio und Maha-Chilioskosmen übereinander bauen, und sie vermeiden zugleich die Schwierigkeit des Anfanges²⁷⁾, jene gefährliche Schlinge des Alpha und Omega, die gewöhnlich die philosophischen Kosmogonien in ihren Maschen erwürgt. Der Buddhist tritt kühn in die Mitte der Entwicklung hinein, wo sich aus früher Gewesenem²⁸⁾ das Seiende im Werden gestaltet, und er läßt die Wurzeln der Vergangenheit, der Zukunft und Gegenwart gleichmäßig in dem eigentlich Realen auslaufen, das nur der Meditation zugänglich, hinter den Sinnesgaukeleien steht, denen der Unverstand seine Realität beilegt. In den Klassen der athmenden Wesen, die Alle mit gleicher Nächstenliebe zu umfassen sind, hält der Buddhist die Reihenfolge progressiver Entwicklung fest, ja er schiebt dieselbe sogar bis in die anorganische Natur hinein, indem die wandernde Seele unter Umständen auch

in Steine einzugehen vermag, während sich sonst ihre Laufbahn nur zwischen Pflanze und Mensch oder in den Mittelgliedern vom Wurm bis zum Menschen bewegt. Im Gegensatz zu der modischer eingekleideten Schule der Organosophen nimmt aber der Buddhismus seinen Ausgangspunct nicht auf der untersten Stufe des Thierischen, von wo die weiteren Fragen nach dem Vorangegangenen noch immer auf Untersuchungen über den Anfang des Anfangs weiterleiten würden, sondern bildet ihm den Ursprung die im Göttlichen verklärte Menschheit, aus unzugänglichen Höhen des Jenseits herabgestiegen, die ihrer Natur nach allen ferneren Grübeleien und also den Fragen nach dem Woher verschlossen bleiben, ehe nicht jene ursprüngliche Verklärung durch die Läuterung zum Buddha wieder erworben ist.

Die Wesensreihe zwischen Menschen und Thier zeigt für den Buddhisten nicht die allmähliche Emporarbeitung eines irdischen Principes, ohne Kunde von wo, sondern die in die Materie versunkenen Attribute einer gefallenen Gottheit, die durch die erlösenden Worte des bereits Erlösten zu ihrem Urquell zurückgeführt werden soll.

Die Schöpfung ist für den Buddhisten nur die Erneuerung einer untergegangenen Welt. Die Weltzerstörungen werden durch verschiedene Agentien veranlaßt, durch Wasser, durch Feuer oder durch Wind. Sie bleiben in gewissem Sinne local, indem sie, je nach ihrem Eingriff, ein größeres oder geringeres Areal des Universums vernichten, immer aber die höheren Himmel der Beschaulichkeit, bald die des ersten Grades, bald die des zweiten oder dritten, unberührt lassen. Aus dieser Arche, die die Geretteten bewahrt hat, steigen dann ätherische Göttergestalten hernieder, um die frisch und jung aus ihren Elementen neu entstandene Erde wieder zu bevölkern.

Zu der Zeit, als noch nichts war, erzählt die Mythe, durchschwebten die Götter der Abhassara-Sphäre, des Glanzhimmels, die Leere des unendlichen Raums. Als die aus allen Richtungen zusammengewehten Atome der Grundstoffe sich auf's Neue aneinander gereiht und den Planetenstern der Erde geformt hatten, da trafen einige jener die Weite durchstreifenden Lichtgötter die soeben aus dem Nichtsein aufgetauchte Bildung, und neugierig kamen sie näher, ließen sich auf die Erde herab, um zu sehen, was dort geworden sei. Die Erde lachte damals in aller Jugendschöne des Paradieses, und die Götter wanderten staunend zwischen ihren Herrlich-

feiten dahin, am Blumenduft gelobt, durch buntgefiederte Sänger in
 tausendstimmigem Chor erquickt. Durch die mannigfaltigen Reize, die sie
 vor sich sahen, hatten sie lange dort verweilt, und schon waren sie im
 Begriff, nach ihrer himmlischen Heimath zurückzukehren, als sie eine schau-
 mige Kruste bemerkten, die unter ihren Tritten aus der Erde hervorge-
 quollen war. Dieselbe erschien so lockend und verführerisch, daß sie sich
 nicht enthalten konnten, die Finger auszustrecken, um von ihr zu kosten,
 die auf der Zunge süß und lieblich zerschmolz. Doch damit war es um
 ihre Gottheit geschehen; ploglich fühlen sie ihren Körper, der irdische Nah-
 rung genossen hat, schwer und träge werden, sie haften am Boden; sie
 vermögen nicht mehr sich im Fluge zu erheben, zu den Höhen jenes
 Himmels, aus dem sie gekommen. Die göttliche Glorie weicht von ihnen;
 der leuchtende Glanz, den ihre Leiber noch eben ausgestrahlt, bleicht und
 erlischt, stirbt hin in schwarzem Dunkel, und Finsterniß umnachtet die
 klagenden Götter, die ihre Seligkeit verscherzt haben. Der letzte Rest des
 Tugendverdienstes, das ihnen verloren geht, reicht eben noch hin; die
 beiden Lichtkörper der Sonne und des Mondes zu schaffen, die jetzt die
 Tage theilen, freilich nur ein matter Abglanz des ätherischen Lichtquells,
 in dessen Strahlen-Atmosphäre sie früher athmeten. Die so durch eigenen
 Fehltritt an die Erde gefesselten Himmelskinder häufen bald Schuld auf
 Schuld. Die Productionen des Bodens verschlechtern sich, die Nahrung
 wird gröber und roher, ihr reines und edles Gemüth wird undunstert,
 Leidenschaften erheben sich, die Sinnlichkeit gewinnt Macht, Zank,
 Streit und Krieg bricht aus, die Laster nehmen überhand, und der gott-
 liche Sproß sinkt tiefer und tiefer in den Schlamm der Materie nieder,
 durch die Wucht seiner Sünden hinabgedruckt. Krankheiten und Alter ver-
 mehren die Plagen des Lebens, der Tod tritt in die Welt, die Götter
 sterben, sie beenden ihre Laufbahn als Menschen, und die mit Sünden
 belastete Seele wird in die Banden eines neuen Körpers geschlagen, jetzt
 in die eines unvernünftigen Thieres. Qualvoller noch ist diese Existenz
 für den gemarterten Geist, dem noch eine schwache Erinnerung verbleibt
 an das reine Glück, das er verloren, das um so unerreichbarer verschwindet,
 je tiefer der Kreislauf der Metempsychose die Seele in das Thierische
 hinabführt. Auf die höheren Thiere, auf Pferd, Elefant, Affe, folgen
 Einkerkelungen in elendere Geschöpfe, bis zu den Fischen hinab, bis zu
 Wurm und Raupe, vielleicht selbst in Pflanzen, in Bäume und Kräuter,

und schließlich, wenn alle Hoffnung entweicht, wenn selbst die Höllenstrafen erfolglos bleiben, verhaucht das Seelische in todes Gestein und in den Gährungen elementarer Kräfte vertheilt sich im Anorganischen das bisher im organischen Typus zusammengefaßte Leben.

Nur indem die Seele in einem Menschenleibe weilt, kann sie aus Selbstbestimmung Buddha's Heilsworte vernehmen, und ohne diese wird sie beim Tode unerbittlich nochmals in den Strudel der Wiedergeburten hineingerissen werden, deren Menge keine Zahl auszuzählen vermag. Ernste und anhaltende Meditation²⁹⁾ dagegen verleiht dem Geiste die Schwungkraft, deren er bedarf, um den von einem eisernen Schicksal zusammengenieteten Lebensring zu durchbrechen, um einzugehen in die Pfade, die zu dauernder Ruhe leiten.

Der Gründer des Buddhismus hat keine Versuche gemacht, das Harte und Strenge seiner Lehren irgendwie zu mildern. Die Bequemlichkeitstheorien mancher Religionen, ihre Pässe und Freibriefe auf dem Todtenbette, ihre Empfehlungen an Schutzheilige, ihre zauberkräftigen Gebetsformeln, diese und ähnliche Kunststückchen theologischer Nachgiebigkeit sind dem Buddhismus in seiner ächten und unverfälichten Form völlig fremd. Er weist alle solche Aushülsen³⁰⁾ kalt und schroff zurück. Wenn er jedoch seinen Bekennern jede Hoffnung nimmt, ihnen anrath, nicht auf morsche Stützen zu vertrauen, so wahrt er sie andererseits vor grundloser Furcht. Eine Gerechtigkeit waltet, unerbittlich und unbeugsam für Alle, aber Alle auch mit gleicher Reichlichkeit lohnend. Der bösen That folgt die Strafe, der guten ihr Lohn, untrennbar, wie der Schatten, die Folgen einer Ursachwirkung bleiben nie aus nach dem Naturgesetz innerer Verkettung; vom Guten und vom Bösen seiner Handlungen hat der Mensch (nach einem beliebten Gleichnisse Gautama's) die daraus erwachsenden Früchte zu essen, ob in diesem Leben, ob in einer seiner anderen Existenzen. So liegt das Schicksal eines Jeden³¹⁾ in seiner eigenen Hand. Den Fehltritt, der begangen ist, tilgt keine Reue, kein Gnadeslehen, kein heißer Thränenstrom. Das Geschehene rollt weiter, seinem Ziele entgegen, kein Wehgeschrei wird es hemmen. Statt nutzlosen Jammers wird muthiges Handeln verlangt. Der Weg ist offen und deutlich angezeigt. Je größer die Schuld war, die der Sünder auf sich geladen, desto eifriger muß er darauf bedacht sein, Tugendverdienst zu erwerben, desto mehr muß er jede Gelegenheit nützen, mit allen Kräften an seiner Errettung zu arbeiten. Jedenfalls bleibt ihm

immer die Aussicht, in den Umläufen³²⁾ seiner Wiedergeburten allmähliche Reinigung zu erlangen und schließlich das Triumphlied der Befreiung anzustimmen, wenn er die letzten Bande der irdischen Hülle zerreißt, denn wie keine Ewigkeit überhaupt kennt der Buddhismus am Wenigsten das entsetzliche Dogma³³⁾ von einer Ewigkeit der Höllenstrafen. Er berechnet im Gegentheil die Belohnungen nach einem höheren Zinsfuß, als die Strafen, denn die Folgen³⁴⁾ des Guten entfalten sich rascher, als die des Bösen, wie Nagarjuna in seinen Gesprächen bemerkt, und bei gleicher Bilanz entscheidet die Wage für ein günstiges Urtheil.

Was nun den Stifter³⁵⁾ ihrer Religion, oder wenigstens den letzten Reformator derselben betrifft, so besitzen die Buddhisten über dessen Leben eine Menge kindlicher Legenden. Er sei von einer Jungfrau geboren, die ihn durch himmlischen Einfluß empfangen, und die auch nach der Geburt noch Jungfrau geblieben sei. Die Geburt des Säuglings wird durch Engelchöre gefeiert und der Büßer Asita begrüßt in ihm den Verheißenen, auf dessen Kommen er geharrt. Er wächst dann als Wunderkind auf, das bald seine Lehrer an Verstand übertrifft, zieht sich zur Vorbereitung in die Wüste zurück, widersteht den Versuchungen, wodurch ihn der Böse abzulenken sucht, wird in seinem 30. Jahre unter dem Bodhi-Baume transfigurirt, und wanderte dann mehrere Jahre mit einem Haufen Jünger im Lande umher, predigend und Wunder³⁶⁾ wirkend. Sein Lebensende war ein ziemlich klägliches, indem er nach Zerstörung seiner Vaterstadt heimatlos umherirrte, nur von seinem Lieblingsjünger begleitet, und als dieser für den Dürstenden Wasser³⁷⁾ suchte, den Geist aushauchte, allein und verlassen. Diese Erzählungen, an die die große Menge mitunter glaubt, weil sie sich in den Schriften des Pitagat finden, sind nicht mehr und nicht weniger werth, als die ähnlichen in andern Religionen, so daß es überflüssig ist, darauf näher einzugehen.

In mystischer Auffassungsweise erhält die Lehre vom buddhistischen Sündenfall eine eigenthümliche Erweiterung, die vielfache Beziehungen zeigt zu der auf Kroton's Weisen und Aristobulos zurückführenden Gnosis, die syrische und ephesische Lehren mit alexandrinischer Gelehrsamkeit durchflocht.

Die Lichtgötter der Dhyana-Himmel, so rein und heilig sie auch erscheinen, bleiben doch immer ein Theil der Rupa- oder Formenwelten, sie gehören noch nicht dem eigentlichen Pleroma an, der ersten Tetrade, die

aus dem Bythos emanirte, sondern nur der von der verirrten Hälfte der Sophia geschaffenen Welt des mittleren Raumes. Die Seligkeit der dortigen Wesen ist eine unaussprechlich erhabene, aber trotz der nach Aeonen zählenden Dauer eine zeitliche, und insofern der Vollkommenheit ermangelnd. Dem Genusse ungetrübter Freuden hingegeben, versäumen sie, an ihrer weiteren Erhebung zu arbeiten, und es bedarf also eines neuen Falles auf der Erde, dieser für den Augenblick erniedrigenden Einförfung in das Menschenreich, um in letzter Absorption mit dem Urquell vereinigt zu werden, in ihm zu verschwinden. So gestaltet sich bei den gnostischen Ophiten die scheinbar so widerspruchsvolle Mythe von Ophis oder dem Schlangengott, als dem Boten von Oben, der sich in das Reich des ihm damals feindlichen Schöpfergottes einschleicht, und den Menschen seines eigenen Bestens wegen am Baume der Erkenntniß verführt, der aber dann, von dem erzürnten Herrn des siebenten Himmels in den Abgrund geschleudert, sich dort, aus Haß gegen die Ursache seiner Strafe, mit Satan oder Ophiomorphos verbindet, um gemeinsam dem Menschen Nachstellungen zu bereiten. In gleicher Weise erscheinen im Buddhismus die Nagas oder Schlangen eines Agathodämon als Bewahrer der Wissensschätze in Mahayana, während zugleich die Apostel des Buddhismus überall das Gewürm der Drachenschlangen oder Nagas bekämpfen, und ihnen, wie in Krishna's Legende, den Kopf zertreten. Das All theilt sich so in dem von Manes, dem Schüler des Buddha oder Terabinthus, gepredigten System eines scythischen Satyamuni in zwei Hälften, in die schwarze und weiße, des Lichtes und der Finsterniß; der Sophia steht Sophia-Achamoth gegenüber, Adam dem Adam-Radmon, Ophiomorphos dem Ophis, und indem nun die beiden letzten ihren Bund gegen das Menschengeschlecht schließen, beginnt (bei Zoroaster) die Herrschaft Ahrimans, wobei sämtliche Menschenkinder erliegen, außer den Beni-Elchim, den Söhnen Seth's der Sabäer (oder Scheithans Bani Al Giams bei den Segnern). Aehnlich läßt die buddhistische Schöpfungsmythe von den 9 Abhassara-Sprossen sich 8 in Paaren vermählen, während der Einzige dem Anachoreten-Leben gewidmet bleibt, um in stiller Zurückgezogenheit den von der Gottheit eingesenkten Funken unbefleckt zu bewahren, bis sich einst wieder die läuternde Flamme entfacht, das Licht der Erleuchtung erstrahle. Soll nun auf's Neue das erlösende Wort erschallen, so hat Sophia-Achamoth, schlau wie die Schlange, arglistige Ränke zu schmieden, um die Geburt des

emanirten Retters in das Reich des Sdabaoth einzuschmuggeln, und in analoger Weise finden wir in brahmanischen Mythologien so oft den täuschenden Trug gepriesen, mit dem Vishnu's Incarnation seine Gegner verblendet und in der Buddha-Avatara gleisnerische Lügen predigt.

In den Antithezen³⁸⁾ dieser Systeme knüpft sich eine labyrinthisch verschlungene Räthseltette, die von fabirischen und orphischen Mystereien zu Abraxas-Diagrammen und Baphomet-Symbolen führt, mit den Tantra-Zeichen buddhistischer Geheimlehre in sonderbar gestaltete Arabesken verlaufend.

Unergründlich, wie gnostischer Bythos, tiefsinnigster Weisheit voll, erscheinen die Allegorien dem Profanen, der außerhalb des Tempels steht. Wenn aber der Wissensdurst die Thüren gesprengt, wenn er bis zum verschleierten Bilde vorgedrungen, — dann schaut es nichtig und leer, in hohle Schemen zerfließen die Fantasmagorien aus Wolfennebel gewebt und wesenloses Nichts gähnt überall. Erschreckt weicht Mancher zurück, wo solche Einöden drohen, und die Enttäuschung fürchtend, malt selbstgetäuschte Verblendung in desto grelleren Farben, um die Gefahr nicht zu sehen, und gläubig festzuhalten am Mystereium des Unverstandenen.

Doch mögen wir ungeschweht dahinfahren lassen, was nur in des Gedankens luftiger Bildung in Luft verschwinden muß. Uns ist ein neuer Morgen angebrochen, der Tag unerschöpflicher Schöpfungen, die stets verjüngt aus der Natur in Jugendfülle steigert und unseren Gedanken die ihnen bestimmte Nahrung zuführen.

Unsere heutige Weltanschauung bildet den diametralen Gegensatz zur buddhistischen³⁹⁾, die in einseitig vollendetster Consequenz die idealistische Richtung in den menschlichen Culturbestrebungen ausgebildet hat. Der Buddhismus lebt nur in seinen Ideen, im Reiche des reinen Gedankens, dem Wirklichen abgewandt, hat er sich eine abstrahirte Welt hervorgerufen, ein Universum ausgebaut, colossal und grotesk, ein Monumentenwerk mühsam beschwerlichster Kunst. Ein Hauch jedoch, und Alles stürzt zusammen, wie die Geschichte lehrt. Auch in unserm Westen hatte lange des Menschen in sich gekehrter Geist ob der Beschaulichkeit Wunder gestaunt und schöpferische Kräfte zu spüren gewähnt, den Sphärenwagen zu lenken. Kein Waagniß war ihm dann zu hoch, um seine Macht zu erproben, bis er, durch das Schicksal verunglückter Dädalusflüge gewarnt, Bescheidenheit

erlernte und seine Thätigkeit der nächsten Umgebung zuwandte, dem als Heimath angewiesenen Erdenhaus.

Jetzt erst beginnen unsere Ideen ihren realen Inhalt zu gewinnen, verkörpern sie sich auf's Neue in der großen Natur, aus deren Mutter-schoße sie entsprungen. Der vermeintliche Gegensatz zwischen Geist und Körper verschwindet in der harmonischen Einheit beider, die nicht länger die asketische Er tödtung des Einen zum Besten des Andern erlaubt. Die Wissenschaft des heutigen Tages schwimmt in vollsaftigem Leben, da der Geist auf seinem natürlichen Boden des Körperlichen wurzelt, und während die träumerischen Nationen Indiens, die mit Schrecken die Catastrophe des Weltenendes nahen sehen, hoffnungslos in den Verschlechterungsperioden der Menschheit versinken, hat sich uns ein fröhlicher Frühling erschlossen, im Lenze ein Fest der Freuden, wo die Geister erwachen, wo das Leben eine Lust. In wunderbaren Blüthen sproßt es rings empor, das an dem Busen der Natur genährte Wissen entfaltet seine Knospen auf allen Forschungszweigen, und schon breitet der Stamm seine schützenden Schatten, der in der Stille der Menschenbrust der Selbsterkenntniß Frucht zu zeitigen verspricht.

Anmerkungen.

1) Die Sāṅkhya-Lehre findet die Befreiung in der philosophischen Erkenntniß, die den Geist von der Materie scheidet, der Buddhismus in der Weisheit oder Bōdhi, die außer der Meditation die Erfüllung sittlicher Tugenden verlangt, die Selbstpeinigung der Brahmanen verwerfend und die Werkheiligkeiten durch die sechs Cardinaltugenden (Pāramitās) ersetzend. In der Lehre Buddha's, die Allen gepredigt wird, verlieren sich die Kastenunterschiede, wie in dem Wasser der vier Flüsse, die in den Ganges fallen. Die buddhistische Philosophie nimmt nur zwei Erkenntnißwege an, die sinnliche Wahrnehmung und die Folgerung (den Inductionsschluß), während die Sāṅkhya-Lehre noch das Zeugniß oder die Autorität (aus der Offenbarung) zufügt.

2) An Stelle der Gottheit in anderen Religionen steht im Buddhismus das Dharma, das allgemeine Gesetz, das Weltgesetz, physikalisches sowohl wie moralisches, und das Bewegende im Sein, die relative Ursache desselben ist Karman, als der nothwendige Ausdruck des in Ursachwirkung manifestirten Naturgesetzes. Man könnte auch Fichte's Worte verwenden (Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung hinauszugehen und vermittelst des Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen), aber die Buddhisten sind dann nicht weiter geführt worden, in dem Tode, wie Forberg, ein „totales Ende“ zu sehen, da für sie mit dem letzten Tode das wahre Sein erst beginnt, denn das Nirwana, weit entfernt, die Vernichtung an sich zu sein, bildet nur die Vernichtung des Truges und also das eigentlich Reale. Im Sterben ist Leben (sagt das Dhammapadam), wenn der aufgepuzte Fäulnißklump (der Leib) aus einander-spaltet.

Innerhalb des Daseienden, das aus dem Nichts eines unbekanntem Anfange, einem unbekanntem Ende entgegen, dem Menschenauge vorüberzieht, ist nur der Umfang einer von diesem aus gezogenen Kreislinie dem Sehen deutlich, das jenseit derselben sich von Dunkelheit umgeben findet. In diesem allein durchschaubaren Segment des Alls sind die (in Gegensätzen, deren Verbindungen und Auflösungen) zerstörenden und schaffenden Kräfte, dem Menschen nur in der einen Form allein verständlich, wie sie sich in seinem Bewußtsein manifestiren, und dort als harmonische oder disharmonische Gesamtstimmung, als

Tugend oder Laster in den Handlungen, als Gutes oder Böses in den Urtheilen zum Ausdruck kommen. Wünscht also ein logischer Zusammenhang auch das im Ersten und Letzten Waltende aufzuklären, so hat er in das dort Verhüllte die Folgerungen der aus dem eigenen Selbst verständlichen Verhältnißwerthe hineinzutragen. Durch Karman wird Alles regiert, und Karman ist das Produkt menschlicher Handlungen, der guten als erhaltenden, der bösen als zerstörenden. Hierin liegt der Mittelpunkt des ganzen Systems, das eigentliche *centrum gravitatis* dieses und des Seins überhaupt. Der Mensch trägt die für ihn subjective Welt, er schafft und er vernichtet.

Im Menschen manifestirt sich dieses Karman als die nothwendige Vergeltung, die Folge von Ursache und Wirkung, die unbedingt für das Böse die Strafe, für das Gute den Lohn herbeiführt, die das Schicksal (die *εἰραγγελία*) repräsentirt, aber nicht ein fatalistisches oder durch willkürliche Launen der Gnadenwahl gesendetes, sondern ein aus den Naturgesetzen innerer Verkettung hervorwachsendes, um der von dem Gesetz geforderten Gerechtigkeit zu genügen, die Welt ungestört in ihren Tugenden zu erhalten. Ein Bruch des Karman würde einen allgemeinen Zusammensturz herbeiführen. Durch Karman stehen deshalb alle Welten in Wechselwirkung, vermag der Büsser sich die Götter dienstbar zu machen, der fromme Beter die Seligen für seine Hülfe zu citiren, während die Bewohner der oberen Himmel wieder durch ihren Einfluß das Walten der Naturkräfte reguliren. In den Kupa-Welten äußert sich das Karman weniger aktiv, es liegt gewissermaßen dort latent, bis eine Existenzwandlung die Wesen wieder tiefer hinabführen sollte, und nur der Herr der untersten Dhyana-Terrasse muß zuweilen der Mächtigkeit der Anziehung nachgeben, wenn Buddha selbst ihn herbeiruft. Auch christliche Heilige, die Frevler- und vor allem Zweifler mit plötzlicher Blindheit, Lähmung und Krämpfen zu strafen pflegten (s. Rückert), konnten citirt werden. *Nec moratur effectus, si petitionis tantum justa proferatur oratio* (Gr. Glor. Mart.). Der Uebergang in das Nirvana findet nun aus derjenigen Existenzform statt, in der das Karman am kraftvollsten waltet, aus der Menscheneristenz, und so oft deshalb ein Buddha die Fesseln des Seins zersprengt, wird mit dem frei werdenden Karman eine Fülle lebendiger Kräfte durch den Weltraum verbreitet. In der harmonischen Vollendung des Dharma tritt dann der Buddha aus dem Scheinkörper irdischen Dokotismus in die Realität des Nirvana über und verbleibt im Parinirvana, um durch moralische Kräfte das bei der dritten Person (der Sangha) zurückgelassene Gesetz zu stützen und die Weltordnung zu erhalten, bis ein Nachfolger auf Erden sein Lehramt vertritt, worauf dann der vorangegangene Tathägata im Mahaparinirvana verschwindet, sich den Blicken und Gedanken Irdischer entziehend, in einem unter jeder Fassung unbegreifbaren Jenseits.

3) Außer den Arhata oder Jaina finden sich Brihaspati's atheistische Schulen (Lokayatas, Varhaspatya, Charvakas) als Sunyavadis mit den Saughata verknüpft und unter den Vaishnavas die Karmahinas.

4) Ni-pon (Yang-kou) oder Si-pen (Japan).

5) Die Heilswahrheiten, als der Schmerz, die Erzeugung des Schmerzes, die Vernichtung des Schmerzes und der Weg, welcher zur Vernichtung des Schmerzes führt. Die auf den alten Buddhabil dern geschriebene Glaubensformel (an deren Stelle später Om

mani padme hum trat) lautet: Die Wirkungen, wie sie aus Ursachen erscheinen, hat in diesen Ursachen Tathâgata erklärt, und ihres Verschwindens Ursache ist gleichfalls vom erhabenen Sramana dargelegt.

9) Nach Demokritus Corpusculatheorie bringen die von den Gegenständen ausströmenden Bilder in die Seele ein und regen sie auf.

7) Alles schwindet, Phantomen gleich, im Weltall dahin, und Leiden drohen dem Menschen in dem Erdenthale und in der Geister Behausung. Eitel und trugvoll ist der Leib, einer Schilfpalme gleich, ein heimlicher Feind und unversönlich, gefährlich ist es, ihm zu nahen, wie einem Gefäße mit Schlangen gefüllt. Drum zürnte dem Leib der Heilige, drum zürnet ihm Buddha, sang Nachwagscha zu einer schwermüthigen Tonart auf den Marktplätzen und an den Straßen-Ecken Puschpapura's, von einem Chor der Sänger und Sängerinnen umgeben, mit Musikbegleitung. „Wozu dies Lachen, Fröhlichkeit und Scherzen? ist Alles doch des bitteren Kummers voll! Ach, hier umhüllt von düsterer Nächte Dunkel, laß uns zum Licht nur streben hin,“ heißt es im Dhammapadam.

8) Die Dreiheit Buddha's (in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) in den Tri-Ratna (Buddha, Dharma, Sanga) überträgt sich in tibetischer Kosmogonie auf Manduschusri, Avalokitesvara und Vadschrapani oder hierarchisch auf Tsoungkaba mit den Jüngern zur Rechten und zur Linken. Wenn der Buddha in seiner letzten Existenz sich in dem jungfräulichen Leib seiner Mutter verkörpert, so kommt er aus dem Götterhimmel Tuschita; *αὐτὸς γὰρ ἐνανθρωπήσεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιήσωμεν* (Athana).

9) Es waren die drei Wahrzeichen, der Krankheit, des Alters und des Todes, die den in den Genüssen des üppigen Hoflebens erzogenen Prinzen zum Einsiedlerleben veranlaßten. Gleicher Melancholie erwähnt Herodot bei den Trausiern, Strabo bei den Nachbarn der Derbiker. Auch von den Alt-Mexicanern wird erzählt, daß sie den Neugeborenen beweinten, den Gestorbenen selig priesen.

10) Die Gati oder Wege (der Wiedergeburten) verlaufen (gute und schlimme) in Götter, Menschen, Asuras, Thiere, Prêtas, Höllengeschöpfe neben Râkshasas, Jakschas, Nâgas, Mahôrâgas, Khumbândas, Kinnaras, Gandharbas, Garudas, Piçâtschas. Das Schicksal ist das Product des Verdienstes oder Schuld. Die aufgehäuften Sündenschuld der athmenden Wesen führt die Vernichtung herbei, im vereinten Tugendverdienst liegt die Kraft der Wiederherstellung, das Karman verknüpft die Wiedergeburten.

Die dike ist immer nahe (singt Euripides), dicht folgt sie zur Seite. Wie das Karren-Rad dem Zugthier. Alles wird vom Karman (der Verknüpfung von Ursache und Wirkung) regiert.

11) Beim Erlöschen ist die Reihenfolge der Nidana eine umgekehrte. Die in der Entfernung von der Quelle des Ausflusses immer schwächer werdenden Emanationen finden ihr völliges Ende schließlich in der Materie (nach Plotin).

12) Man hat Schwierigkeiten gefunden, das Zutreffende der Vergeltung in einem anderen Leben mit dem buddhistischen Lângnen der Persönlichkeit (des Aham) in Ein-

Klang zu bringen, nach dem Gleichniß vom Wagen, dem man (im *Mikinda Prasna*) einen Bestandtheil nach dem andern, die doch jeder nicht der Wagen sind, fortnimmt und nach Entfernung aller fragt, wo ist denn nun der Wagen? Was ist er als ein Name? Obwohl indeß für den das Nirvana Betretenden die Schranken der Ichheit fallen, so können diese nie abgestreift werden von denen, die noch im Sansara der Metempsychosen umhertreiben. Als Abhassara-Sprossen waren sie mit einer besondern Individualisation in dieselbe eingetreten, und so oft sie nun auch ihre Gestalt verändern mögen, stets werden sie durch die Gestalt des Karman wieder an eine Existenzform geschmiedet, wo alle ihre Elemente in denselben Wechselwirkungen zu einander stehen, wie anfänglich, so daß die individuelle Fortdauer nicht abreißt (oder vielmehr, obwohl momentan abgerissen, sogleich wieder erneuert wird), da die Skandhas, die gleiches gesündigt und gleiches geleistet, auch gleiche Strafen und Belohnungen empfangen müssen, und zwar in gleichen Beziehungen ihrer verschiedenen Verhältnisse zu einander, also in gleicher Wesenheit. Diesem Bann entrinnt kein Irdischer, keiner der Götter, keiner der Dhyani-Beschauer, und erst wenn die harmonische Erfüllung in dem zum Buddha Geläuterten reift, wenn das Nirvana geschaut wird, zerfließt die Macht des Karman und dann ist keine Rede mehr vom Ich. Die größte der Thorheiten ist deshalb der Selbstmord, da derselbe einen Lebensfaden gewaltsam zerreißt, der mit zwingender Nothwendigkeit sogleich wieder angeknüpft wird, und zwar unter noch weit ungünstigeren und qualvolleren Verhältnissen, weil eben unzeitig und frühreif getrennt. Ausdulden und Leiden ist die Lösung. Nur wer sanftmüthig und nachgiebig unter der Wucht des ihn übermannenden Schmerzes vergeht, tritt geläutert hervor und wandelt, als fortan gegen Bedränger gefeierter Arya auf den hohen Pfaden der Nirwana-Sucher, nicht weiter aufregbar, noch zu erschüttern, wie eine zerbrochene Trompete (nach dem Gleichniß des *Dhammapadam*). Der so Geheilte mag dann den Körper verbrennen.

¹³⁾ In Nepal werden noch die Pläge der *Bodhisattwa* eingeschoben.

¹⁴⁾ Obwohl der Buddhismus in der durch das Erscheinen eines fünffachen Buddha's beglückten *Bhadra-kalpa* diejenige Epoche des Dualismus festhält, in der (während der *Utsarpini*) die Herrschaft des Guten triumphirt, so erhält sich doch der Streit der Prinzipien in dem am Kloster *Lha-brang* gefeierten Jahresfest, wo der phantastisch aufgeputzte Geisterkönig dem Groß-Lama zur Disputation entgegentritt und bei gleicher Bilanz der beiderseitigen Argumente erst durch den Zufall des Würfelwurfes überkommen wird. Der Buddhismus schuf sich dann in seinen *Dragshed* Engellegeren der *Amshaspands*, um Tschotkur und seine Trabanten im Zaume zu halten, und schließlich manifestirt sich *Adi-Buddha* (*Chogi Dangpoi sangye*) in den *Dhyani-Buddha* (*Anupadaka* oder elternlos) zuerst als zorniger *Zebaoth* (*Vajrasattva* oder *Dorjesempa*), dessen furchtbare Wandlung später seinem Diener *Elias* (oder *St. Georg*) verbleibt. Und schribet sant *Gregorius* in syne buche genant *dyalogus*, das ein heiliger einfidel sach, daß der hobest *Johannes* und *Symachus*, die er vor gedötet hette, disen *Dieterich* von *Berne* furtent in *ollam fulcani*, das is in die helle, *barhoubet* und *barfus* und die hende hunder sich gebunden, un werfent in das hellefche für. *Su nam Dieterich* von *Berne* ein schreckliches ende. (*Twinger* von *Königshofen*).

12) Besonders dem fanatischen Islam gegenüber zeichnet sich der Buddhismus durch seine Toleranz aus, durch den schon auf Piya-dasi's Säulen niedergeschriebenen Spruch, daß alle Religionen gleichmäßig zu ehren seien. Weit entfernt, für seine heiligen Schriften eine Unfehlbarkeit zu verlangen, erkennt der Buddhist bereitwillig an, daß seine Religion, so werthvoll sie ihm auch sei, vielleicht für andere Völker und Zonen weniger angemessen sein dürfte, und daß diese deshalb gut thäten, bei den ihrigen zu verbleiben. Weit entfernt, frommen und edlen Heiden die Seligkeit abzuspreehen, weil ihr Glaube nicht der rechte gewesen, haben die Buddhisten einen ihrer erhabensten Himmel, den des dritten Dhjana, ausschließlich für die Tugendhaften fremder Religionssecten reservirt. Die in die Fremde gesandten Apostel erhielten den Auftrag, wo sie Vernünftiges gelehrt fänden, dasselbe zu adoptiren und als das Wort Buddha's zu betrachten. Alles, was mit den vorhandenen Sittenvorschriften und der Lehre Buddha's übereinstimmt, muß als gesetzlich anerkannt werden (wurde auf der Synode zu Vaissali beschlossen). Als Sakyamuni auf Djambudvipa die lamaistische Lehre verkündigte, gab er zugleich den übrigen Völkern Gesetze, wie sie der Denkart eines Jeden angemessen waren (s. Bergmann), so daß für den siamesischen Buddhisten (s. Crawfurd) alle Religionen nur Spaltungen der Einen Wahren sind, wie die fünf Finger an der Hand, nach dem Gleichniß Kubilai's (s. Ruysbroek). In den buddhistischen Staaten hat man den Missionären stets willkommenen Empfang bereitet, und ihrem Streben, wenn sie sich von politischen Intriguen frei hielten, niemals Hindernisse in den Weg gelegt, während zugleich die Belehrungen klassischer Wissenschaft mit Dank entgegengenommen wurden.

Als vor einigen dreißig Jahren die französische Mission bei dem König von Siam um Erlaubniß bat, sich in seinem Lande niederlassen zu dürfen, gewährte sie ihn dieser mit größter Bereitwilligkeit. Er wünschte den Missionären den besten Erfolg und versprach ihnen, sobald sie eine Gemeinde gebildet haben sollten, dieselbe unter eine besondere Gerichtsbarkeit zu stellen. Dazu ist es beim Mangel an Convertiten nie gekommen, dagegen hat sich die europäische Civilisation dort in anderer Weise verewigt. Auf dem Grundstück, das der freisinnige König Siam's den fremden Ankömmlingen überließ, stand ein buddhistischer Tempel, der von den Anwohnern zu ihrem Gottesdienst benutzt wurde. Dem katholischen Bischof, der sich mit seinen anamitischen Christen in der Nähe niedergelassen hatte, war die Pagode ein Dorn im Auge, und er erzählt es selbst mit offenkundiger Freude, wie seine Zöglinge sich bald daran gemacht hätten, dieses Götzhaus zu entweihen und zu besudeln. Die Dorfbewohner, die dort anzubeten gewohnt waren, machten Gegenvorstellungen, man antwortete ihnen mit Spott, so daß sie ihre Klage vor den Thron brachten und um Schutz baten gegen den ihrer Religion zugefügten Hohn. Der König hörte sie gelassen an, rieth ihnen indessen als die Klügeren nachzugeben und die Bildnisse, die nur Erinnerungszeichen seien, anderswo hinzusetzen, denn in Sachen der Religion handle es sich um wichtigere Interessen, als um solche Kritteleien (mit Barbaren).

Ein Vorgänger dieses Königs fühlte sich nicht wenig überrascht durch den ex abrupto seitens Louis XIV. gemachten Vorschlag, zum Christenthum überzutreten, und drückte in dem (von La Loubère mitgetheilten) Antwortbriefe seine Verwunderung

aus, daß sein königlicher Freund sich so eifrig für eine Angelegenheit interessire, die nur Gott angehe, und die dieser gerade in dem Sinne einer Vielsachheit der Religionen unterschieden zu haben schiene. Im Laufe des Religionsgesprächs, zu dem der tibetische Regent die Missionäre (Guc und Gabet) aufgefordert hatte (um unpartheiisch ihre beiderseitigen Glaubensgründe zu prüfen), äußerte jener: Les vérités sont les mêmes, nous ne différons que dans les explications. Er gab nur zwei Differenzpunkte zu l'origine du monde et la transmigration des âmes. Die Seelenwanderung wollen die Buddhisten nicht gerne aufgeben, weil ohne sie (als Purgatorium) die Vergeltung nicht abgraduirt werden könne, und es ungerecht scheine, Ganz-, Halb- und Viertel-Gute alle mit einander nach demselben Himmel zu schicken, oder leichte Verbrecher und unverbesserliche zusammen nach einer und derselben Hölle. Ohnedem fügen sich die Transmigrationen so bequem ihrem kosmologischen Systeme ein, daß sie nur mit diesem fallen werden, ein Ereigniß, das freilich in manchen Ländern der Buddhisten in naher Aussicht zu stehen scheint, da sie über die Anordnung des Weltalls, in europäischer Astronomie belehrt, zweifelhaft werden, wo sie den Centralberg, wo die Himmel, wo die Höllen placiren sollen. Die fremde Wissenschaft spricht sich darüber nicht aus, und was die fremden Missionäre, nach den von ihnen selbst verwandten Aushilfen, an die Hand zu geben bereit sind, scheint dem logisch geschulten Denken der Buddhisten nicht geeignet, die Schwierigkeiten zu lösen. Ganz unverständlich bleibt denselben indeß bis jetzt, was mit der Schöpfung gesagt sein soll, mit dem Machen aus Materialien, die noch nicht vorhanden gewesen (in einer Substanz, deren Essentia ihre Existentia involviret), mit jenem thönernen Statuenmensch angehaucht durch einen Manitu, den sie mit einem ihrer Dämonengötter zu identificiren geneigt sind, bald mit Mara, bald mit Maha Brahma, die nun aber nirgends wieder einen Anstapelpunct finden würden, wenn wissenschaftliche Dictate die Himmelsterrassen beseitigten, in denen sie bisher zu verweilen pflegten. Diese Incongruenz zwischen fremder Wissenschaft und fremder Religion hat schon manchem buddhistischen Wahrheitsforscher schweres Kopfzerbrechen verursacht, und wird ihnen dann von Allem so dumm, als ginge ein Mühlrad im Kopfe herum, so finden sie drin ein Mystereum. „Man fragt Kinder von 6—7 Jahren: Wie viel Götter haben wir? Es antwortet, wie ein Papagei: Einen, Der Schullehrer fährt fort: Wie viel Personen sind in der Gottheit? Drei! (nach den symbolischen Büchern). Nachdem die fünf Fragen: wer hat dich geschaffen? wer hat dich erlöst? wer hat dich geheiligt? in wie viel Tagen hat Gott die Welt geschaffen? woraus ist sie gemacht? beantwortet sind, lehrt man dem Kinde die wunderbare Geburt des Welterlösers von einer reinen Jungfrau, ohne Zuthun eines Mannes, nur durch die Ueberschattung des heiligen Geistes, die Auferstehung, Höllen- und Himmelfahrt, das Verdienst Christi durch den Kreuzestod etc., den Sündenfall der ersten Eltern und der Engel, den Teufel und seine Spießgesellen, eine allgemeine Kirche, ein ewiges Leben oder eine ewige Verdammniß, die Qual im Feuerpfuhl und was sonst in dies Register gehört“ (bemerkt der Kgl. Pr. Hofgerichts-Rath D. C. Holche in Bromberg, 1793). Auf ähnliche Fragen schiebt Bonwick das Aussterben der nach ihm zu Tode catechisirten Tasmanier.

¹⁰⁾ In den extremen Auffassungen wird die Zerfleischung des eigenen Körpers zum Besten anderer selbstverständlich. Dem hungrigen Lieger giebt sich der Heilige zum

Straß, Wunden, in denen Würmer erzeugt sind, dürfen nicht mit, diese tödtenden, Arzneien behandelt werden, und Buddha's Hingabe an die Welt wird überhaupt als ein Opfer aufgefaßt, indem er in allen Wesensformen zum Besten der Menschheit erschienen und gestorben sei, sich am eclatantesten aber noch einmal in der Existenz des Vasandhara, der Vorstufe zum Buddhathum, aufgedopfert habe. Auch seine asketische Enttödtung wird gepriesen, während ursprünglich Buddha gerade deshalb mit den Brahmanen brach, weil ihm deren Kasteiungen für ernsthaftere Meditation nachtheilig erschienen, da die Gesundheit der Seele einen gesunden Körper verlange. Ebenso waren die jainistischen Scrupel, Wasser wegen des darin erhaltenen Lebens nur durchgeseiht (wenn überhaupt statt Baumfäfte) zu trinken, die manichäische Erweiterung des Verbots des Schlachtens bis auf das Kochen des Reis, worin Keimkraft ertödtet werden würde, und ähnliche Bedenken, Naturgegenstände zum Besten des Selbst zu verwenden, dem Buddhismus in der einen oder andern Periode nicht fremd.

17) Im Stande des Bhixu muß man während des ganzen Lebens das Gelübde der Keuschheit üben, und wem dies nicht möglich ist, der begnügt sich mit dem Stande des Upāsaka, mit der Verpflichtung, während des ganzen Lebens die Neigung zum Mord, zum Diebstahl, zur Hurerei, zur Lüge und zum Trunk zu unterdrücken. (s. Bournouf.)

18) Das Nachgeben der dem Menschen natürlichen Triebe constituirt für die Buddhisten keine Sünde, d. h. nicht die Uebertretung eines Gesetzes, denn wie der Verbieter, fehlt jedes Verbot. Nach ihrem System jedoch muß jeder Sinnengenuß, besonders der geschlechtliche, schwächend auf den Geist zurückwirken und raubt ihm also einen Theil der Spannkraft, deren er im ganzen Maße bedarf, die Befreiung zu erringen. Wer den Naturtrieben nachzugeben neigt, mag es thun, sein freier Wille allein entscheidet. Er muß aber wissen, daß er sich dadurch weiter und weiter in die Verschlingungen der Wiedergeburten verstrickt und den Augenblick der Befreiung in immer entlegene Fernen hinausrückt.

19) Ermold Rigellus besingt (824 p. d.) den frommen Bischof, dessen Anwesenheit in Straßburg die Verbrechen der Bewohner sühnt:

Hac Bernolde! manes devotus in urbe sacerdos
Commissae plebis fers pia vota Deo.

20) Durch seine passive Weltauffassung, durch die thatenlose Hingabe an die Umgebung, kommt der Buddhist in beständigen Konflikt mit der rauhen Wirklichkeit, in einen Kampf, in dem er unterliegt, da er nicht zu siegen versteht. Im buddhistischen Gemeinwesen fehlt jeder Fortschritt, jedes Streben nach Verbesserung; das Bestehende gilt als das Vernünftige, ohne daß seine Vernünftigkeit von dem Urtheil des vernünftigen Geistes abhängig gemacht wird; und was immer sich durch Uebermacht sein Bestehen sicherte, wird als zu Recht bestehend angenommen, indem sich der Einzelne von seinem kurzichtigen Einblick aus nicht für befugt hält, an der Weltordnung zu rütteln, wie er sie vor sich sieht. Indem ihnen also alles Gewordene seinen gesetzlichen Grund in sich trägt, weshalb es so geworden ist und nicht anders hat werden können, so erkennen sie damit die in der Gesellschaft bestehenden Standesunterschiede, die Staatseinrichtungen, inner-

halb welcher sie leben, als naturgemäß berechtigt an, die als solche heilig zu halten seien. Biewohl der Gottesbegriff dem Buddhismus abgesprochen wird, so sind doch nirgends die Fürsten und Herren so sehr von Gottes Gnaden eingesetzt, als gerade im Buddhismus. Der Reiche und Glückliche auf Erden ist unter diesen Verhältnissen geboren, in Folge eines in früheren Existenzen eingesammelten Tugendverdienstes, er genießt jetzt die wohlverdienten Belohnungen, die er sich in früheren Einkörperungen durch schwere Büßungen, durch Aufopferungen, durch harte Kasteiungen erworben haben wird, und wer sich heute durch Armuth und Elend bedrückt fühlt, der wird deshalb gleiche Anstrengungen zu machen haben, um, wenn nicht schon in diesem Leben, doch im nächsten die Früchte zu genießen. Ohne sich abzumühen, das gegenwärtige Erdenleben, das ohnehin im Mannesalter schon zur Hälfte abgelaufen ist, zu verbessern, wird er lieber thatenlos dem Tode entgegensehen, der ihn von selbst in eine behäbigere Existenz versetzen mag. Nach Eulenspiegel's Maxime, beim Bergauffsteigen zu lachen, beim Absteigen zu weinen, fühlt sich deshalb der Niedrige im Ganzen doch in einer glücklicheren und zufriedneren Lage, wenn er sich mit seinem Nachbar vergleicht. Der Letztere hat einen großen Theil der ihm zukommenden Freuden schon genossen, während für ihn selbst die ganze unberührte Fülle derselben noch in Aussicht steht. Für einen Reichen ist es schwer, in den Himmel einzugehen, und im Allgemeinen liegt deshalb immer die größere Wahrscheinlichkeit vor, daß der in dieser Existenz mit allen Glücksgütern Gesegnete in der nächsten wahrscheinlich für verübte Sünden, deren Verführungen er nicht zu widerstehen vermochte, Buße zu thun haben wird, wogegen der ehrliche arme Teufel, der weniger Anlaß zum Bösesthum hat, nach dem Tode wahrscheinlich darauf rechnen darf, mit einem göttergleichen Körper bekleidet zu werden. Der Buddhist hegt deshalb für die Mächtigen und Uebermüthigen, die ihn unterdrücken, weniger das Gefühl des Hasses, als das des Mitleids. Er bedauert sie, denen so viele Gelegenheit gegeben sei, ihre endliche Befreiung anzustreben, die jedoch diese Vortheile leichtsinnig verschzerzen und deshalb späteren Strafen nicht entgehen werden. Indem sich dieser Grübler nur als Weltbürger fühlt, als verschwindendes Moment in einer langen Reihe von Wiedergeburten, so hält er es nicht der Mühe werth, für die kurze Spanne seiner diesmaligen Existenz behagliche Einrichtungen zu treffen, sich als Staatsbürger zu etabliren. Er befindet sich auf der Wanderung zur ewigen Stadt, die in ferner Zukunft liegt, hier auf der Erde campirt er nur im flüchtigen Bivouak.

Die Buddhisten tragen keinen Augenblick Bedenken, es offen und rückhaltlos anzuerkennen, daß jeder Glücksfall der Lohn einer guten, jedes Unglück die Strafe einer bösen That sein muß. Für ihre Anschauung fehlt das Verlethende, das anderswo in dieser Auffassung liegen würde, wenn das jetzige Menschenleben als einzige Vor-Existenz gilt und also die in ihm Vereinigten in Verbrecher und Tugendhafte getheilt werden würden. Dem Buddhismus sind aber Alle mit einander gleich große Sünder, Alle die Sprossen der gefallenen Gottheit, und die Vertheilung der Glücklichen und Unglücklichen in diesem Leben ist nur die zusammengewürfelte Phase aus den Folgen einer großen Masse von Verdienst und Verlust, in langer Reihe von Vor-Existenzen gesammelt. In dem nächsten Leben mag Alles wieder anders sein und sich vielleicht das Gegentheil

zeigen. Der heute Beglückte erfreut sich allerdings der lieblichen Frucht irgend einer Tugendhandlung, der Glende neben ihm nagt am sauren Apfel begangenen Lasters, aber damit ist nicht das Mindeste für eine Abmessung des Tugendwertes Beider ausgesagt, denn der Unglückliche sühnt jetzt möglicherweise seine letzte in früheren Existenzen begangene Sünde und hat von jetzt an nichts als Freuden- und Glück in Aussicht, die angehäuften Belohnungen unermehlicher Tugenden, während der Glückliche zufällig in diesem Augenblick die Frucht einer beiläufig geübten Tugendhandlung genießen könnte, für später aber nur mit Strafen bedroht wäre, die ihm aus zahlreichen Lasterhandlungen drohen, zumal wenn er nun diesen kurzen Sonnenschein des Glücks nicht benutzt haben sollte, seinen Geist durch Losagung von den irdischen Verführungen zu läutern. Obwohl die Buddhisten indessen im Ganzen und Großen den notwendigen Zusammenhang der Ursachwirkungen in den Lebenserscheinungen erkennen, enthalten sie sich doch der speciellen Ausdeutungen und besitzen nicht etwa die Annahme, wenn, wer heute die Fasten gebrochen, morgen ein Bein bricht, dies als ein Strafgericht zu erklären. Der Blinde, wenn er nicht selbst in diesem Leben gesündigt, büßt nicht ungerechter Weise für die Fehler seiner Eltern, sondern für seine eigenen in vergangenen Existenzen, aber das Warum und Wie zu erklären vermag Keiner und ist Niemand befugt, außer dem zum Bodhi Erwachten, der bereits das Weltgesetz (das Dharma) in Vergangenheit und Zukunft durchschaut.

Aus dieser Anschauungsweise geht nun ferner hervor, daß, wenn der Buddhist unter seinen Gebietern seltene Ausnahmen trifft, die die gebotene Gelegenheit, Gutes zu thun, ernstlich benutzen, solche Reuefertigkeit desto höher gefeiert und gepriesen wird. Für den Tyrannen, der sich den Lüsten ergiebt, der das Volk bedrückt, martert und foltert, hat er (zur Rache, zum männlichen Widerstand nicht energisch genug) nur Worte des Bedauerns; der König dagegen, der im wahren Sinne König ist, der mit Erbarmen und Wohlwollen auf die Untergebenen herabblickt, der ihr Loos zu lindern sucht und dem Lande die Segnungen des Friedens schenkt, ein solcher Herrscher bildet für sie das Ideal der Menschheit, denn er repräsentirt ihnen eine Menschennatur, die durch eine lange Reihe von Tugendübungen zur höchsten Stufe emporgestiegen ist, und die auch dort nun, ohne vom Glücke berauscht zu sein, eifrig und ernstlich weiterer Vollendung entgegenstrebt, die also wahrscheinlich in ihrer nächsten Existenz die Erlösung als Buddha erlangen wird, Allgeliebte Monarchen führen deshalb auch den Titel Phaya Alaun oder embryonaler Buddha, d. h. ein Menschenwesen, das auf dem Wege ist, ein Buddha zu werden. Es ist für den Niedrigen und den Hohen schwer zum Heile zu gelangen, für den Hohen aber sicherlich am schwersten (heißt es in Piyadasis Inschriften). Für den aus niedrigem Geschlecht geborenen ist es leichter, in den geistlichen Stand zu treten, als für den Hohen. Auch in Kalidasa's Sakontala wird das Unglück, das den Menschen plötzlich trifft, ohne daß er sich einer Schuld, durch die er es verdient habe, bewußt wäre, als eine Folge seiner Vergehungen in einem früheren Leben betrachtet.

21) Der achteckig in den Farben verschiedener Edelsteine glänzende Berg Meru, der oben den Himmel trägt, unten die Hölle birgt, ist (von den vier Continente umgeben) durch sieben Meere und sieben Gebirgsringe eingeschlossen bis zu der Felswand des

Tschakravāla. Auf die den Uebergang von der Rūpadhātu zur Rūpadhātu vermittelnden Stufe des ersten Dhyāna folgt die des zweiten, 1000 Tschakravālas (ein kleines Weltentausend oder Chilikosmos, wie Kémuṣat übersetzt) umfassend, dann die des dritten, ein mittleres Weltentausend (1000 kleine Weltentausend) überdachend und weiter die des vierten, ein großes Weltentausend (1000 mittlere Weltentausend) einbegreifend. Tausend große Weltentausend bilden ein Buddhagebiet und auf dreitausend große Weltentausend stützt sich der Thron der Erkenntniß im buddhistischen Gesetz.

22) Die Māhāradschas, Dhritarāshtra, König der Gandharvas im Osten,
Virūdhaka, „ „ Kumbhāpadas im Süden,
Virūpakscha, „ „ Nagas im Osten,
Dhānada „ „ Jakśchas im Norden,

hüten (als Lōkapālas) den von Indra (mit dem Vadschra) beherrschten Himmel der Trāyastriṃṣas, als 8 Vāsus mit Indra,

11 Rudras,

12 Adityas,

2 Aṣvinen.

Darüber schweben, im eigenen Lichte strahlend (jenseit der Sphäre von Sonne und Mond) der Himmel der Jāmas,

Tuschitas (mit Maitreya), oder Freudevollen,

Nirmānarati (Cchubilghan darbajassuktschin, oder der sich in Verwandlungen Ergötzenden),

Paranirmita Vaçarvartin (der über die Verwandlungen Anderer Macht Ausübenden).

Das erste Dhyāna (mit Mahābrahmā Sahāmpati) schließt im Gebiet der Sānsāra (des Kreislaufs) die Welt der Leiden (Sahalōkadhātu) ab.

Die höchste Terrasse unter den drei Himmeln des zweiten Dhyāna bildet die der Abhassāras (der Götter des reinen Lichtes), die 8 Mahakalpen leben. Nach den drei Terrassen des dritten Dhyāna folgen die sechs des vierten, dessen höchste Wesen, die Akanishtas, 16000 Mahakalpen leben. An diese vier Dhyāna der Rūpa-dhātu schließt sich dann noch die form- (farb-) lose Welt der Arūpa dhātu in vier Abtheilungen metaphysischer Speculation, die aber von dem nur auf dem mittleren Wege (der Madhyamika) erreichbaren Nirwana abführen. Nicht das Nirwana trägt den Charakter des reinen Nichts, den man ihm hat unterschrieben wollen, sondern der halb legerische Himmel Akintschanyāyatanam, die vorletzte der Arupa-Terrassen, und darüber folgt noch die letzte Terrasse (der 26. Himmel), die in philosophischen Spitzfindigkeiten mit Hegelschen Deductionen, in denen „Nichts anschauen oder denken“ eine Bedeutung hat, rivalisirt. Die Vorstellungen vom Nirvana dagegen, die einem religiösen Bedürfnis genügen sollen, halten sich innerhalb der Grenzen des Vernünftigen und bei einiger Aufmerksamkeit auf den Gedankengang des ganzen Systems leicht Verständlichen. Daß es unseren westlichen Denkern so schwer geworden ist, sich hinein zu finden, lag nur an der Unvollkommenheit des Materials, das ihnen zu Gebote stand, besonders in Folge partheilicher Entstellungen.

23) Wie Gogerley behauptet, erkännten manche Buddhisten einen Schöpfergott an, und geschieht dies allerdings, in populärer Auffassung, die sich überall mit kürzeren Gedankenreihen begnügt, als die Gebildeten, oder in populärer Sprechweise dieser, zumal darüber nichts dogmatisch vorgeschrieben ist, und es sich Jeder nach seinem besten Wissen zurechtlegen mag. Für das buddhistische System als solches wäre indeß der Schöpfer von vorn herein eine Non-Entität, obwohl es bei den vielfachen Einschachtelungen innerhalb dieses alle ähnlichen an kolossalem Umfang weit. überragenden Systems leicht geschieht, daß Partialgottheiten mit localen Attributen auftreten, die sie dem in andern Religionen spielenden Schöpfer verähnlichen. Die in der Digha nikaya enthaltene Erzählung von dem Schöpfer in dem vor ihm noch unbewohnten Vallast eines Brahmavimāna ist allerdings deutlich ein Tendenzstück, aber Mahabrahma gilt auch sonst als der specielle Beherrscher der Sahalokadhātu (der Prüfungswelt), zu der außer den 7 (oder 6) kama-Welten noch die Uebergangsregion des ersten Dhyāna gehört. Hier bildet dann die Brahmaloکا (in ihren drei Stufen: Brahma parichadyas, Brahma purōhitas, Mahabrahmas) den eigentlichen Himmel, während die unteren Regionen (bis zur Erde) von Halbgöttern oder Heroen bewohnt sein würden, in jenem unbestimmten Verschwimmen zwischen Göttermenschen und Menschengöttern, wie es japanische ebensowohl, wie ägyptische Genealogien charakterisirt, und auch hinterindische Sagen überall veranlaßt, die königlichen Ahnen auf hohe Berge zu versetzen. Mit Erweiterung der philosophischen Conception wurde aber die Brahmaloکا bald überblickt und konnte nicht länger das Geheimniß einer ersten Ursache in sich bergen, so daß diese immer höher hinausgeschoben wurde, durch alle die ungeheuerlich weiter und weiter gedehnten Dimensionen der Weltentausende hindurch, bis endlich nichts anders für sie genügen wollte, als ihr Verschwinden im Nirvana (denn mehr wie jeder Superlativ steigert die Negation). Eine ähnliche Progression der Schöpfergottheit hatte nun aber schon vorher Statt gehabt. Der einfachste Himmel war der Indra's gewesen, dem Durchschnittshimmel anderer Religionen entsprechend, die indeß gleichfalls mitunter eine siebenfache Erweiterung annahmen. Die beiden Regionen unterhalb Indras-Himmel, auf und an dem Berg Meru, hängen schon mit der Erde zusammen, haben indeß gleichfalls bei roherer Auffassung der Mythologie für Disposition über die abgeschiedenen Seelen genügt, sei es, daß man sie als Dämone die Waldthäler des Himavan (an den Abhängen des Meru) durchstreifen ließ, sei es, daß man ihnen in den olympischen Palästen der Chatu-Maharaja Wohnungen einräumte. Der Fortschritt bis zu Indra geschah schon früh, sobald die nordische Einwanderung Besitzung unter den Eingeborenen auf den Halbinseln diesseit und jenseit des Ganges verbreitete, und lange war jetzt dieser gefeierte Götterkönig das Ideal der Dichter und Künstler. Als er indeß mehr und mehr in die erbitterten Kämpfe mit den Asuren hineingezogen wurde, und nicht immer glücklich daraus hervorging, sah sich der geängstigte Geist genöthigt, einen neuen Ruhepunct zu schaffen, in dem (jenseit der Sphäre von Sonne und Mond im eigenen Lichte strahlenden) Friedenshimmel der Yama oder Kampfeslosen, dem brahmanischen Satyaloka entsprechend, nach dem sich (in der Vishnu purana) die Rishi Hymnen singend zurückziehen, wenn auf's Neue die Grundfesten der Erde erschüttern; in einem jener Kämpfe, in denen

Vishnu's Avatara mit seinen Gegnern ringt. Jenseit des Yamas-Himmels wurde dann der freudenvolle Himmel Tuschata hingestellt, um dem künftigen Buddha (jetzt Maitreya) einen angemessenen Aufenthaltort anbieten zu können und nach ihm beschließt die Kâma-dhâtu oder die Welt der Gelüste mit den beiden Himmeln der Nirmânarati (der sich in Verwandlungen Ergötzenden) und der Paranirvâta Vasavartin (der die Verwandlungen Anderer willkürlich Beeinflussenden), in welchen beiden Klassen der Dévalôkas Kräfte liegen, die sich als schöpferische äußern können (besonders von dem letzteren aus). Die Birmanen sprechen deshalb auch häufig von ihren Nat als schaffenden, reduciren dann aber bei genauerem Eingehen dieses Schaffen auf eine Ausschmückung der materiellen Welt, also eine Umwandlung der Materie, die als bereits vorhanden gedacht wird, und für den mit seiner Meditation schon auf den Dhyana-Terrassen weilenden Buddhisten ist dann all' solches Schaffen der Nat oder Devada nichts als *Manorische Spiegelschere magischer Zauberkunst*.

25) Wie der Landmann Baumfrüchte und Garben, bringt der Gottbeschauer seine Gedanken zum Opfer. (Porphyr.)

25) Auf einigen Kugeln (der Weltkörper) wird man die Geschöpfe aus weit dünneren Stoffen gebildet finden als bei uns, ja dieser kann sich an Dünne vielleicht der des Aethers nähern, auf anderen können sie aus dichteren gebildet sein. „Auf einigen sind vielleicht die vernünftigen Geschöpfe geeignet, viel schnellere, viel feigere, viel klarere Eindrücke zu empfangen, auf anderen umgekehrt,“ meint Dersted, und in ähnlicher Weise mit Fontenelle's dichterischen Zuthaten werden die Unterschiede zwischen den verschiedenen Dhyana-Welten beschrieben.

26) Wenn man um den Ngum, den 100,000 Kôtis (2,000,000) von Welten einnehmen, einen Wall bis zum höchsten Himmel errichtete, und dieses ganze Magazin mit Senfkörnern füllte, so würde die Zahl derselben noch nicht die Hälfte derjenigen Welten erreichen, die nur nach einer einzigen Himmelsgegend hin liegen. Wenn man einen soliden Fels von 16 Meilen Höhe, Länge und Breite alle 100 Jahre einmal mit dem feinsten Spinnewebe flüchtig berührte, so würde derselbe eher auf die Größe eines Mangokerns zusammenschwinden, als daß ein Asankhya verfließen sei. Wenn es drei Jahre nacheinander ununterbrochen auf der ganzen Erde regnete, so würde die Menge der Tropfen noch kein Asankhya betragen. Asankhya ist das Unzählbare, wie der Sand in Aristarch's Weltall, den Archimedes im Psammites zählen will. Jeder Mahâkalpa zerfällt in vier Asankheyakalpa und jeder dieser in 20 Antarakalpa. Chez les Mandchous et les Japonais les nombres décuples de dix mille ne s'élèvent pas en progression géométrique au delà de cent quintillions. Le décuple quadrillion reçoit en chinois le nom de hong ho cha (sable du Gange), le décuple de ce nombre le nom seng ki (asankhya ou innumerabilis), le décuple quintillion s'appelle pou kho sse yi (imaginable) et le dernier de cette série wou lia son, nombre infini (Rémusat). Le premier des dix grands nombres (se multipliant par eux-mêmes) est l'asankhya (cent quadrillions). On répète l'opération jusqu'au dixième, qu'on nomme indiciblement indicible, et qui ne pourrait être exprimé que

par l'unité suivie de 4,456,448 zéros (une ligne de chiffres de près de 44,000 pieds de longueur), surpassé encore par le nombre, dont le nom désigne le nombre des atomes contenus dans le mont Soumferou ou la montagne céleste (Rémusat). Aber jene Zahl verschwindet weit gegen die ungeheure Zahl, die das Resultat der 127 Multiplikationen ergibt (im Budhavatanśaka). Als Ausgangspunct findet sich koti, 10 Millionen, die nächste Zahl ist 10 Millionen \times 10 Millionen = 100 Billionen, dann folgt 100 Billionen \times 100 Billionen, so daß die nächstfolgende Zahl immer das Quadrat der vorhergehenden ist. (s. Schiefner.) Hübscher wäre es noch, wenn man solche Operation mit Milchstraßen-Durchmesser vornähme.

27) Das Ende der Welt und das Ende der Nichtwelt berühren sich gegenseitig nach der Bhagavati. (s. Weber.)

28) Wie bei den Jainas sind die concentrischen Halbkugeln der Himmel (nach Plato) an einer Spindel befestigt, von Anaximander mit Rindenlagen ($\varphi\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ σφαῖρα) verglichen.

29) Die Welt ist weder geschaffen, noch aus dem Nichts entstanden, sondern unter anfangslosen Umwälzungen tritt sie durch das Walten der Naturgesetze hervor. Die Frage nach der Existenz des Universums gehört zu den vier Dingen, die nur ein Buddha durchschaut. In der von den Sthavira getrennten Mahasamghika erlangte das bedeutendste Ansehen die von Moggaliputto gestiftete Schule der Vibatschyawadina, nach welcher in allen Dingen eine wahre und unwahre Seite anzuerkennen sei.

Die Gottheit vertritt im Buddhismus der deificirte Gedanke, sein Cultus ist der der Wissenschaft, der Gelehrsamkeit, und wenn diese buddhistische Gelehrsamkeit hohl und nichtig ist, nichts als ein aus menschlichem Wahn zusammengeflügeltes, durch dialectische Künste gestütztes Wolkengebilde, so trifft dieser Vorwurf nicht das System als solches, das sich immer den vorhandenen Verhältnissen anschmiegen würde, sondern die Richtung des menschlichen Entwicklungsganges überhaupt, die in den von der Natur bevorzugten, klimatisch glücklich ausgestatteten Ländern der Tropen in Apathie und Indolenz versinkt, in ideellen Gedankenträumen lebt, und nur in dem zu rühriger Arbeit, zu kraftvollen Anstrengungen zwingenden Gürtel der gemäßigten Zonen die Energie entwickelt und der Natur ihre Schätze abringt, um mit ihnen den leeren Inhalt der Gedanken zu füllen. Die Buddhisten sind keineswegs einseitig eingenommen für die ideale Seite, die durch zufällige, (oder vielmehr die durch die Natur der Sache gegebenen) Verhältnisse ihre specielle Wissenschaft gewonnen hat, sie ehren das Wissen als solches, den Gelehrten als Träger desselben, und wenn sie mit den realeren Ergebnissen europäischer Forschungen vertraut werden, sind sie leicht bereit, das Willkürliche ihrer eigenen Conceptionen zu verwerfen und für besser begründetes auszutauschen. Nach dem Stoiker Kleantes sollte Aristarch von Samos wegen seiner Lehre von der Erdbeugung der Gottlosigkeit ($\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\lambda\omicron\varsigma$) angeklagt werden, und auch in Erneuerung der Ansichten des Hicetas, Philolaus, Heraclides und Cephanus durch Copernicus wurde Gefahr gewittert. Als dagegen der König von Siam durch die Europäer mit den Resultaten ihrer praktischen Astronomie bekannt gemacht wurde, nahm er sogleich

das jetzt in der Theorie herrschende System an, obwohl es nur den Werth einer Hypothese (und bei den unfasßbaren Zahlen, sowie der Häufung unbekannter Größen, keinen ganz unbedenklichen) hat, und decretirte alsbald die Abschaffung des Berges Meru mit allen seinen Himmeln und Höllen, da die Weltumsegerungen seine Abwesenheit bewiesen. Vielleicht finden ihn die Nordpolfahrer. Savaische Mythen verdoppeln ihn, um auch die ἀντιδωv (des Pythagoras) zu versorgen, und sprechen von einem Umkippen der jetzt schrägen Erdaehse, weil bei Statt gehabter Versetzung das Gleichgewicht nicht hergestellt sei. Leukippos läßt die Erde nach Süden sich neigen in Folge der Schwere der Sonne, die (nach Empedocles) den Pol emporgezogen (ὑψωθήναι). Sonne und Mond umkreisen den indischen Berg Meru und gehen (nach Anaximenes) hinten herum, wo im Norden die Erde sich höbe (s. Orig.).

30) Im Lamaismus wird die Enthaltbarkeit des südlichen Buddhismus durch möglichste Extravaganz gut gemacht, indem dieser, wie jede andere Religion, unbestimmbarer Wandlungen fähig ist, in denen der Name bleiben mag, während der Kern schon längst verändert ist. Die Kalmyken bezeugen Menschenharn dieselbe Hochachtung, die Kolbe bei Hottentotten fand; und trinken den ihrer beiden Päpste (nach Pallas) ebenso andächtig, wie die Brahmanen den der Rühr, während die derbetische Fürstin Abu als in Seide eingenähtes Amulet einen Nodulus von derselben Materie trug, die (nach Tavernier) auch geschmupft und auf Speisen gestreut wurde. *Stercoris massam in globulos auro muscoque circumlitos redigunt Lhamas eosque passim universas plebi distribuunt*, bemerkt Geörgi bei dem lebenden Buddha. Einmaliges Aussprechen des heiligen Namens Amitabha's ist bei ihnen verdienstvoller, als ein unablässiger Tugendübung gewidmetes Menschenleben, und bei den Gebetmaschinen läßt sich selbst die leichte Arbeit sparen, die Räder durch die Finger laufen zu lassen, da man Ochsen zum drehen mietzen kann (wie im Kloster Peking's) oder durch Befestigung der heiligen Formeln an Fähnchen oder Mühlen den Wind oder das Wasser für sich beten läßt. Auch an wunderthätigen Bildern fehlt es nicht, der Handel mit Todtenreliquien ist ebenso einträglich, wie einst der der Translationen, dem ungenähten Rock stellt sich der Mantel Samghati zur Seite und mit der Leiter, die Jakob im Traum gesehen, rivalisirt Buddha's Schatten, den man bei den Fünfstürmen in Schansi verehrte oder zu Siouenthsangs Zeit in der Grotte bei Kaufambi.

31) Wer zur Erkenntniß, zur Gnosis oder Boddhi gelangt ist, der würde von selbst (meint der Lehrer des Buddhismus) seines eigenen Nutzens und Vortheils wegen, statt der täuschenden Freuden des Irdischen die unvergänglichen suchen, er würde sündhafte Verbrechen meiden, nicht weil sie verboten und nach willkürlich construirten Sittengesetzen verwerflich sind, sondern weil sie ihm statt Gewinn nur Schaden bringen dürften, und weil eine den Menschen aus selbstständiger Ueberlegung auf sein eigenes Wohl hinweisende Religion keiner sophistischen Entschuldigungsgründe verlangt, wenn ihre Bekenner das Gute aus Egoismus üben.

32) Allerdings ist es schwer oder unmöglich, innerhalb eines einzigen Menschenlebens schon alle die Gebote zu erfüllen, deren es zur Verklärung als Buddha bedarf, indessen

wenn nur überhaupt die guten Handlungen die nicht guten überwiegen, wenn die Bilanz zu Gunsten der Tugend spricht, so bleibt (nach buddhistischer Buchrechnung) die wandernde Seele fortan vor den dunklen Wegen (der Thiere, Pretas, Nagas- und Höllenwesen), wie es die Buddhisten ausdrücken; bewahrt, und die Metempsychose hat, wenn nicht in einem neuen Menschenkörper, doch wenigstens in einem der Götterhimmel Statt, unter welchem jede individuelle Geistesdisposition den ihr-passendsten Aufenthaltsort finden wird und Freuden die Fülle. Dem frommen Buddhist ist jedoch an solcher Seeligkeit wenig gelegen. Weit entfernt, die Wiedergeburt in den Himmeln paradiesischer Vergnügungen zu wünschen, fürchtet er sie sogar, da sie ihm auf's Neue Verführungen in den Weg legt, und die eifrige Tugendarbeit, wie sie nur in der Menschwelt möglich ist, unterbrechen möge. Er giebt sich deshalb gerne den mystischen Uebungen der Dhyanis hin, wodurch der Geist einen solchen Schwung erhält, daß, wenn er einmal für den Himmel bestimmt sein sollte, wenigstens die sechs Sinneshimmel überspringen und direct auf den Brahmanenterrassen landen würde. Das Heil leuchtet dem Buddhisten erst dann, wenn es ihm gelungen ist, in die Pfade einzugehen, in die Megga, die die Früchte des Buddhismus versprechen, und beim Vermeiden der Klippe, die die Arupa-Welten bieten, ohne weitere Ablenkung nach Rechts oder Links direct in's Nirvana führen.

33) Der Buddhismus verwirft die Idee ewiger Strafen, diese müssen während einer Anzahl an eine gewisse Zeit gebundener Wanderungen in niederen Zuständen ausgestanden und gebüßt werden, wobei jedoch die verrichteten guten Handlungen nicht verloren gehen, sondern ebenfalls in günstigen Anschlag gebracht werden. (Schmidt.)

34) Die Ethik des Buddhismus stellt keine Pflichtenlehre auf, und ohne von einem Sollen zu reden (außer, in den fünf Normalverboten, die in allen Moralsystemen fast gleichmäßig figuriren), beschränkt sie sich auf den Rath, sich selbst zu erkennen, um dann dem so erlangten Verständniß von der Menschennatur gemäß zu leben, wie es die Sorge für das eigene Wohl erheische. Mit solcher Erkenntniß, mit der Richtigkeit des Urtheils küntere sich die Moral. Daß es die Natur aller-empfindenden Wesen sei, den Schmerz zu fliehen, die Lust zu suchen, bedürfe keines Beweises, welches aber die Ursachen des Schmerzes seien, welches die wahre Lust, das ergäbe sich aus dem Nachdenken über die vier Grundwahrheiten, die in der Natur der Dinge beruhen. Die Vernichtung des Schmerzes sei zu suchen, sie aber würde nicht erlangt durch vorübereilende Freuden, die ihn für den Augenblick betäuben, bald jedoch den Körper desto schlaffer und entnervter zurücklassen, eine desto schutzlosere Beute grimmig wühlender Pein. Ruhe und ungetrübte Freude würde nur erlangt in der Ataraxia oder Aponia, wie Epikur es nennt, in der Seelenruhe und Kummerlosigkeit, in der Upekka, nach buddhistischem Ausdruck, einer völligen Gleichgültigkeit. Dies seien die klaren und unverkennbaren Gesundheitsvorschriften einer Diätetik der Seele, die ein Jeder zu verstehen vermöchte, und die es nur an ihm liegen würde, ob er sie beobachten wollte oder nicht. Wie derjenige ein Thor sei, der leichtsinnig und frevelhaft gegen seine körperliche Gesundheit wüthe oder sie absichtlich durch schädliche Gifte zerstöre, ebenso kopflos handle derjenige, der die deutlich vorgeschriebenen Gesetze geistiger Gesundheit außer Acht lasse. Wer blindlings in sein Verderben rennen wolle, dem sei nicht zu rathen und zu helfen, er habe indeß Niemanden

anzuklagen, da er sich selbst bestrafe. Der Grund aller Sünden, alles Unrechtshandelns liegt deshalb in der Unwissenheit, in der Dummheit, die der Buddhismus seinem Systeme gemäß die Wurzel alles Uebels nennt. Aufklärung, Belehrung führt somit zur Tugend, denn für verständige Einsicht sei es hell und durchsichtig, wie der Tag, daß ihr eigenes Bestes darin liege, das Gute und Rechte zu üben, sich von den Gebrechen des Irdischen abzuwenden, die Freuden des Unvergänglichen zu suchen. Der Volkunterricht steht deshalb auch in allen buddhistischen Ländern auf einer verhältnißmäßig hohen Stufe der Ausbildung. Jeder Flecken, fast jedes abgelegene Dörfchen besitzt ein Kloster, von einem oder mehreren Mönchen bewohnt, die dort unentgeltlich, oder vielmehr in Vergeltung für ihren Unterhalt, die Erziehung der Jugend leiten, und obwohl sie keine hohe Weisheit lehren können, da der Umfang des Wissens in jenen Ländern ein sehr beschränkter ist, so ist doch einem Jeden Gelegenheit geboten, die Elementarbegriffe sich anzueignen, und Jemand zu finden, der nicht zu lesen und schreiben verstünde, gehört zu den Seltenheiten.

²⁹⁾ Als auf dem Concil zu Pataliputra gefragt wurde: „Was ist die Lehre Buddha's?“ zeigte sich dieselbe Rathlosigkeit wie in Nicäa, und unter den dann geäußerten Meinungsverschiedenheiten wurde die Ansicht des Moggaliputra durch Asoka zur orthodoxen erhoben, nämlich: „Buddha's Lehre ist Unterscheidung,“ was sagen sollte: Von dergleichen Dingen; wie die Nirvana, welche den wesentlichen Zweck der Lehre Buddha's bildet, ist es unmöglich, einen bestimmten Begriff aufzustellen, und in jeder kategorischen Bestimmung derselben wird ein Theil Wahrheit und ein Theil Unwahrheit sein (s. Paladius).

³⁰⁾ Die Wunder, die Buddha (Siddharta) in späteren Erzählungen zugeschrieben werden, sind meist magischer Natur ähnlich den durch Siddhi erworbenen Zauberkraften, und ihm, als Sohn der Maya (der großen Illusion) entsprechend, wie auch für mahayanistische Spitzfindigkeiten ausgebeutet. Un sich widerspricht der Natur des Buddha, als einer rein menschlichen, jedes überirdische Eingreifen in die Naturgesetze, so lange er auf Erden verbleibt, und indem seine Bekenner keine Todtenerweckungen von ihm erwarten, trösten sie sich auch nicht in besonderen Fällen mit der falschen Hoffnung, daß solche doch vielleicht durch seine oder seiner Heiligen Kräfte geschehen könnten. Als in Buddhaghosa's Legende (bei Rogers) die Mutter mit ihrem todtten Kinde auf dem Arme zu ihm kommt, verspricht er die Belebung, wenn sie ihm ein Senfkorn bringen könnte aus einem einzigen Hause, dessen Insassen noch nie den Tod eines Mitbewohners oder eines sonstigen Verwandten beklagt hätten, und in gleicher Weise verweist er die Kranken auf Aerzte, die Unheilbaren auf eine Vorbereitung für ein anderes Leben. Die rauheren Völker des Nordens hätten sich freilich nicht so abfinden lassen, und einem Gebete an den heiligen Martinus, um Erweckung eines todtten Kindes, war gleich die Formel beifügt: *Quod si non feceris, non hic ultra colla curvabimus, luminaria accendemus, aut alicujus honoris gratiam exhibebimus.* Der Buddhismus enthält sich, Gottes Dasein zu beweisen, was (nach Jacobi) nur hieße, einen Grund desselben aufzeigen, wodurch Gott zu einem bedingten Wesen werden würde, und auch der indirecte Beweis, der von der Erkenntniß von Wirkungen zur Erkenntniß von Ursachen führt, ist un-

möglich, wenn der Buddha in das Nirvana eingegangen ist, und mit seiner Erlösung von den Fäden des Karma jede Brücke hinter sich abgebrochen hat. „Bezähmung der eigenen Gedanken“, und somit „des Bösen Unterlassung, des Guten Vollbringung, das ist die Lehre Buddha's.“ Größer, als der, der 1000 mal 1000 Männer in Kämpfen be-
siegt hat, ist der Sieger, der sich selbst überwunden hat, heißt es im Dhammapadam.

Auf die Einwände, daß die Sittlichkeit des Buddhismus, dem der Gott im Himmel fehle, keinen Halt habe, daß nach seinen Lehren die Tugend nur aus Selbstsucht geübt werde, und ähnliche hat Koeppen antworten zu müssen geglaubt. Der auch von ihm anerkannte Vorwurf, daß die buddhistische Moral nur passiv und verneinend wirke, fließt indessen nicht, wie er in seiner Auffassung des Nirvana als Auslöschung meint, aus dem Dogma von diesem Nichts, sondern aus dem Mangel realer Gegenstände der Beobachtung, die dem idealistischen Buddhismus fehlten, und die nur in einer inductiven Naturanschauung, wie sie erst jetzt auf Erden zur Geltung kommt, supplirt werden könnten.

³⁷⁾ Seine letzten Worte waren: Mich dürstet. „Die Kräfte hatten ihn völlig verlassen, er lag auf dem von Ananda hingebreiteten Teppich im Schatten der Bäume Sala (*Shorea robusta*) und empfand einen heftigen Durst. Dies waren die letzten Augenblicke seines Lebens.“ (Palladius).

³⁸⁾ In der dialectischen Trichotomie Hegel's bewegt sich jede Kategorie durch den eigenen inneren Widerspruch zu einer höheren Entfaltung fort, so daß durch das ganze System, vom untersten Begriff zum höchsten, eine Kette geschlungen wird. Die Negativität, die als Punkt auf den Raum sich bezieht und von ihm als Linie und als Fläche ihre Bestimmungen entwickelt, ist für sich gesetzt, die Zeit in der Mechanik, aus der sich die Materie zur Sphäre der Physik erhebt, dann, indem die Idee zur Existenz gelangt, zum Organismus, die Moralität führt auf den Staat in der Weltgeschichte oder dem Weltgerichte, der Kampf des Ich mit anderen Ichheiten auf das Verhältniß von Herrschaft und Knechtschaft u. s. w. In dem ganzen Gebäude sind alle einzelnen Constructionen auf das Künstlichste in einander gefügt und also, da sie sich gegenseitig im rationirenden Gleichgewicht halten, in solidarische Verknüpfung gesetzt, so daß irgend ein, irgendwo gemachter, Rechnungsfehler des Geistes das Gesamtergebnis fälschen und zum Sturze bringen muß, indem zugleich die durch Analyse immer wieder auf das Einfachste zurückzuführende Controle, die einzig mögliche Garantie der Richtigkeit, um so schwieriger wird, je höher sich diese reine Gedankenschöpfung aufbaut.

Der Buddhismus in seiner immer zugleich das Sein und Nichtsein ausagenden Form des Urtheils, das erst bejaht, dann verneint, schließlich Bejahung und Verneinung aufhebt, nach der logischen Form der Sautrantikas, die in der Position und Negation besteht, in der Conjunctio, Successio, Prädicatio vollendet, erlaubt für jedes Sein in der wechselnden Welt des Entstehens und Vergehens immer nur eine beziehungsweise Wahrheit, die erst aus den weiteren Beziehungen der Gegenseitigkeit eine relative Gültigkeit erhält und stets im unmittelbaren Zusammenhang mit ihrer Entstehungsweise verbleibt, um je nach den nöthig werdenden Veränderungen ihrer Theile das Ganze entsprechend zu modificiren und so das einheitliche Gesamtergebnis ungestört mit der Erweiterung

des Denkens fortzuführen. Die buddhistische Metaphysik ermangelt systematischer Entwicklungen, geschlossener Deductionen und Demonstrationen, indem ihre Methode eben rein dialektisch ist, wie es die jeder Philosophie sein sollte, so lange ihr aus objectiver Naturbetrachtung der gegebene Stoff fehlt, auf welchen diese Methode anzuwenden sei. Erst wenn die Wissenschaft die Materialien geliefert hat, kann sich aus den Thatsachen inductiv ein vorläufiges System erbauen, das wieder in der Deduction zur Prüfung rückwärts durchschritten werden muß. Eine Philosophie dagegen, die die noch inhaltsleere Methode mit künstlichen Gedankenschöpfungen füllt, um an ihnen diese Methode zu probiren, kann, wenn später der reale Inhalt objectiver Thatsachen geliefert wird, eine sehr gefährliche werden, weil sie die schon subjectiv gefolgerten Resultate des Denkens damit vermengen oder ihnen selbst als Norm vorschreiben mag.

Für Jeden, der noch nicht zum Buddha erwacht ist, besitzen in seinem irdischen Traumleben die Dinge die ἀκαταληψία Pyrrho's (der mit dem, Demokritus folgenden, Anaxarchus, Alexander M. auf den Feldzügen begleitete), die Unbegreiflichkeit ihres Wesens, und die ἐποχή desselben, die Zurückhaltung des entscheidenden Urtheils, die in der methodischen Philosophie resultatlos bleibt, wird sich, wenn auf die angeordneten Reihen der Thatsachen angewendet, aus wechselweiser Ergänzung, ihre Gültigkeit bestimmen. Aus dem skeptischen Verhalten gewinnt Timon die unerschütterliche Gemüthsruhe der Eudämonie durch das Zurücktreten des Interesses für oder wider die Gegenstände. Nach Arcesilas weiß man Nichts, nicht einmal, daß man Nichts weiß.

Auf Subhati's Frage (wegen der Gläubigkeit lebender Wesen beim künftigen Hören der Lehre) antwortet Buddha: „Solche sind weder lebende Wesen, noch auch kein Nichtwesen, denn Subhati, dasjenige, was die lebenden Wesen genannt wird, hat der Thathägata für Nichtwesen erklärt, deswegen werden es die lebenden Wesen genannt,“ indem was in der Auffassung des im Nirvana Eingegangenen als Nichtvorhanden erscheint, weil der Trugwelt angehörig, das eben in dieser noch als vorhanden aufgefaßt wird. Es wäre Mißverständnis, zu sagen, Bhagavat hat das Sein erklärt, „denn Subhati, in Betreff desjenigen, was das Offenbaren des Seins genannt wird, so kann jegliches erklärte Sein als Seinoffenbarung erscheinen, da doch von jenem Sein nicht das Geringste vorhanden ist,“ wogegen dasjenige, was im Nirwana als Nicht aufgefasset wird, in der Trugwelt nicht als Geoffenbart erscheinen könnte. Omnis determinatio est negatio (Spinoza). In negativer Bedeutung sind die Dinge an sich Noumena (s. Kant). Nach Hegel ist das Anderssein. Nichts als die höchste Erkenntniß, daß Alles, was irgend ein Sein zu begründen scheint, leer und nichtig sei, ist im Stande, zum Pradschnä-pāramita hinüberzuführen. (s. Schmidt). In der Eigenschaft der Abstraction von jedem Inhalt ist das reine Sein das absolut Negative, die Negation jedes bestimmten Seins und also dasselbe, was auch das reine Nichts überhaupt gleichfalls ist (nach Hegel).

³⁰⁾ Während indeß der Buddhismus unter den Zeit- und Culturverhältnissen, die ihn hervorriefen, eine temporäre Wahrheit besaß, liegt in Schopenhauers westlicher Ausgabe desselben ein schneidender Anachronismus, da unserer kampfesfreundigen Zeit das Dilettiv des Willens nicht durch Niederdrückung von Außen her aufgezwungen werden

kann, sondern selbstthätig erworben werden muß im Genuße des errungenen Sieges, wenn die Lösungen der im Makrokosmos gestellten Fragen sich zur Gesetzmäßigkeit eines harmonischen Kosmos zusammenordnen. „Nur die totale Verneinung des Willens zum Leben, in dessen Bejahung die Natur die Quelle ihres Daseins hat, kann zur wirklichen Erlösung der Welt führen.“ (Schopenhauer.) — Nicht so, sondern ein muthiges Trinken an den Quellen realer Wissenschaft.

DIE WANDERUNG

EINES

JAPANISCHEN BONZEN.

DR. A. PFIZMAIER

WIRKL. MITGLIED DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

WIEN, 1871.

IN COMMISSION BEI KARL GEROLD'S SOHN

BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Aus dem Aprilhefte des Jahrganges 1871 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der
kais. Akademie der Wissenschaften (LXVIII. Bd., S. 7) besonders abgedruckt.

Druck von Adolf Holzhausen in Wien
k. k. Universitäts-Buchdruckerei.

Die vorliegende Abhandlung bringt eine altjapanische Erzählung von einem Bonzen, der, obgleich es sein Wunsch ist, der Welt zu entkommen, eine Wanderung antritt, um an verschiedenen heiligen Orten zu beten und dadurch die Schuld, mit der er sich in einer früheren Welt beladen, zu tilgen. Aus den bezüglichen Aufzeichnungen geht hervor, dass die Verzichtleistung auf die Welt buchstäblich genommen wurde, indem von einem ‚die Welt verwerfenden Menschen‘¹, wie im Japanischen der Bonze heisst, verlangt wird, dass er an nichts in der Welt, selbst nicht an edlen und leblosen Gegenständen Gefallen finde. Der genannte Bonze befreundet sich in diesem Sinne mit der Welt und kehrt nach einer beschwerlichen Wanderung, die er im Herbst beginnt und im Winter beendet, nach seinem früheren Wohnsitze zurück. Dasselbst stürzt die Ringmauer seines Klosters, was zur Folge hat, dass fremdartige Gestalten eintreten, und Mädchen in den Räumen umherwandeln. Hier schliesst die Erzählung, indem noch bemerkt wird, dass er jetzt den Bäumen und Pflanzen mittheilte, wie traurig es in der Welt ist.

Die Erzählung, dem dritten Bande der ‚Sammlung der aufgelösten Blätter des Fusang‘ entnommen, enthält Aufklä-

¹ *Jo-sute-bito*, ein Mensch, der die Welt verwirft, ein Bonze. Der bei uns übliche Ausdruck ‚Bonze‘ stammt von dem chinesisch-japanischen

rungen über das Leben und Denken in dem damaligen Japan, sowie über die Beschaffenheit des Landes. Bemerkenswerth sind die Nachrichten von der Beschwerlichkeit des Reisens in jenen Zeiten, die von der Art ist, dass der Bonze, selbst zur Winterszeit und bei Unwetter, bisweilen im Freien übernachtet¹.

Der japanische Titel der Erzählung ist 行紀野熊 *Kuma-no-no ki-giō*, „Aufzeichnungen aus *Kuma-no*“, und der Verfasser, wie dessen Name 基増釋 *Siaku-zō-moto-i* andeutet, selbst ein Bonze. Dieselbe ist in der im achten Jahrhundert unserer Zeitrechnung üblich gewesenen Sprache, die nur wenige Wörter chinesischen Ursprungs enthält, geschrieben und zeigt nebst einigen nicht allzu zahlreichen Zeichen der Pflanzenschrift ein sehr mannigfaltiges *Fira-ka-na*, das zum Theil, da in ihm auch ungewöhnliche Zeichen vorkommen, erst entziffert werden musste. Das Ganze, zwar nicht selten in nebelhafter und verschwommener Weise dargestellt, ist übrigens gut verständlich und entzieht sich eigentlich nur an einer einzigen kurzen Stelle, wo von „Yamknollen“ die Rede ist, aller Auslegung.

Eine Eigenthümlichkeit der Schreibweise ist, dass die den Consonantlaut ändernden Punkte überall fehlen, wohingegen die die Gliederung der Sätze ersichtlich machenden Ringe sorgsam angebracht sind. Erwähnt sei hier unter anderem die häufige pleonastische Setzung des Wortes 卜十 *nado*, welches nicht das bekannte 杯 *nado*, sondern offenbar die Zusammenziehung von 卜何 *nani-to*, „wie, irgendwie“, ferner die in einer etwas abweichenden Bedeutung gebrauchte Conjunction 二程 *fodo-ni*.

Damit diese Arbeit auch für die Kenntniss der Sprache von Nutzen sei, wurde überdies eine Darlegung des Textes geliefert, wobei aus typographischen Rücksichten eine Umänderung des *Fira-ka-na* und der Pflanzenschrift in gewöhnliche Schrift stattfand.

¹ Auch ein im vorigen Jahrhunderte erschienenenes Werk sagt, dass das Reisen in Japan ehemals sehr beschwerlich gewesen und durch den Ausdruck *Kusa-makura* „das Kopfkissen der Pflanzen“ bezeichnet wurde, weil man gewöhnlich unter freiem Himmel übernachtete. Jetzt verhalte es sich anders, und sei das Reisen beinahe eine Annehmlichkeit geworden.

イツハカリノコトニカ有
ケン。世ヲノカレテ心
ノマ、ニアラントオモヒ
テ。世中ニキ、トキク
所く。オカシキヲタツ
子テ心ヲヤリ。カツハタ
ウトキトコロくオガミ
タテマツリ。我身ノツミ
ヲモホロホサムトアル人
有ケリ。イホヌシトソイ
ヒケル。

Itsu-bakari-no koto-ni-ka ari-ken, jo-wo nogarete kokoro-no mama-ni aran-to omoi-te, jo-no naka-ni kiki-to kiku tokoro-tokoro, okasiki-wo tadzunete kokoro-wo jari, katsu-wa tōtoki tokoro-tokoro ogami-tate-matsuri, waga mi-no tsumi-wo-mo forobosamu-to aru fito ari-keri, i-wo-nusi-to-zo i-i-keru.

Es war ein Mensch, der, durch irgend eine Sache bewogen, der Welt entkam und glaubte, dass dieses nach seinem Sinne sein werde, der in der Welt an den Orten, von denen er hörte, das Lächerliche suchte und sein Herz aussandte, der zudem an den ehrwürdigen Orten seine Verehrung bezeugte und die Schuld seines Leibes tilgen wollte. Derselbe hiess I-wo-nusi.

神無月ノ十日ハカ
リ。熊野へムウテ
ケルニ。人くモ
口トモニナトイフ
モノ有ケレト。我
心ニニタルモナカ
リケレハ。タ、忍
テトウシヒトリシ
テソムウテケル。
京ヨリ出ル日ニ。
ヤハタニムウテ、
トマリヌ。

Kami-na-dzuki-no towo-ka bakari, kuma-no-je mōde-keru-ni, fito-bito moro-tomo-ni nado iū mono ari-kere-do, waga kokoro-ni

ni-taru-mo na-kari-kere-ba, tada sinobi-te dô-si fitori-site-žo mōdekeru, mi-ja-ko-jori idzuru fi-ni, ja-fata-ni mōdete tomari-nu.

Indem er sich am zehnten Tage des götterlosen Monats (des zehnten Monats des Jahres) nach Kuma-no begab, befanden sich Menschen in seiner Gesellschaft. Da jedoch keiner war, der ähnlichen Sinnes mit ihm gewesen wäre, trat er nur insgeheim zu gleicher Zeit allein die Reise an. An dem Tage, wo er von der Hauptstadt auszog, begab er sich zu dem Berge der acht Fahnen und weilte daselbst.

リ	ハ	ハ	モ	ノ	ル	忍	シ	テ	ソ
ト	神	レ	。	ス	カ	ヤ	ク	。	ノ
オ	モ	ナ	ヨ	ミ	ニ	カ	テ	松	夜
モ	ス	リ	ノ	カ	キ	ニ	。	ノ	月
ヒ	ミ	。	フ	ナ	コ	。	ム	梢	オ
テ	給	氣	ケ	ラ	ユ	鹿	シ	ニ	モ
	フ	カ	ス	ヌ	。	ノ	ノ	風	シ
	ナ	、	ニ	心	ツ	音	聲	ス	ロ
	メ	レ	ア	地	子	ハ	モ	、	ウ

Sono jo tsuki omo-sirôte, matsu-no ko-zu-e-ni kaze suzusi-ku-te, musu-no ko-e-mo sinobi-jaka-ni, sika-no oto faruka-ni kikojû, tsune-no sumi-ka naranu kokoro-ne-mo, jo-no fukezu-ni aware-nari, ki-ni kakare-ba kami-mo sumi-tamò nameri-to omoi-te.

In dieser Nacht schien der Mond lieblich, von den Wipfeln der Fichten wehte der Wind kühl, der Laut der Insecten ertönte leise, und die Stimme des Hirsches ward in der Ferne gehört. Bei dem Gedanken, dass dieses sein gewöhnlicher Wohnsitz nicht sei, empfand er, indess es in der Nacht nicht spät war, Trauer. Als ihm dieses lästig war, dachte er, dass auch die Götter hier wohnen und verkosten.

Verse:

ヤ	ラ	テ	ク	心	神	清	ル	出	キ	モ	ニ	コ
ハ	シ	ミ	ヲ	ノ	水	石	ケ	テ	ワ	シ	、	

Koko-ni-si-mo waki-te ide-keru isi-ki-jo-midzu kami-no kokoro-wo kumi-te sira-baja.

Das hier sprudelnd hervorkommt, das reine Felsenwasser, es wird das Herz der Götter, mit dem es verbunden ist, kennen.

ソレヨリ二日トイフ
 日ノタクレニ。スミ
 ヨシニマウテツキ
 ヌ。ミレハハルカナ
 ル海ニテイトオモシ
 ロシ。南ニハ江ナカ
 レテ。水鳥ノサマク
 ナルアソフ。アマノ
 家ニヤアラン。アシ
 垣ノヤノイトチイサ
 キトモアリ。

*Sore-jori futa-ka-to iû fi-no jû-gure-ni, sumi-josi-ni mûde-
 tsuki-nu, mire-ba faruka-naru umi-nite ito omosiroshi, minami-ni-
 wa e nagarete, midzu-tori-no sama-zama-naru asobu, ama-no ije-
 ni-ja aran, asi-gaki-no ja-no ito tsi-isaki to-mo ari.*

Zwei Tage später, in der Abenddämmerung gelangte er nach Sumi-josi. Als er hinblickte, war das ferne Meer sehr lieblich. Im Süden floss der Strom, und Wasservögel allerlei Art vergnügten sich. Es mochte in dem Hause des Himmels sein. Das Haus der Schilfwände hatte auch eine sehr kleine Thüre.

秋ノ名殘ユフクレノ
 空ノケシキモ。タ、
 ナラスイトアハレ
 也。ミヤシロニハ底
 モ見エス。色ノサ
 マクナルモミチチ
 リテ。冬ヨモリタ
 リ。經ナトヨミ聲シ
 テ人シレスカクオ
 モフ

*Aki-no na-gori jû-gure-no sora-no ke-siki-mo, tada-narazu
 ito aware-nari, mi-jasirô-ni-wa soko-mo mijezu, iro-iro sama-zama-*

naru momidzi tsiri-te, fuju-gomori-tari, kiò nado jomi-goje-site fto sirezu kaku omô.

Das Angesicht des Himmels der zurückgebliebenen herbstlichen Abenddämmerung war ungemein traurig. Der Boden des Feldes des göttlichen Altares war nicht zu sehen. Ahornbäume von verschiedener Farbe und Gestalt waren zerstreut und winterlich verborgen. An dem Tone des Lesens der heiligen Bücher wurden die Menschen nicht erkannt. So dachte er.

Verse:

ニ	ツ	ケ	サ	エ	ス	ノ	ケ	ト
	ノ	ル	ヒ	ノ	ミ	玉	ツ	キ
	梢	マ	ニ	神	ノ	ハ	衣	カ

Toki-kake-tsu koromo-no tama-wa sumi-no je-no kami-sabi-ni-keru matsu-no ko-zuje-ni.

Die Edelsteine des Kleides des Siegesliedes sind auf den Gipfeln der Fichten, welche die Ruhestätte des Gottes von Sumi-no Je.

ナ	タ	イ	侍	イ	シ	キ	露	ア	コ	ラ	カ
リ	ラ	ト	ル	ヲ	テ	ノ	ヨ	ラ	ノ	ヒ	ク
。	ス	フ	心	ト	。	世	リ	ス	世	テ	テ
	ア	コ	フ	ラ	ユ	ノ	モ	。	ハ	イ	ヤ
	ラ	ト	カ	ン	ク	ツ	ハ	水	イ	ノ	シ
	ン	オ	ウ	ト	ス	ミ	カ	ノ	ク	リ	ロ
	ニ	モ	テ	。	エ	ヲ	ナ	ア	ハ	申	ク
	ヨ	ヒ	。	オ	ノ	ホ	シ	ハ	ク	ヤ	ニ
	リ	ヲ	世	モ	ホ	ロ	。	草	ニ	ウ	サ
	テ	コ	ヲ	ヒ	タ	ホ	サ	ノ	モ	。	フ

Kaku-te jasiro-jasiro-ni safurui-te inori-mösi jò, kono jo-wa iku-baku-ni-mo arazu, midzu-no awa kusa-no tsuju jori-mo fakana-si, saki-no jo-no tsumi-wo forobosi-te, juku-su-e-no bo-dai-wo toran-to, omoi-fanberu kokoro-buköte, jo-wo itô koto omoi-wokotarazu aran-ni jori-te nari.

Idzumi naru si-no da-no mori-nite, aru jò aru-besi.

In dem Walde von Si-no Da in Idzumi mochte es sich so verhalten:

Verse:

ノ エ リ タ ハ ラ キ ノ フ 我
カ ハ ノ ノ シ フ ニ シ コ オ
ハ モ チ モ ノ レ ク ケ ト モ

Waga omofu koto-no sigeki-ni kurabure-ba si-no da-no mori-no tsi-je fa-mono-ka-wa.

Bei der Mannigfaltigkeit meines Denkens, wenn ich einen Vergleich ziehe, sind es da wohl die tausendfachen Schwertspitzen des Waldes von Si-no Da?

ハ モ シ 洲 タ ソ 常 シ 月 マ キ
レ コ 。 モ ル フ ニ 。 イ ニ ノ
ナ 、 コ イ 所 ト ク コ ト ト 國
リ ロ ヨ ト ナ イ タ ノ ト マ ノ
。 ホ ヒ オ リ ヒ リ 濱 オ マ 吹
ソ ノ モ 。 ツ テ ハ モ レ 上
ウ ソ シ ケ タ 。 天 シ ル ノ
ア ラ ロ ニ ヘ ア 人 ロ 。 ハ

Ki-no kuni-no fuki-age-no fama-ni tomareru, tsuki ito omo-sirosi, kono fama-wa ten-nin tsune-ni kudari-te, asobu-to i-i-tsutaje-taru tokoro nari, geni su-mo ito omo-sirosi, ko-joi-no sora-mo kokoro-bosô aware-nari.

Er war an dem Meerufer Fuki-age in dem Reiche Ki-i eingekehrt, und der Mond schien sehr lieblich. Dieses Meerufer ist der Ort, von dem überliefert wurde, dass die Himmelsmenschen gewöhnlich zu ihm herniedersteigen und lustwandeln. In der That ist der Werder sehr lieblich. Der Himmel dieser Nacht war in Verzagtheit traurig.

リ タ ニ フ カ テ 空 チ ウ 、 夜
 。 モ イ フ 聲 ニ 。 サ ハ ハ ニ ノ
 ナ フ ヘ モ テ ヲ ツ ハ フ ノ カ フ ケ
 哀 キ サ ヲ ヲ ハ フ 風 ノ 霜 モ ス
 ナ カ ラ ヲ ル ウ モ ウ ノ マ

*Jo-no fukezu mama-ni kamo-no uwa-ki-no simo-wo utsi-farò
 kaze-mo sora-sabisiûte, tatsu faruka-nite tomo-wo jobu koje-mo,
 sara-ni iû-beki kata-mo nò aware-nari.*

Während es nicht spät in der Nacht war, war in dem Winde, der den Reif der schwimmenden Luft von Kamo wegfegte, der Himmel einsam, in der abgeschnittenen Ferne war der Ton des Rufens der Gefährten wieder unaussprechlich traurig.

リ ル モ 心 テ モ マ 鳥 サ ソ
 ナ コ ア ナ ナ タ タ ト マ レ
 シ ト ハ キ ク ラ 洲 モ く ナ
 カ レ 身 モ カ 崎 。 く ラ
 キ ナ ニ 。 レ ニ ア ノ ヌ

*Sore naranu sama-zama-no tori-domo, amata su-saki-ni-mo
 mura-garete naku-mo, kokoro-naki mi-ni-mo aware-naru koto ka-
 giri-nasi.*

Allerlei Vögel, welche dieses nicht waren, sammelten sich auf den vielen Werdern und Vorgebirgen in Scharen und sangen. In seinem unschlüssigen Selbst war die Traurigkeit grenzenlos.

Verse:

ン オ ノ フ ム ツ 衣 マ コ ヲ
 ル 浦 ケ ヘ レ ヒ ノ リ ト
 ラ ニ 井 モ テ キ 羽 ア メ

*Woto-me kori ama-no fa-goromo fiki-tsurete mube-mo fuge-
 i-no ura-ni ori-ran.*

Indess das junge Mädchen das gefrorene Kleid des Himmels mit sich zieht, wird es geziemender Weise an der Bucht von Fuge-I verweilen.

テ フ リ ノ ヲ レ ニ ノ 月
 ヲ ア シ 。 ル ヤ オ ノ
 見 ラ キ 浪 ト モ 海

Tsuki-no umi-no omo-ni jadoreru-wo, nami-no sikiri arò-wo mite.

Er sah, wie der Mond auf der Oberfläche des Meeres einkehrte, die Wellen unablässig ihn wuschen.

Verse:

ヤ ト ア ウ ケ ヤ ア オ カ 月
 ハ マ ラ 井 ト リ リ 、 ニ
 、 ニ ノ ノ フ キ 又 ル 浪

Tsuki-ni nami kakaru ori mata ariki jado fuge-i-no ura-no ama-ni towa-baja.

An dem Monde hängen die Wellen, das Einkehrhaus, wo er weilt und auch wandelt, die Bucht von Fuge-I, wird leider den Himmel befragen.

タ ヲ ヨ ナ ハ ト 波
 マ シ ル レ ア イ

Nami ito aware-naru josi-wo mata.

Die Wellen waren darum sehr traurig. Ferner:

Verse:

メ コ 海 シ カ コ ア ノ 、 ア 浪
 タ 土 レ シ ソ ラ マ ル レ ニ
 ヘ モ ル ヲ ム ハ タ ヲ カ モ

Nami-ni-mo are kakaru jo-no mata ara-ba koso mukasi-wo sireru fama-mo kotaje-me.

Wenn die Nacht, die durch die Wellen öde wird, nur noch vorhanden ist, wird das Meerufer, das die Vergangenheit kennt, Antwort geben.

ユカミニタソフルマ濱吹
レウノ。ツコカ。レニ上
ハ見タナツヲク夜レトノ

Fuki-age-no fama-ni tomareru, jo fukaku soko-wo tatsu-ni, nami-no takō mijure-ba.

Er war an dem Meerufer von Fuki-age eingekehrt. Tief in der Nacht erschienen, indem sie abseits sich erhoben, die Wellen hoch.

Verse:

ルソモミル浪マケヲ天
有ノユサハニノ吹ノ
ケニルヘヨ立ハアト

Ame-no to-wo fuki-age-no fama-ni tatsu nami-wa joru saje mijuru mono-ni-zo ari-keru.

Die sich erhebenden Wellen an dem Meerufer des Emporblasens der Thüre des Himmels, es geschah, dass sie in der Nacht immer nur sichtbar waren.

テヲカ夜子セシ
キノ。タ山、
、鳴シルニノ

Sisi-no se-jama-ni ne-taru jo, sika-no naku-wo kiki-te.

In der Nacht, wo er auf dem Berge des Hirschrückens schlief, hörte er die Hirsche brüllen.

Verse:

ムナヤツ名ノリノセウ
ク鹿子ヲ山ニユムカ
ラモテタノセカ妻レ

Ukare-semu tsuma-no jukari-ni se-no jama-no na-wo tadzunete ja sika-mo naku-ramu.

Wenn man bei dem Wandel der künftig herumschweifenden Gattin den Namen des Rückenberges sucht, werden die Hirsche brüllen.

シ ア ル ウ ル ニ ロ イ
 ル ヤ 。 ル 子 ノ ハ
 ヘ ウ ア ヤ タ 野 シ

Iwa-siro-no no-ni ne-taru-jò, aru-jò aru-besi.

Wie er auf dem Felde von Iwa-siro schlief, wird es Thatsache sein:

Verse:

メ ヒ ハ ヨ ヤ ハ テ モ 石
 シ ハ ム カ イ セ ト リ 代
 シ ス 松 ク ハ イ 尋 ノ

Iwa-siro-no mori tadzunete-to iwase-baja iku-jo-ga matsu-wa musubi-fazime-si.

Dass er den Wald von Iwa-siro gesucht, wird er leider sagen. Die Fichten mehrerer Geschlechtsalter haben angefangen, Früchte zu tragen.

テ フ ヒ イ ニ ノ チ
 ト ロ シ コ 浦 カ

Tsika-no ura-ni ko-isi firô tote.

Was das Auflesen kleiner Steine an dem nahen Meerufer betrifft:

Verse:

ヲ モ ス 、 フ 我 ヲ カ ミ ウ
 シ マ ニ ノ ハ ヒ ミ セ ニ ツ
 サ 人 カ マ ロ ン テ マ ナ

Utsu nami-ni makasete-wo min ware firôfu fuma-ma-no kazu-ni fito-mo masarazi.

Was man den schlagenden Wellen vertraut, werde ich sehen, ich lese es auf. Die Zahl zwischen den Meerufern übertreffen die Menschen nicht.

ナ	ハ	手	ウ	ア	ヘ	テ	カ	シ	ミ	ミ
ル	。	マ	ナ	ラ	ハ	。	シ	ウ	ヤ	ナ
。	モ	サ	リ	ン	。	申	ト	ハ	マ	ヘ
	ノ	ク	ト	。	イ	給	イ	モ	ヨ	ノ
	ア	リ	テ	。	ホ	コ	ヘ	ロ	リ	濱
	ラ	ニ	。	モ	ヌ	ト	ハ	ト	歸	ニ
	カ	ナ	ヒ	ノ	シ	モ	。	モ	ル	シ
	ヒ	キ	ロ	ウ	ナ	コ	カ	ニ	ニ	リ
	ト	ケ	ヒ	タ	ニ	ソ	ヘ	。	ア	タ
	マ	ヤ	タル	カ	コ	ア	ル	マ	ヒ	ル
	サ	リ	貝	ハ	ト	レ	人	ウ	ヌ	人
	ル	レ	ヲ	ツ	ニ	ト	忍	テ	。	ノ
				ミ	カ	イ	ビ	給	同	。

Mina-be-no fama-ni siri-taru fito-no mi-jama jori kajeru-ni ai-nu, onaziû-wa moro-tomo-ni, mède-tamaje-kasi-to ije-ba, kajeru fito sinobi-te, mðsi-tamð-koto-mo koso are-to ije-ba, i-wo-nusi nani-koto-ni-ka aran, mono-utagai fadzumi-unari tote, firoi-taru kai-wo te-ma saguri-ni nage-jari-tare-ba, mono-aragai-to masaru naru.

An dem Meerufer von Mina-be traf ein bekannter Mensch, indem er von dem erhabenen Berge zurückkehrte, mit ihm zusammen. Jener sagte: Mögest du zugleich und in meiner Gesellschaft hinziehen. — Der zurückkehrende Mensch that geheimnissvoll und sprach: Es geschehe nur, was du gesagt hast. — Weil I-wo-nusi, durch irgend etwas bewogen, zweifelte und seufzte, befühlte Jener eine aufgelesene Muschel zwischen den Händen und warf sie. Die abschlägige Antwort hatte den Sieg davongetragen.

コ	ナ	ラ	ナ	カ	ト	ヒ	ア	カ
セ	ケ	ヲ	ノ	ウ	テ	給	ラ	ウ
タ	オ		カ		。	ウ	カ	ナ

リ。マタ浪ニモウカヒテウチ
 ヨセラル、ヲ。カレ見給へ入
 ヌルイソノトイヘハ。カヘル
 人コフル日ハト。心アリカホ
 ニイヘハ。庵主クマノオノ
 ツカラトイヘハ。浦ニハマ
 ュフトイラフルニ。カサ子テ
 タニナシトコソトイヘハ。カ
 ヘル人中くニトテ

Kō-na aragai-tamō-tote, kō-na-no kara-wo nage-okose-tari, mata nami-ni-mo ukabi-te utsi-joseraruru-wo, kare mi-tamaje iri-nuru iso-no-to ije-ba, kajeru fito koburu fi-wa-to, kokoro-ari-kawo-ni ije-ba, an-ziū-kuma-no onodzukara-to ije-ba, ura-ni-wa fama-jū-to irafuru-ni, kasanete dani nasi-to koso-to ije-ba, kajeru fito naka-naka-ni tote.

Um so eine abschlägige Antwort zu geben, hatte er eine solche Muschelschale geworfen. Diese schwamm ferner auf den Wellen, und als sie herangetrieben wurde, sprach Jener: Siehe dort! Es ist das Ufer, wo sie eintritt. — Der zurückkehrende Mensch sprach mit zuversichtlicher Miene: Es ist der Tag, der mir schmeichelt. — Jener sprach: Der Uferdamm von An-ziu selbst. — Er willigte ein mit den Worten: An der Bucht die Baumwolle des Meerufers. — Jener sprach allein: Nur wiederholt ist nichts. — Der zurückkehrende Mensch bejahte es.

Verse:

ス ラ レ ア モ ツ ム ハ ク モ
 メ ハ ニ ラ イ メ ト ウ サ シ
 リ レ ア ハ ヤ ト ウ ツ 浪 ホ

*Mo-siwo-gusa nami-wa udzumu-to udzume-domo ija araware-
ni arawarenu-meri.*

Die Salzpflanze des Hornblattes, wenn die Welle sie begräbt, immerhin sie begräbt, indem sie zu sichtbar, scheint es, ist sie nicht sichtbar.

シ返シヌホイ *I-wo-nusi kajesi.*

Die Entgegnung I-wo-nusi's.

Verse:

ナ	ク	ヲ	ナ	レ	ス	ニ	ノ	ミ
ム	シ	ホ	ス	キ	衣	ル	キ	ク
ラ	ト	ナ	ノ	ヌ	ヨ	浦	マ	

*Mi-kuma-no-no ura-ni ki-josuru nure-ginu-no naki na-wo
susugu fodo-to siranamu.*

Des an der Bucht von Mi-kuma-no ankommenden feuchten Kleides vernichteten Namen in wie fern man reinwäscht, wird man wissen.

ソ	夜	リ	ト	ミ	ト	ナ	フ	京	ナ
カ	ノ	ツ	ニ	ナ	イ	ユ	ル	ニ	ト
シ	フ	ク	柞	ト	ヒ	シ	袖	テ	イ
ウ	ク	リ	ノ	ニ	テ	ヤ	ノ	ト	イ
フル	ル	テ	モ	ト	タ	。	ト	イ	ヘ
ニ	マ	入	ミ	マ	チ	浮	イ	ラ	ハ
	、	フ	チ	リ	ヌ	瀬	ラ	フ	。
	ニ	シ	シ	ヌ	。	ノ	レ	レ	庵
	時	ヌ	テ	ル	キ	山	ハ	。	主
	雨	ニ	。	ニ	ノ	ニ	。	オ	オ
	イ	。	イ	ホ	ロ	ナ	ア	サ	ハ
			ホ	モ	ノ	ナ			

*Nado i-i-te tatsi-nu, sava-ba mi-ja-ko-nite-to ije-ba, an-zii
osafuru sode-no-to irafure-ba, ana-jujusi-ja, uki-se-no jama-ni
nado i-i-te tatsi-nu, joru firo-no mina-to-ni tomari-nu, ki-no mo-*

*to-ni fawaso-no momidzi-site, iwori tsukuri-te iri-fusi-nuru-ni,
jo-no fukuru mama-ni si-gure isogasiu furu-ni.*

Indem er so sagte, erhob er sich. Er sprach: Lebe wohl!
In Mijako. — Jener bejahte mit den Worten: Der Aermel,
den der Vorgesetzte der Hütte niederdrückt. — Es ist sehr
vortrefflich! Auf dem Berge der schwimmenden Stromschnelle.
— Indem er so sagte, erhob er sich. In der Nacht hielt er
an der breiten Wasserthüre. Er baute an dem Stamme eines
Baumes aus dem Ulmenhorn eine Hütte, trat ein und legte
sich nieder. Als es spät in der Nacht war, fiel ein Platzregen
mit Hast hernieder.

Verse:

ナ ク フ ラ 様 神 キ ケ シ イ
レ ル ニ ノ 無 ヲ カ ク ト
カ シ モ ウ 月 フ シ ナ

*Itotosiku nagekasiki jo-wo kami-na-dzuki jen-no ura-ni-mo
furu si-gure ka-na.*

O sehr geliebte, beehrungswürdige Welt! In dem götter-
losen Monate ist auch in dem Inneren des Lusthauses ein
Platzregen, der niederfällt.

夜 ト ノ ハ ホ ノ ニ ト 木 ト ツ 御
マ ミ 。 カ 神 手 コ ノ ニ ク 山
ル ニ 水 レ オ 向 ト モ 。 ホ ニ

*Mi-jama-ni tsuku fodo-ni, ki-no moto-goto-ni ta-muke-no
kami owo-kare-ba, midzu nomi-ni tomaru jo.*

Da es bei dem Eintreffen vor dem erhabenen Berge
unter jedem Baume viele speisereichende Götter gab, war es
eine Nacht, in der er nur bei dem Wasser einkehrte.

Verse:

リ ト モ ヒ ツ ム ミ テ ヨ ヨ
ナ ハ フ ト オ ケ ニ フ ノ ロ
ン ナ コ オ モ シ タ カ 神 ツ

Jorodzu jo-no kami te-u kami-ni ta-muke-si-tsu omoi-to omofu koto-wa nari-nan.

Man reichte den Göttern, welche die Götter der zehntausend Geschlechtsalter genannt werden, Speise. Das Nachdenken und Sinnen entsteht.

ソレヨリ三日トイフ日。御山
ニツキヌ。コ、カシコメクリ
テ見レハ。庵室トモニ三百ハ
カリ。ヲノカオモヒくニシ
タルサマモイトオカシ。シタ
シウシリタル人ノモトニイキ
タレハ。ミノヲコシニフスマ
ノヤウニシテ。マロ子ニ子
タリ。ヤ、トイヘハオトロキ
テ。トクイリ給ヘトイヒテ
イレツ。

Sore-jori mi-ka-to iû ji, mi-jama-ni tsuki-nu, ikoko kasiko meguri-te mire-ba, an-zit-domo ni-san-fiaku bakari, wono-ga omoi-omoi-ni si-taru sama-mo ito okasi, sitasiû siri-taru fito-no moto-ni iki-tare-ba, mino-wo kosi-ni fusuma-no jô-ni site, maro-ne-ni ne-tari, jaja-to ije-ba odoroki-te, toku iri-tamaje-tô i-i-te ire-tsu.

Drei Tage nachher kam er auf dem erhabenen Berge an. Als er hier und dort herumging und hinblickte, waren daselbst zwei bis dreihundert Hütten. Die Weise, wie er sich nachdenklich benahm, war sehr lächerlich. Als er zu dem Wohnsitze eines von ihm genau gekannten Menschen ging, warf er den Strohmantel nach Art eines Mantels über die Hüften und legte sich geradezu schlafen. Er rief: Gut! — Jener erschrock und sagte: Mögest du schnell eintreten. — Hiermit liess er ihn eintreten.

オホンアルシセント
 テ。碁石ケノオホキサ
 ナル。イモノカシラヲ
 トリ出テヤカス。コレ
 ソイモノハ、トイヘ
 ハ。サハチノアマサヤ
 アラントイヘハ。人ノ
 子ニコソクハセメトイ
 ヒテ。セイメイスレ
 ハ。サテカ子ウテハ御
 堂ヘマイリス。

Owon-aruzi sen tote, isi-faziki ke-no owoki-sa naru, imo-no kasira wodori-idete, ja-ka-su, kore-zo imo-no fawa-to ije-ba, sa-fatsi-no ama-saja aran-to ije-ba, fito-no ko-ni kuwase-me-to i-ite sei-mei sure-ba, sate kane-ute-ba mi-dò-je ma-iri-nu.

Weil er der Gebieter des Festes der grossen Zusammenkunft sein wollte, sprang in dem Bretspiel ein Yamknollen von der Grösse des Feldes heraus und bildete acht Tage. Er sagte: Dieses ist die Mutter der Yamwurzeln. — Jener sprach: Es wird die süsse Schote der Schüssel sein. — Er sprach: Ich werde damit die Söhne der Menschen speisen. — Dabei beschwor er den Vertrag. Als endlich die Glocke schlug, begab er sich zu der Versammlung in der erhabenen Halle.

カシラヒキツ、
 ミテミノウチキ
 ツ、コ、カシ
 コニカスシラ
 スマウテアツマ
 リテ。レイシ
 ハテ、マカリ出
 ルニアスハ上ノ
 弦マヘニト、マ
 ルモアリ。

Kasira fiki-tsutsumi-te mino utsi-ki-tsutsu, koko-kasiko-ni kazu sirazu mōde atsumari-te, rei-si-fatete makari-idzuru-ni asu-wa kami-no jumi-fari maje-ni todomaru-mo ari.

Er wickelte das Haupt ein und kleidete sich in den Strohmantel. Indem er hier und dort, er wusste nicht wie oft, zusammen hinging, endete die Feier und er trat hinaus. Vor dem ersten Mondviertel, das morgen war, hielt er inne.

ソ ト 聞 モ ア リ 。
ク 、 。 ア ラ ハ ニ
マ く ニ キ 、 ニ
ム モ ア リ 。 サ
カ ツ キ タ ラ ニ ヨ
ア ル モ ア リ 。 ス
カ ホ 引 イ レ ツ 、
忍 ヒ ヤ カ ニ 。
ミ ノ ウ チ キ ツ 、
ハ シ ノ モ ト ニ 。
ラ イ 堂 ノ ナ カ ノ

Rai-dò-no naku-no fasi-no moto-ni, mino utsi-ki-tsutsu sinobi-jaka-ni kawo fiki-ire-tsutsu aru-mo ari, nukadzuki-tara-ni jomu-mo ari, sama-zama-ni kiki-nikuku, arawa-ni soto kiku-mo ari.

Es geschah, dass er an dem Fusse der Treppe der Halle der Verehrung in den Strohmantel gekleidet war, dass er verstoßen das Angesicht einführte. Es geschah, dass er, mit der Stirne den Boden berührend, Lieder hersagte. Es geschah, dass, wenn etwas auf allerlei Weise dem Ohre zuwider war, er offenbar es äusserlich hörte.

タ イ ニ テ シ ア マ ス 御 ホ カ
リ ヒ 。 ア 、 ノ ハ レ ハ ツ 。 カ ト ク
ヲ アル ノ ハ カ レ ニ ナ ソ カ ト テ
、 人 ア シ カ ウ タ ウ ナ ア ニ フ
シ カ シ ウ タ ハ ト ス ア リ ナ 霜 月 フ
セ ウ タ ハ ト ス ア リ ナ 霜 月 フ

Kaku-te safurafu fodo-ni, simo-tsuki-no mi-fa-kò-ni narinu, sono ari-sama tsune-narazu aware-ni tòtosi, fa-kò fatete-no asita-ni aru fito kò i-i-wowosi-se-tari.

Indem er dergestalt Dienste leistete, wurde es das im Reifmonate stattfindende Fest der acht Erklärungen. Dessen Begehung war von ungewöhnlicher Traurigkeit und ehrwürdig.

An dem Morgen, wo die acht Erklärungen zu Ende waren, versuchte sich ein Mensch auf folgende Weise in Worten.

Verse:

ナ ツ ル ニ ウ ヒ ニ ノ ナ ヲ
 ラ 我 メ キ ツ マ ヤ ル ロ
 シ 身 ク 也 ト エ 心 カ

Woroka-naru kokoro-no jami-ni matoi-tsutsu uki-jo-ni meguru waga mi tsurasi-na.

Während ich in der Finsterniss des thörichten Herzens getäuscht werde, bin ich, der ich in der vergänglichen Welt umherziehe, sorgenvoll.

オ ト 佛 ウ ニ マ ノ シ イ
 モ シ ノ 心 。 ツ 事 モ ホ
 フ ト コ ヲ タ ツ ヲ コ ヌ

I-wo-nusi-mo kono koto-wo matsu-ni, do-sin-wo fotoke-no gotosi-to omô.

Indess I-wo-nusi auf diese Sache wartete, glaubte er, dass das Herz des Weges demjenigen Buddha's gleich.

Verse:

モ イ オ ル カ サ テ マ ヘ シ
 ル ク 山 キ ナ テ タ ノ ロ
 ト ニ ノ ナ ム ラ 出 月 タ

Siro-taje-no tsuki mata idete terasanami kaki-naru jama-no oku-ni iru-to-mo.

Der blendend weisse Mond wird noch hervorkommen und leuchten. Er tritt in das Innere des Gebirges, das eine Mauer ist.

イ ヲ コ セ ツ 家 ロ 年 マ
 テ ク ト ル ク ニ 。 コ タ

Mata tosi-goro ije-ni tsukuseru koto-wo kuite.

Ferner bereute er, was er seit Jahren in dem Hause zu Ende gebracht.

Verse:

カ シ ノ ト ナ ウ フ モ 玉
 ナ ツ ミ ケ ク ラ 心 ム ノ
 ル 過 テ 打 モ ノ ス ヲ

*Tama-no wo-mo musubu kokoro-no ura-mo naku utsi-tokete
 nomi sugusi-tsuru-ka-na.*

Die Schnur der Edelsteine hat innerlich nicht die Absicht zu knüpfen. Nur gelassen dringt sie durch und setzt sich fort.

キ ホ エ カ シ ツ ト ト ニ サ
 カ ト 給 シ ハ ラ テ ノ 。 テ
 ラ ニ 。 シ ハ シ ニ ア 。 ア
 ス 。 カ シ フ サ ア ソ ト マ
 ア リ シ ナ ト ヲ フ ラ ソ ナ
 テ シ ト イ シ ヒ 。 シ カ テ
 シ ロ フ 聞 へ 人 ノ ン ホ ト

*Sate safurafu fodo-ni, simo-tsuki-no fata-ka-no fodo-no
 asu maga-te nan-tote, wotonasi-gawa-no tsura-ni asobe-ba, fito
 sibasi safurai-tamaje-kasi, kami-mo jurusi kikoje-tamawasi nado
 iû fodo-ni, kasira siroki karasu ari-te.*

Indem er endlich diente, vergnügte er sich, weil der morgende Tag um die Zeit des zwanzigsten Tages des Reifmonats Unglück hatte, auf der Fläche des grossjährigen Flusses. Die Menschen sagten unter anderem: Mögest du nach einiger Zeit Dienste leisten. Die Götter erlauben es und hören. — Es gab um die Zeit einen Raben mit weissem Haupte.

Verse:

ン キ キ ヘ ヲ ニ ロ ラ ス 山
 ス 時 ル カ ケ ク モ カ カ
 ラ ヤ ヘ カ リ 成 シ シ ラ

Jama-garasu kasira-mo siroku nari-ni-keri waga kajerubeki toki-ja ki-nu-ran.

Der Bergrabe ist von Haupt weiss geworden. Die Zeit, wo ich zurückkehren kann, wird wohl gekommen sein.

洲	サ	ン	ヘ	ハ	ホ	ロ	ク	ク	レ	サ
ニ	テ	ト	ハ	タ	タ	ノ	ヲ	カ	ハ	テ
テ	ミ	イ	タ	タ	ク	ア	ト	。	。	人
	フ	ヒ	タ	タ	ヒ	ル	リ	ハ	ヒ	ノ
	子	テ	キ	ト	ケ	シ	テ	シ	ノ	ム
	シ	タ	コ	ソ	ン	。	見	リ	キ	ロ
	マ	チ	コ	申	ア	コ	レ	ハ	ヲ	ニ
	ト	ヌ	エ	ス	リ	ノ	ハ	タ	人	イ
	イ	。	ナ	ト	テ	山	。	タ	ノ	キ
	フ	。	ラ	イ	。	ハ	ム	メ	タ	タ

Sate fito-no muro-ni iki-tare-ba, fi-no ki-wo fito-no taku-ga, fasiri-fatameku-wo tori-te mire-ba, muro-no aruzi, kono jama-wa fo-taku fi-ken ari-te, fata-fata-to-zo mōsu-to ije-ba, taki ko-e naran-to i-ite tatsi-nu, sate mi-fune-sima-to iû su-nite.

Als er endlich zu einem Hause der Menschen ging, brannten die Menschen den Thujabaum, wobei sie liefen und lärmten. Er nahm das Holz und betrachtete es. Der Wirth des Hauses sprach: Auf diesem Berge befindet sich ein geheimer Schlüssel der Räucherung, und man meldet es unter Lärm. — Jener sprach: Es wird das Geräusch des Brennens sein. — Hiermit erhob er sich. Zuletzt war es ein Werder, der „die Insel des erhabenen Schiffes“ hiess.

Verse:

ム	サ	コ	マ	神	フ	シ	サ	ニ	山
	セ	ト	リ	ノ	子	テ	ホ	タ	ノ
	ケ	ヨ	ニ	ト	嶋	ミ	サ	レ	オ

Jama-no oni tare sawo sasi-te mi-fune-sima kami-no tomari-ni koto josase-kemu.

Von den Dämonen des Berges zeigt einer mit der Stange.
Bei dem Einkehrhause der Götter der Insel des erhabenen
Schiffes bringt er die Sache an.

ニ モ キ ノ ノ タ
テ ト ノ タ 山、

Ta-da-no jama-no taki-no moto-nite.

Es war unter dem Wasserfalle des Berges Ta-da.

Verse:

ツ ム キ、 ト 瀧 リ ヤ カ 名
ル ス リ ノ ニ ノ キ ク ク ニ
哉 ヒ フ チ ヨ イ シ ヨ ハ タ

Na-ni takaku fajaku jori-ki-si taki-no ito-ni jo-jo-no tsigiri-wo musubi-tsuru-ka-na.

An den Faden des dem Namen nach hoch und schnell
herankommenden Wasserfalles knüpft man die Vereinbarung
vieler Geschlechtsalter.

レ 袖 ヒ コ ル ト ハ ニ ニ リ コ
ハ ノ ロ ニ ト シ レ ア イ サ ノ
ヌ フ。 テ。 ニ ラ フ マ 山
レ ト カ テ カ タ ス ヘ。 ノ
ケ テ ヒ ソ ヘ ウ ア キ 人 ア

Kono jama-no ari-sama, fito-ni iû-beki-ni arazu aware-ni tōtosi, kajeru tote soko-ni, kai firō tote sode-no nure-kere-ba.

Das Aussehen dieses Berges war auf eine für die Men-
schen unaussprechliche Weise traurig ehrwürdig. Indem er bei
der Rückkehr von dem Boden eine Muschel auflos, wurde sein
Aermel benetzt.

Verse:

ル ス カ モ ロ セ ル ニ ナ フ
レ ツ ト フ 貝 ウ ヨ キ チ
ケ ソ ハ タ ヒ ツ ス サ 衣

Fudzi-goromo nagisa-ni josuru utsu-se-gai firofu tamoto-wa katsu-zo nure-keru.

Indess man das Flachskleid an den Strand drückt und die hohlrückige Muschel aufließt, wird der Aermel überdies befeuchtet.

ス 出 出 コ リ チ 山 ヤ テ ノ コ
 ル 出 給 レ タ テ ナ カ ツ イ ノ 濱
 經 給 給 ハ タ テ ナ カ ツ イ ノ 濱
 也 テ シ ヲ ハ タ テ ナ カ ツ イ ノ 濱
 。 マ ヲ ニ ヲ ハ タ テ ナ カ ツ イ ノ 濱
 。 ツ ニ ヲ ハ タ テ ナ カ ツ イ ノ 濱
 。 ラ ト 佛 ノ 。 經 ヲ コ メ ケ
 ト リ ノ 。 經 ヲ コ メ ケ

Kono fama-no fito, fana-no iwa-ja-no moto-made tsuki-nu, mire-ba jagate, iwa-ja-no jama naru naka-wo ugatsi-te, kid-wo kome-keri-taru nari-keri, kore-wa mi-roku-but-no ide-tamawan jo-ni, tori-ide-tate-matsuran-to suru kid nari.

Die Menschen dieses Meerufers gelangten bis zu dem Fusse des Felsenhauses der Blumen. Als sie hinblickten, durchbohrten sie sogleich die Mitte, welche der Berg des Felsenhauses ist, und legten heilige Bücher hinein. Es sind dieses die heiligen Bücher, die man in dem Zeitalter, wo Mi-roku Buddha hervorkommen wollte, zu nehmen und auf die Reise mitzugeben die Absicht hatte.

松 ト ニ ト ニ ス ニ レ ト テ 天
 ノ イ ワ ア ウ ソ タ ハ イ フ ク 人
 カ フ ウ ア シ ヲ ツ ソ ト ハ フ ヤ ツ 子
 キ ア シ シ ノ モ レ タ ハ フ ヤ ツ 子
 リ ア リ ノ イ ハ ヤ ヲ ツ ソ ト ハ フ ヤ ツ 子
 ア リ タ ハ ヤ ヲ ツ ソ ト ハ フ ヤ ツ 子
 ル タ ハ ヤ ヲ ツ ソ ト ハ フ ヤ ツ 子
 山 タ ハ ヤ ヲ ツ ソ ト ハ フ ヤ ツ 子

見ノケリモミコニソナ
 コ山ニ。アチキイノリ
 ト神ムアトモト中。

Ten-nin tsune-ni kudari-te, ku-jō si-keru-to iū, ki-ni mi-kere-ba, kono jo-ni ni-taru tokoro-ni-mo arazu, so-to-ba-no koke-ni utsu-mōte-taru nado ari, katawara-ni wō-zi-no iwa-ja-to iū ari, tada matsu-no kagiri aru jama nari, sono naka-ni ito koki momidzi-domo ari, muke-ni kami-no jama-to miju.

Als er mit dem Geiste den Ort sah, von dem man sagte, dass die Himmelmenschen gewöhnlich zu ihm herabgestiegen und Pflege angeboten, war es kein Ort, der dieser Welt glich. Es war etwas, das von dem Moose von So-to-ba hohl erfüllt worden. Zur Seite befand sich das sogenannte Felsenhaus des Königssohnes. Es ist der Berg, der blos die Grenze der Fichten hat. Auf dessen Mitte befinden sich sehr liebliche Ahornbäume. Gegenüber sieht man den Berg der Götter.

Verse:

リ久コ秋ホヲツメ法
 ケシリノトマノテノ
 ルカソ名ハツ翹タコ

Nori-no komete tatsu-no tsubasa-wo matsu fodo-wa aki-no na-gori-zo fisasi-kari-keru.

Indess ich die Vorschrift einbringe und auf die Schwingen des Drachen warte, ist es längst das Ende des Herbstes geworden.

カクミテサ色日ユ
 シヲシイリマニフ

Jū-fi-ni iro masari-te imi-siku wokasi.

In der Abendsonne herrschte die Farbe vor, und er übertrat vielfältig.

Verse:

ケコ葉テハウノア心
 リスモ木ワラ浦リア
 有ノノキ風ノマル

*Kokoro-aru ari-ma-no ura-no ura-kaze-wa waki-te ki-no fa-
mo nokosu ari-keri.*

Der beherzte Buchtwind der Bucht von Ari-ma theilt und lässt die Blätter des Baumes übrig.

テモヲケウクリノ天
ヒオルシヤテオ人

Ten-nin-no ori-te ku-jō-si-keru-wo omoi-te.

Er gedachte, dass die Himmelsmenschen verweilten und Pflege angedeihen liessen.

Verse:

ムラウリ法トルヲイ天
フチヲノニタナハツ
ラハハチヤモツホ人

*Ama-tsu fito iwawo-wo nadzuru tamoto-ni-ja nori-no, tsiri-
wo-ba utsi-farafu-ramu.*

Die Himmelsmenschen werden mit dem die Felsenwände berührenden Aermel den Staub der Vorschrift wegfehen.

ハクワリシノ夜イモハ院四
フリ。ウイ。タトヤノ十
ケナ風フミ雪ルニノイ九

*Jo-so-tsimari kokono-tsu in-no iwa-ja-no moto-ni itaru jo,
juki-no imisiū furi, kaze wari-naku fuke-ba.*

In der Nacht, wo er an den Fuss des Felsenhauses der neun und vierzig ummauerten Gebäude kam, fiel Schnee in Menge, und der Wind blies unaufhörlich.

Verse:

カ半モフテシケニウ
ナノルリ身ワ衣我ラ
雪夜ツニヒホコ風

Ura-kaze-ni waga koke-goromo fosi-wabi-te mizai furi-tsumoru jo-naka-no juki-ka-na.

In dem Buchtwind indess ich mein Mooskleid trockne und laut bete, häuft sich, an dem Leibe niederfallend, der mitternächtliche Schnee.

ケ	ハ	ヤ	ツ	テ	タ	タ	リ	イ	タ
リ	ホ	ウ	イ	。	ル	、	。	フ	テ
	ト	ナ	タ	タ	所	カ	カ	所	カ
		ル	テ	所	ヒ	リ		崎	
	モ	イ	ル	ヲ	ト	シ	ノ	ア	ト

Tate-ga saki-to iû tokoro ari, kari-no tatakai-si-taru tokoro tote, tate-wo tsui-taru jû-naru iwawo-domo ari.

Daselbst befindet sich ein Ort, der das Vorgebirge der Schilde heisst. Da es ein Ort ist, wo zum Scheine gekämpft wird, gibt es Felsenwände, die aussehen, als ob Schilde angelegt wären.

Verse:

ル	ア	フ	ト	テ	フ	タ	シ	チ	ミ	ウ
	リ	ニ	ハ	カ	ヲ	、	ホ	ク	ニ	ツ
	ケ	ソ	イ	崎	タ	カ	ノ	ル	ミ	ナ

Utsu-nami-ni mitsi kuru siwo-no tatakafu-wo tate-ga saki-to-wa iû-ni-zo ari-keru.

Dort wo in schlagenden Wellen die voll herankommende Salzfluth kämpft, hat man den Namen des Vorgebirges der Schilde gegeben.

ノ	マ	松	道	モ	ム	イ	ニ	ホ	伊
ア	リ	ハ	モ	オ	ト	フ	。	ノ	勢
ケ	ヌ	ラ	見	キ	テ	ハ	見	ヒ	ノ
ニ	。	ノ	エ	テ	。	マ	ワ	タ	國
ケ	サ	中	子	ク	夜	ヲ	タ	ル	ニ
レ	テ	ニ	ハ	ル	ナ	ス	リ		テ
ハ	夜	ト	。	ニ	カ	キ	ト	程	シ

I-se-no kuni-nite siwo-no fi-taru fodo-ni, mi-watari-to iu fama-wo sugimu tote, jo-naka-mo oki-te kuru-ni mitsi-mo mijeneba, matsu-bara-no naka-ni tomari-nu, sate jo-no ake-ni kere-ba.

Weil in dem Reiche Ise die Salzfluth Ebbe hatte, wollte er an dem Meerufer, das die erhabene Ueberfahrt hiess, vorübergehen. Da er desswegen um Mitternacht nach dem Gesetze herankam und auch der Weg nicht sichtbar war, kehrte er in einem Fichtenwalde ein. Endlich war es um Tagesanbruch.

Verse:

ナ ツ ア シ ニ 松 レ ソ メ 夜
ル カ テ 枕 ノ ト キ テ ヲ
カ シ モ ヲ 根 モ ツ イ コ

Jo-wo komete isogi tsure-domo matsu-no ne-ni makura-wo site-mo akasi-tsuru-ka-na.

Obgleich die Nacht einschliessend und Eile habend, bereitete er sich an den Wurzeln der Fichten ein Kopfkissen und verbrachte die Nacht bis zum Morgen.

ウ ル カ ト イ マ ハ ス ト ア
オ ソ テ ニ ソ シ ハ 。 モ ニ フ
ホ ナ 関 。 キ ツ キ ナ 。 モ ノ 、 雪 ウ チ フ シ テ
ユ ト ハ コ エ ヒ タ ル 人 。 思 フ ト マ リ ナ ス ム
イ フ ニ サ セ 給 ヒ ツ イ ホ テ ナ レ ト ホ

Afu-saka koje-site jasumu fodo-ni, juki utsi-furi nado su, mono-no kokoro-boso-kere-ba, nara-no jama-ni tomari namasi-mono-wo, idzutsi tote isogi-tsuran nado omô fodo-ni, ki-ai-taru

fito, ikade seki-wa koje-sase-tamai-tsuru-zo nado iû-ni tsugete kô oboju.

Indem er nach dem Ueberschreiten der Bergtreppe von Afu ausruhte, schneite es heftig. Als die Wesen zaghaft wurden, kehrte er auf dem Berge von Nara ein. Indess er von den rohen Wesen glaubte, dass sie irgend eines Ortes willen Eile haben würden, sagten ihm die begegnenden Menschen, wie er den Grenzpass überschritten habe. Sie meldeten es und erinnerten sich auf diese Weise.

Verse:

ケ タ ハ ア セ フ ラ ウ ル 雪
 リ ナ ナ ヘ キ 坂 ニ キ 身 ト
 リ ミ ヌ モ ノ ア カ ノ ミ

Juki-to miru mi-no uki kara-ni afu-saka-no seki-mo ajenu-wa namida nari-keri.

Was ich für Schnee ansah, ist, als mit des Leibes vergänglichem Gliederbaue die Bergtreppe von Afu nicht zusammentraf, zu Thränen geworden.

モ 世 ア ノ リ テ 女 ム 院 ノ ト
 フ 中 ハ オ ク 。 ト マ ノ モ ト コ
 カ セ ハ ク ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ
 ナ セ ハ フ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ
 シ レ ハ フ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ
 ヤ テ ハ フ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ
 ナ 。 ハ フ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ
 ト ナ ハ フ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ
 オ フ ハ フ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ ヲ

To kotaje-nu, tsutsumi-no moto-nite kiô-goku-no in-no tsuidzi kudzure, muma usi iri-tatsi musume-domo nado kasa-wo kite, koi-ku utsi-ariku-wo miru-ni, koto-no owase-si toki omoi-awasera-rete, nawo jo-no naka kanasi-ja nado omô.

Dieses antwortete er. An dem Fusse des Dammes stürzte die Ringmauer des Klosters von Kiô-goku. Pferde und Rinder

traten ein. Als er sah, wie Mädchen, mit Sonnenschirmen bedeckt, liebreizend einherwanderten, wurde in seinen Gedanken die Zeit zusammengefasst, wo die Sache so bleiben würde, und er dachte noch mehr darüber nach, wie traurig es in der Welt ist.

Verse:

リ ハ ル セ フ マ 浪 モ 世 氣
 有 モ ニ チ チ タ ノ ハ ニ
 ケ ノ ナ モ ニ チ 川 カ ソ

Ki-ni-zo jo-wa kamo-no kawa-nami tatsi-matsi-ni futsi-mo se-ni naru mono-wa ari-keri.

Für den Geist ist die Welt das Wallen des Flusses Kamo. Plötzlich geschieht es, dass der Abgrund der Wasser zur Stromschnelle wird.

ル レ イ ケ ニ 木 ノ コ 見 ナ
 ケ ハ テ ツ 草 。 ト ル ト

Nado miru koto-no, ki kusa-ni tsugete iware-keru.

Die Dinge, die er sah, wurden den Bäumen und Pflanzen gemeldet und so ausgesprochen.

5

MÉMOIRE

SUR LES PHONGIÉS

OU RELIGIEUX BOUDDHISTES

APPELÉS AUSSI TALAPOINS

Par Mgr Paul BIGANDET

ÉVÊQUE DE RAMATHA, VICAIRE APOSTOLIQUE DE LA BIRMANIE



PARIS

V^o BENJAMIN DUPRAT

LIBRAIRE DE L'INSTITUT, DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE ET DU SÉNAT,
DES SOCIÉTÉS ASIATIQUES DE PARIS, DE LONDRES, DE MADRAS,
DE CALCUTTA, DE CHANG-HAI ET DE LA SOCIÉTÉ ORIENTALE AMÉRICAINE DE NEW HAVEN (ÉTATS-UNIS)

Rue du Cloître Saint-Benoît (rue Fontanes), 7

Pres le Musée de Cluny.

—
1865

(Extrait de la *Revue d'Orient.*)

MÉMOIRE SUR LES PHONGIÉS

OU RELIGIEUX BOUDDHISTES

APPELÉS AUSSI TALAPOINS¹

Dans le système extraordinaire, établi par Bouddha, système qui agit sur un grand nombre de nations, l'ordre religieux est la base caractéristique et essentielle. Les prêtres tiennent le premier rang parmi les bouddhistes, et sont l'élite de ce corps immense. La discipline qui étroit les religieux bouddhistes est la plus haute application pratique des doctrines et des actes du bouddhisme. Nous verrons se réfléchir dans la corporation les résultats les plus considérables de ces

¹ Le mot *Talapoin*, introduit en Europe par les anciens auteurs portugais qui ont écrit sur les Indes Orientales, tire probablement son origine des deux mots *Pali* : *Tala-pat*, qui signifient « feuille de palmier. » Ces deux mots réunis sont employés par les Siamois pour désigner le grand éventail en feuilles de palmier, enchassé dans un léger cadre en bois, que les talapoins portent avec eux quand ils vont dehors.

Dans le cours de ce Mémoire nous nous servons indistinctement des mots de Phongiés, de Talapoins et de Rahans, pour désigner les religieux bouddhistes.

(Note de l'auteur.)

Ce Mémoire a été publié en anglais et fait suite à la vie ou légende de Gautama, par le même auteur. (Rangoon, printed at the Pegu press, 1858.) Il n'est parvenu en Europe qu'un petit nombre d'exemplaires de l'ouvrage qui, à Rangoon même, est devenu introuvable.

Mgr Bigandet en prépare une seconde édition où la légende de Gaudama sera considérablement augmentée. Les travaux du vénérable évêque confirment et étendent les découvertes de l'illustre Burnouf. *(Note de la Réd.)*

institutions religieuses. Tout ce que Bouddha, par ses propres forces, a pu inventer de plus efficace pour conduire l'homme à la perfection qu'il avait conçue, se trouve évidemment dans les constitutions de cet ordre. C'est le miroir dans lequel nous pouvons considérer le chef-d'œuvre de sa création. Les religieux bouddhistes, forment le *Thangq*, ou l'assemblée de la perfection. Ce sont les fidèles sectateurs de Bouddha, lesquels, à son exemple, ont renoncé au monde pour se consacrer au double but de maîtriser leurs passions et d'acquérir la véritable sagesse qui peut seule faire arriver à la délivrance.

La méthode la plus sûre pour obtenir des informations certaines touchant les religieux bouddhistes, ne nous paraît pas être d'envisager leur ordre au point de vue abstrait, mais plutôt de les étudier au point de vue de la religion d'où ils sont issus, et comme nous présentant le modèle de ses pratiques, de ses maximes et de ses tendances les plus élevées, aussi bien que de la nature et de l'esprit véritables de la doctrine du bouddhisme.

Le bouddhisme est évidemment un rejeton du brahmanisme : nous le trouvons rempli de principes, de pratiques, de rites et de dogmes appartenant au grand système hindou. Gautama, qui était lui-même un Hindou, élevé dans une société hindoue, instruit dans les écoles philosophiques hindoues, devait nécessairement être imbu, dans une proportion considérable, des opinions et des idées pratiques de ses contemporains. Il en diffère, il est vrai, dans un grand nombre de points importants, mais dans l'ensemble de ses enseignements il paraît être d'accord avec eux. Il trouvait, florissant à son époque, un corps de religieux et de sages, qui vivait d'une façon toute particulière et tout à fait distincte de la vie du peuple. Quand il traça le plan de l'institution religieuse qu'il se proposait de créer, il avait autour de lui la plupart des éléments nécessaires. Il lui suffisait d'améliorer ce qu'il avait vu, et de modeler le nouvel ordre d'après les innovations qu'il introduisait dans les doctrines.

Afin de faire apprécier les relations qui doivent avoir existé

entre les religieux de l'ordre brahminique et ceux de l'ordre bouddhiste, nous tracerons un court parallèle entre les premiers, tels qu'ils sont décrits dans les Institutions de Manou, et les seconds, tels qu'ils sont constitués à présent. Puis nous examinerons la nature de l'ordre bouddhiste et le but que ses membres se proposent en faisant profession ; ensuite nous donnerons une sérieuse attention aux parties constitutives de ce corps et à sa hiérarchie. Nous décrirons en même temps les cérémonies observées dans l'occasion solennelle où l'on admet des membres dans la société religieuse, et nous exposerons brièvement les règles qui dominent et dirigent la vie entière d'un membre profès, aussi longtemps qu'il demeure dans la communauté. Il ne sera pas inutile de considérer les causes et le caractère de la puissante influence religieuse que possèdent incontestablement les membres de l'ordre, et d'examiner les motifs qui déterminent les sectateurs du bouddhisme à porter la plus haute estime et à donner les marques les plus évidentes de vénération aux Talapoins ou Phongies. Nous conclurons par un court exposé de l'état infime et dégradé où la société est tombée dans ces contrées, surtout en matière d'instruction et de science.

I

Court parallèle entre les ordres religieux brahminique et bouddhique.

Il est avéré, d'après des preuves irréfragables, que le Bouddhisme est en majeure partie dérivé du Brahmanisme. Les deux systèmes tendent au même but, à savoir, de dégager l'âme des passions et de l'influence du monde matériel, et de la délivrer complètement de la métempsychose et de l'action de la matière. Mais le but final à atteindre est tout à fait différent. Le brahmine parfait soupire après son absorption dans l'Être infini ; le bouddhiste accompli soupire

après un état d'isolement absolu. Mais les moyens mis en œuvre pour obtenir la perfection si ardemment désirée sont à bien des égards les mêmes. Les observances morales imposées par les deux doctrines diffèrent si peu entre elles qu'elles semblent pour ainsi dire identiques. En effet, dans les deux systèmes, nous rencontrons un corps d'individus qui tendent à l'observance absolue et parfaite des préceptes les plus élevés, et s'efforcent d'atteindre au plus haut degré de cette perfection qui leur a été proposée par les fondateurs de leurs instituts respectifs : ce sont les religieux brahmines et bouddhistes. Il sera curieux de jeter un coup d'œil sur les règles imposées aux brahmines, telles que nous les trouvons dans les Institutions de Manou, et celles qui sont prescrites aux Talapains, dans le *Wini*. Cette comparaison sommaire mettra le lecteur à même de concevoir immédiatement combien les deux doctrines sont étroitement unies, et combien grande est leur mutuelle ressemblance. Il verra, de la manière la plus évidente, que ce n'est point à Bouddha que l'on doit attribuer le mérite d'avoir donné naissance à un aussi grand nombre de beaux préceptes de morale et de règles admirables de discipline, mais qu'il a trouvé dans son propre pays, et dans les écoles où il a étudié la sagesse, des préceptes de saine morale antérieurement connus, commentés et étudiés de son temps, et observés rigoureusement par un grand nombre, ainsi que les règles de discipline qui en assuraient la pratique. Bouddha fut élevé au sein d'une société qui considérait avec un respect plein de vénération un corps de religieux, entièrement dévoué à la grande œuvre d'assurer le triomphe du principe spirituel sur le matériel, et qui s'efforçait, au moyen des austerités les plus rigoureuses, des épreuves les plus douloureuses et du renoncement le plus absolu à tout le monde inférieur, d'anéantir les obstacles matériels qui avaient jusqu'alors retenu captive leur âme, et l'avaient empêchée de prendre son vol vers les régions de la liberté bienheureuse et du repos parfait. Il existe néanmoins une remarquable diffé-

titution monastique bouddhique. La condition des premiers est héréditaire, et est très-illustre par son origine et sa lignée. Celle des seconds est personnelle et finit avec eux ; elle est le résultat de leur propre choix : ils tirent toute la gloire dont ils sont environnés de leur vie vertueuse et de leur étroite adhérence aux institutions du Wini. Un brahmine doit tout à la religion et à la naissance. Le religieux bouddhiste est redevable de tout ce qu'il est, uniquement à la religion ; le titre d'un moine au respect des hommes est la forme sainte de la vie religieuse qu'il a embrassée. Tous deux sont les plus élevés et les plus considérés dans leurs sociétés respectives, mais le mérite et la valeur intrinsèque seuls concilient l'estime et la vénération à l'humble bouddhiste, tandis que le sort de la naissance du brahmine, qui le range dans la plus haute caste, fait converger vers sa personne les hommages involontaires de tous ceux qui appartiennent aux castes inférieures, lesquels en raison des préjugés dans lesquels ils sont élevés, se considèrent comme astreints à lui rendre hommage. La personne de tous deux, du brahmine et du religieux bouddhiste, est sacrée, et est envisagée avec une vénération mêlée de crainte, mais par des motifs différents et pour ainsi dire contraires.

Malgré ces différences et contradictions, et bien d'autres encore, il n'est pas moins surprenant de découvrir dans le corps brahminique, tel qu'il est constitué par les règles des Védas, le germe de toutes les principales observances prescrites aux bouddhistes qui abandonnent le monde, pour suivre la voie étroite qui mène à la perfection.

La vie d'un brahmine, non pas telle qu'elle est aujourd'hui, mais telle qu'elle était dans l'origine, et qu'elle devrait être encore, si les règlements des Védas n'avaient pas été en partie délaissés, est une vie d'étude laborieuse, d'austérité, de renoncement à soi-même et de retraite absolue. Le premier quart de sa vie est employé dans le rôle d'étudiant. Son grand et unique but est la lecture des Védas, et la parfaite connaissance de leur contenu. Les études mondaines ne

doivent avoir aucune part dans ses pensées. Il est entièrement sous l'autorité de son précepteur, auquel il doit rendre obéissance, respect et service en tout ce qui a rapport à ses besoins journaliers. Il doit de plus chaque jour mendier sa nourriture de porte en porte. De même le novice bouddhiste s'éloigne de sa famille, entre au monastère, vit sous la discipline du supérieur de la maison, lui obéit, et le sert dans ses nécessités journalières, et il voue son attention entière et sans partage à l'étude des livres religieux. Il n'accorde aucune attention aux connaissances mondaines. Il a de même le devoir de sortir tous les matins pour mendier la nourriture du jour.

Le second quart de la vie du brahmine est ainsi employé. Il se marie et vit avec sa famille, mais il n'ignore pas que sa principale occupation doit être d'enseigner les Védas, et d'accomplir avec zèle les rites de la religion et les cérémonies du culte. Il doit s'abstenir scrupuleusement de jouissances trop sensuelles et mondaines, même de la musique, de la danse et des autres amusements qui sont de nature à dissiper l'esprit. L'institution des religieux bouddhistes n'étant pas héréditaire, et sa perpétuation et son développement ne devant pas dépendre de l'hérédité, ses membres sont astreints à un célibat rigoureux, et à une abstinence absolue de toutes les jouissances sensuelles et mondaines, lesquelles ne sont pas en harmonie avec la gravité, le recueillement et le renoncement de soi-même. Leur principale occupation est d'enseigner aux enfants les éléments de la lecture et de l'écriture, afin que ceux-ci puissent lire les livres religieux, qui sont les seuls en usage dans les écoles. Il doit apporter une attention rigoureuse aux pratiques de dévotion, et avoir soin que les observances et les cérémonies religieuses soient régulièrement accomplies dans son monastère.

Le troisième quart de sa vie, le brahmine le passe en solitude comme un anachorète, au sein des forêts, où il doit se procurer tout ce qui lui sera nécessaire pour sa nourriture et son habillement. Il ne songe à l'habillement que lorsqu'il le

juge absolument nécessaire, afin de couvrir sa nudité. Les racines des plantes, les fruits et les feuilles des arbres de la forêt lui procurent l'indispensable pour soutenir la nature. Cette période doit en même temps être consacrée à l'infliction des épreuves les plus rigoureuses et aux pratiques de la mortification la plus austère. De même la solitude et la retraite

doivent pas être moins chères au religieux bouddhiste. La vie ascétique est fortement recommandée et glorifiée comme très-excellente. Elle était autrefois grandement en usage parmi les religieux bouddhistes. Dans la Birmanie l'on montre encore avec respect plusieurs places, comme ayant été sanctifiées par le séjour de saints anachorètes. De nos jours encore, un petit nombre de zélateurs, maintenant la tradition, comme s'ils devaient servir de témoins de l'ancienne observance, se retirent dans la solitude, pendant une partie des trois mois de carême. L'esprit de mortification et de renoncement à soi-même est éminemment bouddhiste; mais, dès l'époque de Gautama lui-même, nous constatons une tendance positive de la part de ses religieux à rejeter et à abjurer ces épreuves supérieures à la nature et ultra-rigoureuses, observées strictement par leurs frères de la doctrine parallèle. Le principe est en honneur parmi eux, mais le mode de le pratiquer est plus doux et plus en harmonie avec la raison.

La dernière partie de la vie du brahmine est également consacrée à la méditation et à la contemplation. Il n'est plus soumis à l'épreuve des souffrances; la nature a été subjuguée, les passions réduites au silence et anéanties: l'âme a acquis le domaine sur son corps et sur le monde matériel. Elle est délivrée de toutes les entraves et de tous les obstacles qui l'empêchaient de contempler la vérité. Elle est prête à quitter ce monde comme l'oiseau quitte la branche de l'arbre, à l'instant où il lui plaît. Le religieux bouddhiste ayant également amorti ses passions, et dégagé son âme de toute affection à la matière, se délecte uniquement dans la contemplation de la vérité. Comme la puissante baleine se joue au sein de l'Océan sans bornes, ainsi le bouddhiste parfait s'élance dans la vé-

rité abstraite et infinie, se délecte en elle, complètement isolé de ce monde que la méditation lui a appris à considérer comme une pure illusion, dépourvue de réalité. Alors il est mûr pour l'état de *Nibban* qu'il a si ardemment convoité.

Quand Bouddha a créé le plan d'une société de religieux et tracé les règles selon lesquelles cette société devait être gouvernée, il n'avait qu'à jeter les yeux autour de lui pour rencontrer des modèles de vie religieuse. La contrée où il était né, la société dans laquelle il avait été élevé, fourmillaient de religieux sectateurs des différents systèmes de philosophie qui régnaient à cette époque. Il les vit, conversa avec eux, et pendant un certain temps vécut dans leur compagnie, et dans les mêmes observances disciplinaires. Il fut alors complètement initié dans tout ce qui de son temps constituait la vie religieuse. Mais le même esprit vif et entreprenant, qui le fit se séparer de ses maîtres et de ses contemporains sur un grand nombre de points importants de la morale et de la métaphysique, et le conduisit, selon son opinion, à développer et à perfectionner les théories de la philosophie spéculative et pratique, le détermina de même à faire quelque chose de pareil touchant les règles disciplinaires auxquelles les religieux devaient être soumis à l'avenir. Nous avouons volontiers que sur ce dernier point il réussit éminemment bien. Le corps des religieux bouddhistes est infiniment supérieur, à la plupart des égards, aux autres corporations de religieux indiens. Les règles des premiers respirent un esprit de modestie, de douceur et de simplicité, qui présente un contraste frappant avec les exhibitions dégoûtantes de ces supplices que l'on s'inflige à soi-même, et dont l'immodestie n'a d'égale que la cruauté, lesquels sont si avidement recherchés par les brahmines. Bouddha a ouvert l'entrée de sa communauté à tous les hommes sans distinction ni exception, renversant ainsi implicitement les barrières élevées par les préjugés de castes. Tout membre revêt l'habit religieux par son propre et libre choix, et le dépose à sa volonté ; il ne saurait s'agir ici d'aucun droit héréditaire ; le religieux mourant ne

peut léguer à ses frères que l'exemple de ses vertus. Sa séparation absolue d'avec le monde a rompu tous les liens de la parenté. Le vœu de pauvreté stricte et de célibat ayant tranché les racines de l'avarice et de la volupté des sens, le préserve d'aspirer à l'influence et à la puissance, qui sont conférées par la richesse et la dignité. Chez le religieux brahme le cas est tout autre. Sa caste sacerdotale, indépendante de son mérite personnel, lui confère un caractère sacré et presque divin, qui doit se perpétuer par la génération. Il peut posséder des richesses et avoir une postérité nombreuse. Il est par là même presque irrésistiblement conduit à se saisir du pouvoir qui lui est dévolu par la triple influence de la naissance, de la religion et de la richesse.

La comparaison entre les deux sociétés de religieux peut recevoir de plus grands développements; mais ce qui a été signalé brièvement nous paraît suffire pour démontrer le thème que nous nous étions proposé, à savoir, la ressemblance étroite qui existe entre les deux ordres religieux des deux systèmes, et la conclusion nécessaire que l'ordre des religieux bouddhistes est un perfectionnement des ordres religieux existant dans l'Inde, à l'époque de Gautama.

Il est un autre point caractéristique de l'ordre religieux bouddhique, lequel lui a été très-favorable, et a contribué puissamment à le maintenir durant de longs siècles, réuni en un corps compacte et solide qui semble défier l'action destructive des révolutions. Nous voulons parler de sa hiérarchie constituée régulièrement, laquelle est aussi parfaite que l'on puisse le concevoir, spécialement en Birmanie et à Siam. Le pouvoir et l'influence de celui que nous pouvons appeler le général de l'ordre en Birmanie, et qui est connu sous le titre de *Thathana-paing*, lorsqu'ils ont été secondés, ainsi qu'il arrive presque toujours, par le pouvoir temporel, ont étendu leur action sur toute la contrée, et ont contribué puissamment à maintenir le bon ordre et la discipline dans le grand corps des religieux. L'action des provinciaux ou supérieurs des maisons religieuses d'une province est plus directement et immé

diatement sensible à tous leurs subordonnés. Il ne semble pas que les religieux des écoles hindoues, au moins de nos jours, possèdent cet avantage qu'ils peuvent naturellement envier à leurs frères de la secte bouddhique. Les membres du corps brahminique ne sont point maintenus ensemble par le pouvoir et par le gouvernement de supérieurs, mais seulement par des règles qui sont profondément enracinées et fondées dans l'esprit des individus, de manière à être fidèlement observées. La supériorité de caste, unie à une certaine dose d'orgueil intellectuel, a suffi jusqu'à présent pour maintenir ce corps distinct et isolé de tout ce qui n'est pas lui. Cependant l'esprit religieux, qui de nos jours règne dans ce corps, paraît avoir perdu de sa ferveur et de son énergie originelles. Le brahmine a maintenu avec la jalousie la plus exclusive la supériorité qu'il tient de sa caste ; mais il ne semble pas avoir été aussi passionné pour conserver la suprématie spirituelle originaire, qu'une stricte observance des prescriptions de Védas lui aurait toujours invariablement garantie.

II

Nature de l'ordre religieux des Phongies.

Celui qui n'a pas étudié le système religieux du bouddhisme et qui n'a pas acquis de notions sérieuses sur les principes doctrinaux, se formerait difficilement une idée exacte de l'ordre religieux que constituent ces reclus austères, que les Européens, dont les idées sont faussées par l'influence de leur éducation, appellent prêtres de Buddha. Si nous devions appliquer aux membres de cet ordre les notions généralement admises touchant le sacerdoce, nous nous formerions une opinion très-erronée du véritable caractère de leur institut. Car, dans tout système religieux qui admet un ou plusieurs êtres supérieurs à l'homme, et de qui l'action providentielle agit sur les des-

tinées de celui-ci, soit dans ce monde, soit dans l'autre, les individus investis d'un caractère sacerdotal ont constamment été considérés comme des médiateurs entre l'homme et la divinité, et sont chargés d'offrir à l'Être suprême, dans toutes les occasions publiques, les prières et les sacrifices du peuple, et de solliciter en retour la gracieuse protection du dieu. Lorsque, dans les anciens âges du monde, la dignité sacerdotale était associée à la dignité patriarcale ou royale; quand, dans les âges postérieurs, il existait un sacerdoce régulier et distinct, ainsi qu'il avait lieu sous le régime mosaïque, ou parmi les Grecs, les Romains, les Gaulois, etc., les prêtres étaient respectés comme les délégués du peuple en tout ce qui concerne le culte national, et leur nom même portait l'empreinte des mystérieux rapports qui rattachent la terre au ciel. Le sacerdoce supposait donc nécessairement la croyance à un être quelconque, supérieur à l'homme et présidant à ses destinées. Dès que cette croyance est mise en oubli, l'idée radicale du sacerdoce est abolie. Le bouddhisme, tel au moins qu'il se rencontre à Ceylan, en Birmanie, à Siam, et ailleurs, est un pur système d'athéisme, et offre l'unique exemple, au moins autant que s'étendent mes informations, d'un symbole religieux admis par plusieurs peuples, et dont les doctrines ne sont pas basées sur la notion d'un être suprême, dirigeant plus ou moins les affaires de ce monde. A l'appui d'une assertion qui peut paraître un peu hasardée, nous exposerons brièvement les principaux articles de la doctrine bouddhique.

D'après ce système, la matière est éternelle. L'existence d'un monde, sa durée, sa destruction et sa reproduction, toutes les différentes combinaisons et modifications auxquelles la matière est sujette, sont le résultat immédiat de l'action de lois éternelles et existant par elles-mêmes. Par la vie, l'homme est soumis à l'influence continue, mais successive, de ses bonnes et mauvaises actions. Cette double influence l'accompagne toujours à travers ses existences sans nombre, et lui attribue inévitablement le bonheur ou le malheur, selon

que la somme respective du bien ou du mal prédomine. Il existe une loi éternelle, qui, lorsqu'elle a été effacée de la mémoire des hommes, peut être connue de nouveau et, pour ainsi dire, recouverte uniquement et entièrement comprise par le génie incomparable et la sagesse sans égale de certains personnages extraordinaires, appelés Buddhas, qui apparaissent successivement et à de certains intervalles durant les différentes séries ou successions des mondes. Ces Boudhas annoncent cette loi à tous les êtres raisonnables alors existants. Le principal objet de cette doctrine est d'indiquer à ces êtres les moyens de s'affranchir eux-mêmes de l'influence des passions, et de devenir isolés de tout ce qui existe : afin que les hommes, étant ainsi délivrés de l'action de toute influence bonne ou mauvaise, qui oblige les mortels à tourner incessamment dans le tourbillon d'existences sans fin, puissent obtenir l'état de *Niban* ou de repos, c'est-à-dire, selon l'opinion populaire, une situation où l'âme, dégagée de tout ce qui existe, seule avec elle-même, indifférente aux peines aussi bien qu'aux plaisirs, repliée pour ainsi dire sur elle-même, demeure pour toujours dans un état incompréhensible d'abstraction complète et de repos absolu. Un Bouddha est un être qui, durant des myriades d'existences, gravite lentement et graduellement, vers ce centre de perfection imaginaire, par la pratique des vertus les plus sublimes. Étant parvenu à ce degré culminant, il devient soudainement doué d'un génie sans limites, par lequel il découvre immédiatement l'état misérable des êtres, et les moyens de les en délivrer. Il comprend parfaitement la loi éternelle qui peut seule conduire les mortels dans la voie droite, et les mettre en état de sortir du cercle des existences, dans lequel elles ont tourné et se sont mues sans interruption, dans un état d'agitation perpétuelle, en opposition avec la fixité ou le repos. Il prêche cette loi par laquelle l'homme apprend la pratique des vertus qui détruisent graduellement en lui l'influence du mal, et toute attache à ce qui existe, et le conduit enfin au but de l'existence, qui est la possession du *Niban*. Sa tâche étant

accomplie, le Bouddha meurt, ou plutôt, pour employer le langage des bouddhistes, il entre dans l'état de Niban. Dans cette situation, qui est réellement inexplicable, il ne connaît rien des affaires du monde et n'y prend aucune part. Il est comme s'il n'était pas, ou s'il n'avait jamais été. Les bouddhistes vénèrent trois choses précieuses, Bouddha, sa loi et l'assemblée des justes ou parfaits, de même que nous vénérons et admirons ce qui est moralement bon et beau, par exemple la vertu considérée d'une manière abstraite, et les actes qui en émanent. Les statues de Gautama, le dernier Bouddha, sont vénérées par ses sectateurs, non pas avec l'idée que certaines puissances ou vertus y résident, mais uniquement parce que ce sont les représentations visibles de Bouddha, qui a désiré qu'il leur fût rendu les honneurs qui lui seraient rendus à lui-même, s'il était encore vivant au milieu des hommes. Cette esquisse imparfaite de la croyance bouddhique suffit pour démontrer l'assertion que nous avons émise, à savoir que cette croyance n'est nullement basée sur la reconnaissance d'un être suprême, mais est exclusivement athée, et que par conséquent aucun sacerdoce réel ne peut exister dans un pareil système. Toutefois, et en même temps, elle n'aura pas été sans utilité pour faire mieux comprendre ce que nous aurons à dire, touchant les sujets de ce mémoire.

Les Talapoins sont appelés par les Birmans, Phongies, expression qui signifie la grande gloire, ou Rahans, c'est-à-dire parfaits. Ils sont connus à Ceylan, à Siam et au Tibet, sous différents noms qui répondent à peu près au même sens, et qui expriment, soit la nature, soit l'objet de leur profession.

Qui détermine un sectateur de Bouddha à embrasser la condition de Talapoin ? Quel est l'objet de ses efforts, en faisant profession d'un genre de vie si spécial et si extraordinaire ? La réponse à ces questions nous fournira des notions exactes sur la nature réelle de ce singulier ordre de dévots. Un bouddhiste, en devenant membre de la sainte société, se propose d'observer la loi de Bouddha d'une manière plus parfaite que ses autres coréligionnaires. Il a l'intention d'ob-

server non-seulement ses ordonnances générales, obligatoires pour tout individu, mais encore ses prescriptions d'une excellence supérieure, et qui conduisent à une sainteté et à une perfection peu communes, lesquelles ne peuvent être le partage que d'un nombre infiniment restreint de personnes zélées et énergiques. Il tend à affaiblir au dedans de lui-même tous les mauvais penchants qui donnent naissance au principe des démérites et qui le fortifient. Par la pratique et l'observation des préceptes et des conseils les plus éminents et les plus sublimes de la loi, il établit, confirme et consolide dans sa propre âme le principe des mérites qui agiront sur lui durant les différentes existences qu'il doit parcourir encore, et le conduiront à la perfection qui le rendra capable et digne d'entrer dans l'état de Niban, l'objet des ardens désirs et des efforts assidus de tout véritable et légitime disciple de Bouddha. La vie du dernier Bouddha, Gautama, sa doctrine aussi bien que ses exemples, c'est là ce qu'il se propose de retracer avec une fidélité scrupuleuse et de suivre avec une infatigable ardeur. Tel est le grand modèle qu'il se propose à lui-même comme objet d'imitation. Gautama s'est retiré du monde, il a renoncé à ses séduisants plaisirs et à ses vanités brillantes, il a courbé ses passions sous le joug de la contrainte, et s'est efforcé de pratiquer les plus hautes vertus, et en particulier le renoncement de soi-même, afin d'arriver à un état de complète indifférence pour tout ce qui est au dedans et au dehors de soi-même, état qui est en réalité le seuil du Niban.

Le Talapoin, fixant ses regards sur ce modèle incomparable de perfection, voudrait pouvoir en reproduire, autant qu'il est en son pouvoir, tous les traits en sa propre personne. Comme Bouddha lui-même, il se sépare de sa famille, de ses parents et de ses amis, et songe à se faire admettre dans la société des parfaits : il abandonne et délaisse sa maison pour entrer dans l'asile de la paix et de la retraite ; il répudie les richesses du monde, pour pratiquer la plus stricte pauvreté ; il renonce aux plaisirs du monde, même aux plus légitimes, pour vivre selon les règles de la plus rigou-

reuse abstinence et de la plus pure chasteté ; il échange son habit séculier pour celui de la nouvelle profession qu'il embrasse ; il abdique sa volonté propre et enchaîne sa liberté personnelle, pour se conformer dans tous les actes et dans tout le détail de sa vie aux règlements de la communauté. Il est un Talapoin pour lui-même, pour son propre avantage, pour acquérir des mérites qu'il ne partage avec aucun autre. A l'occasion des offrandes ou aumônes qui lui sont présentées par la bienveillance de quelques admirateurs de sa sainte manière de vivre, il s'acquitte envers ses bienfaiteurs en leur répétant certains préceptes, commandements ou articles de la loi ; mais il n'est pas obligé par le caractère de sa profession d'expliquer la loi au peuple. Séparé du monde par son habillement et sa manière spéciale de vivre, il demeure étranger à tout ce qui a lieu en dehors des limites de son monastère. Il n'a point charge d'âmes, et par là même il ne se permet jamais de réprimer quiconque veut transgresser la loi, ou de censurer le désordre des mœurs.

Les cérémonies du culte bouddhique sont simples et en petit nombre. Le Talapoin n'est pas considéré comme un ministre, dont la présence soit essentiellement requise quand ces cérémonies s'accomplissent. Des pagodes sont érigées, des statues de Bouddha sont inaugurées, des offrandes de fleurs, de chandeliers et de menus ornements sont faites, particulièrement aux jours de la nouvelle et de la pleine lune ; mais dans toutes ces occasions solennelles, l'intervention du Talapoin n'est nullement considérée comme nécessaire. C'est ainsi que tout le culte existe indépendamment de lui. On ne le voit pas dans les occasions particulières des naissances et des mariages. Il est, à la vérité, quelquefois appelé pour assister aux funérailles, mais alors il n'agit pas comme un ministre qui accomplit une cérémonie, mais comme une personne privée. Il est présent afin de recevoir les aumônes qui lui sont profusément départies par les parents du défunt.

Les bouddhistes ont trois mois de l'année, depuis la pleine lune de juillet jusqu'à la pleine lune d'octobre, spécialement

consacrés à l'observance plus stricte des pratiques et des cérémonies de la loi. Des multitudes de personnes des deux sexes se rendent aux pagodes, et souvent passent les nuits entières dans les *bungalows* construits à l'entour. Les plus fervents de ce peuple jeûnent et s'abstiennent d'amusements profanes durant la période entière ; ils consacrent alors plus de temps à la lecture des livres sacrés et à la répétition de formules destinées à rappeler certaines vérités essentielles ou à exalter le dernier Bouddha, Gautama, et la loi qu'il a publiée ; des aumônes plus abondantes affluent dans la paisible demeure des pieux reclus. Durant le même temps, le Talapoin reste en paix dans son couvent, sans modifier sa manière de vivre, sans s'écarter en rien de ses immuables usages et de ses habitudes journalières. Par les règles de sa profession, il est obligé d'apporter durant cet intervalle une attention toute particulière à l'observance religieuse, et de se joindre à ses frères de temps en temps, afin de réciter de certaines formules, et de lire le livre qui renferme en un corps les règles de la profession. Il jouit comme à l'ordinaire du bien que ses coréligionnaires charitables prennent plaisir à lui faire. En deux occasions, l'auteur a vu (et il a entendu citer une infinité d'autres exemples) quelques Talapoins se retirer durant les trois mois de carême dans quelque endroit solitaire, vivant isolés dans de petites huttes, évitant la société des hommes, et menant une vie érémitique, afin de demeurer libres de consacrer tout leur temps à des méditations sur les points les plus excellents de la loi de Bouddha, de combattre leurs passions, et de jouir dans cette retraite d'un avant-goût du repos à jamais assuré du Niban.

A beaucoup d'égards, les institutions des Talapoins peuvent être assimilées à celles de quelques ordres religieux qui ont successivement apparu dans presque toutes les contrées chrétiennes avant l'époque de la Réforme, et que l'on peut rencontrer aujourd'hui encore au sein des Églises des rites latin et grec. Comme le moine, le Talapoin dit adieu au monde, porte un habit particulier, mène la vie de communauté, se détache de

tout ce qui peut développer ses passions, en embrassant un état de pauvreté volontaire et de renoncement absolu à tout ce qui peut flatter les sens. Il tend à obtenir, par une observation plus stricte des préceptes les plus sublimes de la loi, un degré suréminent de sainteté et de perfection. Tout son temps est régi par les règles de sa profession, et consacré à la répétition de certaines formules de prières, à la lecture des écritures sacrées, à la quête d'aumônes pour la subsistance de chaque jour, etc.

Ces traits de ressemblance extérieure, communs à des institutions de doctrines si opposées entre elles, a conduit quelques écrivains peu favorables au christianisme à prononcer sans plus d'examen que le catholicisme avait emprunté au bouddhisme un grand nombre de cérémonies, d'institutions et de règles de discipline. Quelques-uns même ont été plus loin, et ont prétendu trouver dans le bouddhisme la véritable origine du christianisme. Ils ont toutefois été réfutés avec talent par Abel Rémusat dans son *Mémoire intitulé Recherches sur la hiérarchie lamaïque du Thibet*. Sans concevoir en aucune façon l'idée présomptueuse d'entrer dans une controverse absolument étrangère à son dessein, l'écrivain se renferma dans l'énoncé d'une ou deux remarques de nature à montrer que la première conclusion est pour le moins prématurée. Quand, en deux doctrines religieuses entièrement opposées l'une à l'autre dans leur fin dernière, il se trouve plusieurs autres buts moindres qui sont communs aux deux, il doit nécessairement arriver, dans un grand nombre de cas, que des moyens à peu près semblables soient prescrits des deux parts pour atteindre à ces différents buts, moyens tout à fait indépendants d'un plan concerté d'avance ou d'une imitation. Le système chrétien et le système bouddhique, quoique différents l'un de l'autre dans leurs objets et leurs fins respectifs, autant que la vérité diffère de l'erreur, ont, il faut l'avouer, beaucoup de traits frappants de ressemblance. Il existe un grand nombre de préceptes moraux qui se trouvent également recommandés et sanctionnés par les deux doctrines.

Et ce ne paraîtra point une folie d'affirmer que la plupart des vérités morales recommandées par l'Évangile se rencontrent dans les livres bouddhiques. La divergence essentielle, radicale et suprême se trouve dans la différence des fins où conduisent les deux symboles, mais n'est pas dans la variété des moyens prescrits pour y arriver. L'Évangile tend à réunir l'homme à son Créateur, lui indique la voie qu'il doit suivre pour arriver à la possession et à la jouissance de Celui qui est le grand principe et la fin de tous les êtres, et lui enseigne, comme le devoir souverain, de conformer sa volonté et ses inclinations aux commandements de ce Créateur. Le bouddhisme tend à abstraire l'homme de tout ce qui est en dehors de lui-même, il fait de l'individu le seul et unique centre. Il exhorte l'homme à pratiquer un grand nombre d'éminentes vertus qui doivent l'aider à monter à la perfection imaginaire, dont le sommet est l'état incompréhensible du *Niban*.

Si la fin recherchée par les sectateurs de Bouddha est entièrement différente de celle que les disciples de Jésus-Christ s'efforcent d'atteindre, les moyens prescrits pour arriver à ces deux buts sont, à bien des égards, tout à fait semblables entre eux. Les deux doctrines enseignent à l'homme de combattre, de surveiller, de maîtriser les passions de son cœur, à faire prédominer la raison sur les sens, l'esprit sur la matière, à déraciner de son cœur toute affection aux choses de ce monde, et à pratiquer les vertus nécessaires pour l'obtention de ces deux résultats suprêmes. Est-il donc surprenant que des personnes ayant à bien des égards des vues presque identiques, aient recours à des moyens et à des expédients pour ainsi dire pareils, afin de s'assurer l'objet de leur recherche, sans s'être vues et sans s'être entendues par avance? Celui qui se propose de pratiquer la pauvreté absolue doit naturellement renoncer à ses biens terrestres. Celui qui entend renoncer au monde doit s'en exiler. Celui qui veut mener une vie contemplative doit rechercher un endroit isolé, à l'abri du tumulte et du trouble du monde. Pour mo-

dérer les passions et en particulier la plus ardente entre toutes, la convoitise des sens, il est indispensable que l'on se sépare de tout ce qui serait de nature à allumer ses feux, et à nourrir sa violence. Toute profession a ses marques distinctives et ses caractères exclusifs : de là, la particularité des vêtements, des mœurs et des habitudes, de la part de ceux qui ont adopté un genre de vie différent de celui du reste de la société. Celui qui s'est astreint lui-même à la récitation journalière de certaines prières ou formules de dévotion répétées un certain nombre de fois, doit avoir recours à quelque instrument, ou imaginer des moyens, pour s'assurer du nombre de fois qu'il a rempli les obligations qu'il s'est imposées. Celui-là aussi qui aspire à posséder la connaissance de lui-même, et à mener à bonne fin la guerre avec lui-même, doit s'attacher à un guide auquel il manifestera toute son âme, et demandera des avis spirituels qui le mettront en mesure de surmonter les obstacles qu'il rencontre dans sa voie vers la perfection.

Ces points et beaucoup d'autres sont communs à tous les individus qui se proposent d'observer non-seulement les préceptes, mais les simples conseils de leurs croyances respectives. Les causes étant les mêmes en un grand nombre de cas, dans les deux systèmes, des résultats pour ainsi dire identiques devront nécessairement se produire. Les institutions religieuses portent toujours l'empreinte des idées religieuses qui leur ont donné naissance. Ces institutions avec leurs lois et leurs règlements, sont, non pas le principe, mais la conséquence immédiate ou le rejeton de la religion, ainsi qu'elle est comprise par le peuple qui la professe. Ces institutions réduisent en exemples et éclaircissent les notions religieuses antérieurement acquises, mais ne créent jamais ce qui n'existe pas encore. Quand les savants auront amassé des matériaux suffisants pour donner une histoire approfondie de l'origine, des progrès, de la diffusion et des révolutions doctrinales du bouddhisme, il ne sera pas sans intérêt de rechercher les causes qui ont agi pour donner aux deux systèmes religieux, qui sont essentiellement différents dans leurs tendances respecti-

ves, des points si nombreux de ressemblance. En lisant les détails de la vie du dernier Bouddha, Gautama, il est impossible de ne pas se rappeler un grand nombre de circonstances relatives à la vie de notre Sauveur, telle qu'elle a été racontée par les Évangélistes¹.

Après nous être appliqué à faire connaître la nature de l'institution des Talapoins et de l'objet auquel tendent ses membres profès, nous examinerons le système de son organisation et sa hiérarchie sacrée.

III

Hiérarchie de l'ordre.

Il est assez surprenant de trouver au milieu de nations à demi civilisées, telles que les Birmans, les Siamois, les Chingalais et les Thibétains, un ordre religieux avec une hiérarchie distincte et bien caractérisée, avec des constitutions et des règlements dont les prévisions s'étendent sur l'admission des membres, leurs occupations, leurs devoirs, leurs obligations et leur genre de vie, un ordre qui forme en réalité un corps compacte, solide et parfait, et qui a subsisté, presque sans changement, durant plusieurs siècles, et a survécu à la destruction des royaumes, à la chute des dynasties royales et à toute la confusion et le désordre produits par les commotions et les révolutions politiques. C'est au Thibet que l'on trouve cet ordre existant dans sa perfection la plus grande, sous la

¹ L'origine de l'étroite affinité qui existe entre un grand nombre de points doctrinaux et de maximes communs au christianisme et au bouddhisme ayant été éclaircie, il sera facile de découvrir et d'expliquer comment les disciples des deux doctrines en sont venus à adopter un aussi grand nombre de pratiques, de cérémonies, d'observances et d'institutions à peu près identiques.

direction paternelle du grand Lama, ou prêtre suprême, qui confond en sa propre personne la dignité et la puissance de la royauté et du sacerdoce. Dans la ville de Lassa, une cour pontificale, un chef sacerdotal électif et un collège de Lamas supérieurs, donnent à l'ordre une dignité, un décorum, une considération et une stabilité qui assurent la perpétuation de son existence, et étendent plus ou moins son influence sur ses membres qui résident dans des contrées lointaines. L'époque de l'introduction du bouddhisme dans le Thibet est très-incertaine, pour ne pas dire inconnue ; mais, ce qui paraît certain, c'est que l'établissement d'un chef ou souverain pontifical, avec des prérogatives royales, fut l'œuvre d'un des petits-fils du grand conquérant Tartare, Gengis, vers le milieu du XIII^e siècle. Dans d'autres pays, où l'ordre n'a aucune relation quelconque avec le pouvoir civil, on peut difficilement espérer de le voir environné d'une égale splendeur, ou subsistant dans le même état de perfection, de régularité et de ferveur. Il faudrait en effet que ce corps eût une énergie vitale extraordinaire, si les parties les plus éloignées de ce corps, si immense et tellement dilaté, devaient recevoir une impulsion égale, et présenter les mêmes symptômes d'activité que les membres qui touchent immédiatement au cœur ou au principe de la vie. N'ayant jamais eu occasion de recueillir d'informations détaillées touchant les religieux thibétains, nous devons nous contenter d'offrir au lecteur un tableau de tout ce qui concerne les éléments constitutifs de l'ordre, tels qu'on les trouve existant dans la Birmanie, et décrits dans les livres sacrés.

Toute la communauté se compose : 1^o de jeunes gens qui ont revêtu l'habit de Talapoin, sans être regardés comme membres profès, ou sans avoir jusqu'alors subi certaines épreuves qui ont l'apparence d'une ordination ; ils sont appelés *Chiings* ; 2^o de ceux qui, ayant vécu pendant un temps dans la communauté, dans l'état de probation, sont admis comme membres profès avec les cérémonies en usage dans ces occasions, où le titre et le caractère de Talapoin sont solennellement conférés ; on les appelle *Patzins* ; 3^o les chefs

de chaque maison ou communauté, lesquels ont le pouvoir de gouverner tous les habitants de la maison ; 4° d'un provincial dont la juridiction s'étend sur toutes les communautés répandues dans les villes et villages de la province ou du district ; 5° d'un supérieur général, résidant dans la capitale ou dans ses faubourgs, appelé *Tsaia-Dau*, ou grand maître, et qui a l'administration et la direction suprêmes de toutes les affaires de l'ordre dans l'étendue de l'empire. Nous dirons quelque chose de chacun des cinq degrés de la hiérarchie bouddhique.

C'est un usage pour ainsi dire universel chez les Birmans et les Siamois de faire entrer les enfants qui ont atteint l'âge de puberté, ou même avant ce temps, de leur faire passer une année ou deux dans une maison de Talapoins et de leur faire revêtir l'habillement jaune, dans le double but d'apprendre à lire et à écrire et d'acquérir des mérites pour les existences futures. A l'occasion de la mort d'une personne, il arrive quelquefois qu'un membre de sa famille entre dans la communauté pour six mois ou un an.

Lorsqu'un jeune garçon doit faire son entrée dans une maison de l'ordre, il y est conduit monté sur un petit cheval richement équipé, ou assis dans un magnifique palanquin, et porté sur les épaules de quatre hommes et quelquefois d'un plus grand nombre. Durant la marche triomphale, il est précédé par une longue file d'hommes et de femmes, parés de leurs plus riches habits, et portant une grande quantité de présents destinés pour l'usage des habitants du *Kiaong* (tel est le nom générique donné à toutes les maisons de la communauté en Birmanie), où le jeune postulant doit résider. La procession, dans cet ordre magnifique, et accompagnée d'une troupe de musiciens qui jouent de différents instruments, se met lentement en marche et fait de nombreux détours parmi les principales rues de la ville, pour se rendre au monastère qui a été choisi. Ce déploiement de faste, cette solennité sont, de la part des parents et de la famille, un honneur rendu au jeune postulant qui se consacre généreusement à un genre

de vie sublime, et c'est aussi de la part du jeune homme, un dernier adieu aux vanités du monde. Il n'a pas plutôt mis le pied à terre, quitté son brillant équipage, et franchi le seuil du Kiaong, qu'il est remis par ses parents aux mains du supérieur et confié à ses soins. Sa tête est immédiatement rasée; il est dépouillé de ses riches habits séculiers, et vêtu de l'habillement uni et modeste de couleur jaune; il doit déposer toute espèce d'ornement et se contenter de l'humble simplicité qui convient à son nouvel état. Le Kiaong est devenu sa demeure, les habitants de la maison ont pris la place de ses père et mère, et de ses frères et sœurs.

Le devoir du jeune Chiing est de servir dans leurs besoins les anciens de la maison, d'apporter et de déposer devant eux, à des heures déterminées, la provision ordinaire d'eau, la boîte à bétel, et la nourriture quotidienne; et de les accompagner dans leurs courses pieuses à travers la ville ou dans la campagne. Une partie de son temps est consacrée à acquérir la science de la lecture et de l'écriture, et quelquefois les éléments de l'arithmétique. Il existe cinq préceptes généraux obligatoires pour tous les hommes; mais les Chiings sont astreints à l'observation de cinq préceptes additionnels, c'est-à-dire à dix, lesquels lui défendent, 1° de tuer les animaux; 2° de voler; 3° de s'adonner aux voluptés charnelles; 4° de mentir; 5° de boire du vin ou aucune liqueur enivrante; 6° de manger dans l'après-midi; 7° de danser, de chanter ou de jouer d'aucun instrument; 8° de se peindre le visage; 9° de se tenir à des places éminentes, lesquelles ne lui conviennent pas; 10° de toucher ou de manier de l'or ou de l'argent. Ceux qui violent les cinq premiers préceptes sont châtiés par leur expulsion du Kiaong, mais ceux qui transgressent les cinq derniers peuvent expier leur faute par des pénitences particulières.

Les jeunes Chiings, ainsi qu'on l'a fait observer plus haut, ne séjournent pas dans le Kiaong au delà d'une période d'un ou deux ans: ils en sortent généralement pour retourner à la vie séculière. Quelques-uns néanmoins, séduits par

la vie agréable et paisible des Talapoins, ou dirigés par d'autres motifs, préfèrent demeurer plus longtemps dans ces lieux de retraite. Ils s'adonnent à l'étude des devoirs, des règles et des obligations d'un membre profès de la compagnie; ils apportent plus d'attention à la lecture des livres religieux et s'efforcent d'acquérir les vertus requises. Après qu'ils sont devenus suffisamment instruits sur tous ces sujets, et qu'ils ont atteint l'âge de vingt ans, ils sont solennellement admis parmi les membres profès de la communauté, sous le nom de *Patzins*. Les cérémonies intéressantes qui sont observées en cette occasion seront décrites en détail un peu plus loin. L'état de Patzin est le même, à proprement parler, que celui de Phongie. Tout autre degré, toute autre promotion dans la hiérarchie sacrée sont purement honorifiques, de telle sorte qu'il n'est imposé à celui qui est promu aucun devoir ni aucune obligation qui diffère de ce qui est imposé à tout membre profès; mais il lui est conféré un pouvoir, une juridiction, pour dominer, surveiller et gouverner tous les confrères placés sous sa direction. Sans égard à ces distinctions, un supérieur, si éminent qu'il puisse être par le rang, est astreint à l'observation des mêmes règles, des mêmes devoirs et obligations que le dernier Patzin; son caractère sacré n'est ni étendu ni modifié; il est seulement investi d'une certaine juridiction sur quelques-uns de ses frères.

Le Talapoin est lié à sa communauté, de sorte qu'il y a d'ordinaire, dans chaque Kiaong ou maison de l'ordre, plusieurs Patzins et un assez grand nombre de Chiings. Chaque Kiaong a un chef qui préside à la communauté, sous le titre de *Tsaia*. Il est le chef de la maison, il a autorité sur tous les habitants, et chacun le reconnaît pour son supérieur immédiat. Il a la direction de toutes les petites affaires de la communauté, fait observer régulièrement les lois et les devoirs de la profession, réforme les abus, réprimande les délinquants, excite les paresseux, réchauffe les tièdes, maintient la paix et le bon accord entre tous ses subordonnés. Il reçoit, en vertu de son caractère officiel, les pieux visiteurs qui vien-

ment à son monastère, soit dans le but de présenter des dons volontaires, et d'offrir quelques gages de leur respect et de leur admiration pour son éminente sainteté, soit pour s'entretenir avec lui sur des matières religieuses, entretiens qui, soit dit sans offense, et eu égard à la fragilité humaine, dégénèrent quelquefois en des conversations d'un caractère plus mondain, si les donateurs d'aumônes, ou les demandeurs de conseils appartiennent, ainsi qu'il arrive souvent, au beau sexe. Ces personnes zélées doivent se tenir à la distance de six ou douze coudées, selon l'espace, de leur pieux interlocuteur. On suppose en effet qu'un plus prochain voisinage pourrait mettre en danger la vertu du saint cénobite.

Dans chaque ville on rencontre un nombre considérable de *Kiaongs* dans les faubourgs ou dans l'enceinte des murailles, et un quartier spécial leur est réservé; dans chaque village on trouve le *Kiaong* comme, dans nos villages d'Europe, on trouve la maison du curé. Un ou plusieurs *Dzedis*, espèces de bannières, ornées de peintures, et dorées en quelques parties, décorées de l'image de l'oiseau sacré *Henza* aux trois quarts de la hauteur, desquelles pendent élégamment plusieurs banderolles, et un bouquet d'arbres fruitiers indiquent au voyageur l'habitation, — quelquefois humble, et quelquefois magnifique — avec ses trois toits superposés, où résident les *Rahans*. Les différentes communautés sont placées sous la juridiction d'un supérieur général ou provincial, appelé *Tsaia-Dau*, ou grand maître; elles forment sous son autorité une province de l'ordre, division assez semblable à celle de plusieurs ordres religieux en Europe. Le *Tsaia-Dau* jouit, dans un degré très-éminent, du respect et de la vénération des peuples. Son *Kiaong* éclipse les autres en splendeur et en ornements. Les principaux et les plus riches habitants du pays sont fiers de s'appeler ses disciples et ses adhérents, et de lui fournir libéralement tout ce qu'il peut désirer. Son principal devoir est d'apaiser les différends qui s'élèvent assez fréquemment entre des communautés rivales. Car le démon de la discorde hante quelquefois ces asiles de la paix et de la

retraite. L'autorité provinciale intervient pour faire cesser les hostilités et les discussions que l'envie et la jalousie, ces deux grandes ennemies des gens dévots, excitent assez fréquemment. Quand un Talapoin est accusé d'incontinence ou d'une autre infraction grave aux règles essentielles de la profession, il est cité devant le tribunal du *Tsaia-Dau*, lequel, assisté et conseillé par quelques anciens, examine le cas et prononce la sentence. Il ne paraît pas que des facultés intellectuelles éminentes soient essentielles pour parvenir à cette dignité supérieure. L'auteur a rencontré deux ou trois de ces dignitaires, qui, dans son opinion, étaient tout à fait inférieurs en talents et en intelligence à un grand nombre de leurs subordonnés. C'étaient seulement des hommes âgés et d'un caractère respectable, qui avaient passé presque toute leur vie dans l'enceinte de leur monastère. Leurs vêtements, leurs manières et leurs habitudes étaient absolument semblables à ceux de leurs frères d'un rang moins élevé.

Dans le royaume d'Awa, la clef de voûte de l'édifice Talapoinique, est le suprême grand maître qui réside dans la capitale ou dans ses faubourgs. Sa juridiction s'étend sur toute la communauté dans le royaume de Sa Majesté Birmane. Sa position auprès du siège du gouvernement, en sa qualité de maître ou précepteur du roi, lui a nécessairement et dans tous les temps procuré un très-haut degré d'influence sur tous ses subordonnés. Il est honoré du titre éminent de *Thathana-Dhau-Paing*, signifiant qu'il a la puissance et le droit de surveillance sur tout ce qui est relatif à la religion. Il ne paraît pas que des qualités tout à fait éminentes ou des connaissances extraordinaires soient requises de la part de celui qui est honoré de cette dignité. La circonstance purement accidentelle d'avoir été le précepteur du roi quand celui-ci était encore un tout jeune homme, est une recommandation suffisante, ou pour mieux dire est la seule qui cause la promotion d'un Talapoin à cette position suprême. Et il arrive d'ordinaire que chaque roi, à son avènement au trône, confère la plus haute dignité de l'ordre à son phongie

favori. Dans ce cas le titulaire actuel doit céder la place à son confrère plus influent, et devient un simple membre de la communauté, à moins qu'il ne préfère quitter entièrement la société, et rentrer dans la condition laïque. Très-grand est le respect témoigné par le roi au phongie suprême. Quand, à de certains jours consacrés au culte, celui-ci est invité à se rendre au palais et à adresser quelques instructions à Sa Majesté, le fier monarque quitte la place un peu élevée qu'il occupait, et en prend une autre presque au niveau de celle de ses courtisans, tandis que le vénérable personnage va s'asseoir sur le tapis même que le roi vient de quitter. Quand il lui arrive de sortir pour aller visiter quelque monastère ou lieu de culte, il est en général porté dans une litière dorée, en très-grand appareil, escorté par une multitude de ses confrères, et par une suite immense de séculiers. Pendant le trajet, des marques du plus profond respect lui sont données par le peuple. Le monastère où il demeure, est d'une splendeur vraiment extraordinaire. Sa forme et son aspect sont semblables à ceux des autres maisons religieuses, mais il les surpasse toutes par la variété et la richesse des décorations. Il est entièrement doré à l'intérieur et à l'extérieur ; non-seulement les portes sont recouvertes de feuilles d'or, mais souvent elles sont incrustées de rubis ; quoique ces rubis, on peut le supposer, doivent être de l'espèce la plus ordinaire, et d'une valeur peu considérable.

Pour ajouter au caractère sacré de sa personne et de sa dignité, le *Thathana-dau-paing* vit isolé, avec un ou deux phongies seulement, que nous pouvons considérer comme ses secrétaires ou intendants ; ceux-ci restent dans une salle voisine de l'entrée, pour recevoir les visiteurs et les introduire en la présence de l'éminent personnage. De plus il y a des gardiens séculiers qui veillent avec soin à ce que le plus léger bruit ne vienne pas troubler le silence du lieu.

Quand l'auteur visita ce dignitaire, il fut fort divertí, en approchant de son appartement, de rencontrer des gardiens muets qui s'efforçaient par toutes sortes de signes et de gestes

de lui faire comprendre qu'il devait avancer lentement, sans bruit, et d'éviter surtout de parler à haute voix. Quand il fut admis en présence du *Tsaia-Dau*, il ne fut pas médiocrement surpris de voir un homme tout rempli de lui-même, et qui paraissait convaincu que le droit de parler n'appartenait qu'à lui seul; son langage était celui d'un maître à qui nul ne saurait oser adresser la moindre contradiction. Il parut tout à fait offensé quand son visiteur se vit obligé de n'être pas d'accord avec lui sur certains points qui furent mis en avant dans la conversation. L'auteur en le visitant emporta une opinion toute différente de celle d'un estimable envoyé anglais, qui vers la fin du dernier siècle, eut occasion de voir un pareil personnage, de qui l'extérieur doux, aimable et pieux le captiva au point de lui faire demander un souvenir dans ses prières.

De nos jours le pouvoir du *Thathana-Paing* est purement nominal; l'influence de sa juridiction s'étend à peine au delà de son plus proche voisinage. Mais tel n'était pas le cas dans les temps anciens. Des commissaires spirituels étaient envoyés tous les ans par le *Thathana-paing* pour s'enquérir et pour faire rapport de l'état des communautés dans les provinces. Ils avaient surtout à examiner si les lois morales étaient ou non régulièrement observées, et si les membres profès étaient dignes ou ne l'étaient pas de leur vocation sainte. Ils avaient tout pouvoir pour réprimer les abus, et partout où un frère indigne, *une brebis noire*, était trouvé dans l'enceinte d'un monastère, celui-ci était immédiatement dégradé, dépouillé de l'habillement jaune et obligé de retourner à la vie séculière. Par malheur pour la régularité de l'ordre, ces visites salutaires n'ont plus lieu. C'en est fait d'une répression essentielle. Abandonné sans un contrôle supérieur, l'ordre est tombé dans un degré infime de décadence et de dégradation. La condition des Talapoins est considérée de nos jours comme une condition faite pour les gens paresseux, ignorants et oisifs, qui ne sont préoccupés que de bien vivre et de ne rien faire, de porter le costume sacré pendant un certain temps.

jusqu'à ce que, fatigués des devoirs et des obligations de leur vie nouvelle, ils se retirent et rentrent de nouveau dans la vie séculière. Cette coutume, autant que j'ai pu l'observer, est assez générale, pour ne pas dire universelle. Il y a toutefois un certain nombre d'exceptions. Mais, quoique mise en échec par de nombreuses et graves difficultés, la communauté continue à subsister avec tous ses attributs extérieurs; les différents degrés de sa hiérarchie sont aussi bien tranchés et définis de nos jours qu'ils l'étaient auparavant, dans de plus favorables circonstances. Sa constitution demeure tout entière, quoique les éléments qui la composent soient jusqu'à un certain point imparfaits et dégénérés.

Il y a dans ce corps religieux un principe latent de vitalité qui le conserve et qui lui communique une somme de forces et une énergie qui l'ont maintenu jusqu'à ce jour, au milieu des guerres, des révolutions et des convulsions politiques de tout genre : protégé ou délaissé par le pouvoir politique, il est toujours demeuré ferme et inébranlable. Il est impossible de se rendre compte d'une manière satisfaisante d'un pareil phénomène, si nous ne cherchons pas une cause claire et évidente d'une réalité aussi extraordinaire, une cause indépendante des circonstances habituelles : une cause ayant ses profondes racines dans l'âme elle-même des populations qui présentent à l'observateur ce caractère religieux si élevé et si surprenant. Cette cause paraît être cet énergique sentiment religieux, cette foi robuste qui pénètre la masse des bouddhistes. Les laïques admirent et vénèrent les religieux, et contribuent volontairement et avec joie à leur entretien et à leur bien être. Dans leurs rangs le corps religieux se recrute incessamment. Il est peu d'hommes qui n'aient pas été membres de la communauté pendant une certaine période de temps.

Sans contredit une tendance aussi générale et aussi continue ne pourrait subsister longtemps, si elle n'était affermie par une puissante conviction religieuse. Les membres de l'ordre conservent, au moins extérieurement, la dignité de leur profession. Les lois et les règlements sont suffisamment

bien observés; les degrés de la hiérarchie sont maintenus avec une exactitude scrupuleuse. La vie du religieux est une vie de contrainte et de surveillance continuelles. On lui refuse toute espèce de plaisirs et de divertissements. Comment un pareil système de renoncement personnel pourrait-il être observé toujours, sans la croyance des Rahans aux mérites qu'ils accumulent en pratiquant un genre de vie qui, après tout, répugne à la nature? on ne saurait nier que des motifs humains n'agissent bien souvent sur les séculiers et sur les religieux; mais, si ces motifs sont dépourvus de la foi et des sentiments qu'inspire une croyance même fausse, leur action ne saurait produire, d'une manière durable et persévérante, le fait extraordinaire et vraiment frappant dont nous sommes témoins dans les pays bouddhiques.

IV

Ordination ou cérémonies observées lors de l'admission dans la société.

Nous décrirons avec soin et nous expliquerons aussi complètement que possible les différentes cérémonies observées lors de la promotion d'un Chiing au rang de Talapoin ou membre profès. On doit toutefois considérer que l'épreuve qu'il doit subir, ou l'ordination (cette expression est peut-être plus exacte) qu'il doit recevoir, ne confère aucun caractère particulier, et n'attribue aucun pouvoir spirituel spécial au candidat qui est admis, mais qu'elle l'initie simplement à un genre de vie plus parfait, et le constitue membre d'une société d'individus qui tendent à un plus éminent degré de sainteté ou de perfection. Le récipiendaire doit être pourvu pour la cérémonie d'un habillement pareil à celui qui est en usage dans la communauté; il doit se trouver exempt de

LE BOUDDHISME AU TIBET

BUDDHISM IN TIBET, *illustrated by literary documents and objects of religious worship. With an account of the buddhist systems preceding in India, by* EMIL SCHLAGINTWEIT. *With a folio atlas of twenty plates and twenty tables of native prints in the text.* — 1 vol. gr. in-8°; Leipzig, F.-A. Brockhaus, 1863.

Depuis la publication des beaux mémoires de E. Burnouf sur le Bouddhisme¹, qui furent accueillis à leur apparition avec toute la faveur qu'ils méritaient, la religion du Bouddha n'a pas cessé d'attirer l'attention de ceux qui s'intéressent à l'étude des philosophies et des religions de l'Orient.

Les livres sur le Bouddhisme qui ont paru en Europe depuis les deux ouvrages de l'illustre indianiste français, sont, en France, celui de M. Barthélemy-Saint-Hilaire²; en Angleterre, les deux volumes de M. Spence Hardy³; en Allemagne, le résumé substantiel de M. Koeppen⁴; et enfin, en Russie, l'ouvrage de M. Wassiljew⁵, dont on annonce la seconde partie. Il faut ajouter aux livres qui précèdent, divers travaux de MM. Lassen, Weber, Westeryaard, Fausboll et Spiegel.

M. Emil Schlagintweit, qui se livre avec succès à l'étude de la langue et de la littérature tibétaines⁶, est venu se joindre

¹ *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, in-4°, 1844. — *Le Lotus de la bonne loi*, suivi de vingt-deux mémoires relatifs au Bouddhisme, in-8°, 1852.

² *Le Bouddha et sa religion*, in-8°, 1862.

³ *Eastern Monachism*, in-8°, 1850. — *Manual of Buddhism*, in-8°, 1853.

⁴ *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, 2 vol. in-8°, 1857-1859.

⁵ *Le Bouddhisme, ses dogmes et sa littérature* (en russe), in-8°, 1860. — y en a une traduction allemande.

⁶ Voyez, p. 125 et pl. v à viii, le texte tibétain d'une prière aux Bouddhas

retour, mais vous voyez que je ne prends pas le temps de m'ennuyer, en vous donnant ici, mon cher ami, l'expression toute fraîche des sensations que je voudrais vous faire partager. Puissé-je y réussir! Au moment où je vous écris, on plante toutes les richesses botaniques que nous avons rapportées, et, entre autres, une fougère de six pieds de haut, qui est d'un feuillage ravissant. C'est la plus petite que nous ayons trouvée dans les fougères arbres, je n'avais pas encore vu cette espèce, et j'en ai été émerveillé.

Pour extrait :

MARTIAL HOUSEZ.



à ceux qui s'occupent du Bouddhisme. Les renseignements qu'il a reçus de ses frères aînés qui ont visité récemment le Tibet occidental devaient naturellement amener M. E. Schlagintweit à des recherches sur la religion lamaïque. Ce qu'il nous apprend de cette religion telle qu'elle est, en ce moment, pratiquée au Tibet, forme la partie la plus neuve et la plus intéressante du nouveau volume.

L'ouvrage commence par une esquisse de la vie de Sâkya-Mouni, le fondateur du Bouddhisme; puis vient un résumé rapide qui contient l'histoire du développement de cette religion. Les personnes qui n'ont pas le temps de faire une étude approfondie du Bouddhisme trouveront, dans la première partie du livre, un abrégé assez complet pour leur donner une idée de ses dogmes et de sa littérature. L'auteur a eu le soin de citer partout les sources où il a puisé, ce qui a le double avantage de donner une base solide à son exposition, et de fournir aux personnes qui voudraient pousser plus loin leurs recherches, des indications qu'il n'est pas toujours facile de trouver quand il s'agit d'un sujet qui, comme le Bouddhisme, n'est pas très-familier à la plupart des lecteurs européens.

Le second chapitre est consacré tout entier à rechercher quel est aujourd'hui le nombre exact des bouddhistes. Après avoir passé en revue les populations de Ceylan, de Kachemir, du Tibet, de la Mongolie, du Japon, de l'Indo-Chine et des provinces orientales de l'empire russe, M. E. Schlagintweit, d'après les auteurs les plus modernes et les mieux renseignés, évalue à 340 millions le nombre total de ceux qui suivent la religion bouddhique, disséminés sur la plus grande partie de l'Asie orientale, à l'exception de l'Inde proprement dite, où c'est à peine si l'on peut retrouver encore quelques bouddhistes. En chassant jusqu'au dernier les bouddhistes de l'Hindoustan, les Brahmanes étaient sans doute bien loin de penser que la religion de leurs adversaires serait un jour celle

de la confession traduite pour la première fois en anglais. Ce texte avait été inséré précédemment dans les Mémoires de l'Académie de Bavière, avec une traduction allemande.

qui compterait le plus de disciples. Le christianisme, qui vient après lui, ne compte en effet pas plus de 335 millions d'adhérents, c'est-à-dire cinq millions de moins¹.

Dans l'état présent des études sur la religion bouddhique, on peut voir qu'elle a subi bien des altérations pendant la suite des siècles. Cela n'étonnera personne quand on saura que pendant deux cent cinquante ans, à peu près, la doctrine s'est perpétuée oralement, et qu'on a seulement commencé à l'écrire, à Ceylan, à la fin du siècle qui a précédé notre ère, et, dans le nord de l'Inde, quelques années plus tard.

Il est arrivé au Bouddhisme ce qui arrive à toutes les religions quand leur fondateur n'est plus là pour prévenir ou rectifier les interprétations erronées de la doctrine. Pendant les cent années qui suivirent la mort de Sâkya-Mouni, l'histoire ne mentionne pas de dissidences graves parmi ses disciples ; mais aussitôt après cette période, on voit le premier schisme se produire dans le nord de l'Inde. Dans une assemblée de douze mille religieux on proposa le dogme que voici : « Cela
« seulement qui n'est pas en contradiction avec la saine rai-
« son, peut passer pour la vraie doctrine du Bouddha. » Un pareil dogme ne pouvait manquer d'amener des controverses sans fin et faire naître des écoles nouvelles. Aussi vit-on bientôt se former des sectes nombreuses qui toutes, chacune de son côté, prétendaient posséder la vraie doctrine du maître et l'expliquer d'une manière orthodoxe.

Dans la première partie de son livre, M. Emil Schlagintweit nous donne les noms de ces écoles et jette un coup d'œil sur les principaux points de leurs doctrines, jusqu'au moment où la persécution des Brahmanes parvint à faire disparaître tous les bouddhistes de l'Hindoustan.

Longtemps avant la persécution qui les força de quitter

¹ Selon quelques auteurs, le Bouddhisme aurait été connu à Mexico par l'entremise des Chinois, au v^e siècle, et aurait eu des sectateurs dans ce pays jusqu'au xiii^e siècle. — La conquête de Mexico par les Aztéks l'aurait fait disparaître à cette époque. (V. Lassen, *Indische Alterthums kunde*, t. IV, p. 749.)

l'Inde, les bouddhistes indiens avaient cherché à établir leur croyance dans les pays environnants. Mais il ne paraît pas que leurs tentatives aient eu du succès auprès des peuplades qui habitaient le pied des montagnes, puisqu'un temple bâti sur le penchant du mont Kâilâsa, vers l'année 137 avant J. C., fut abandonné et tomba en ruines.

L'historien mongol Ssanang Ssetsen place l'introduction du Bouddhisme au Tibet dans l'année 371 de notre ère, tandis que les historiens tibétains rapportent que cet événement eut lieu dans la seconde moitié du VII^e siècle, ce qui le ramènerait au temps de la persécution qui dut faire sortir de l'Inde de nombreux missionnaires de la religion du Bouddha. C'est à la même époque que l'écriture fut introduite au Tibet, et que furent faites les premières traductions tibétaines des livres sacrés. La nouvelle religion ne s'établit pas immédiatement sans difficulté; vers l'an 900 av. J. C., il y eut des rois qui renouvelèrent au Tibet les persécutions qui avaient réussi à faire disparaître le Bouddhisme de l'Inde. Mais cette fois, ce fut sans succès. Un de ces rois nommé Langdarma, l'un des adversaires les plus ardents des bouddhistes, fut massacré, et son fils qui partageait ses idées ne réussit pas davantage à détruire la religion nouvelle. Elle se releva bientôt avec plus d'éclat qu'elle n'en avait jamais eu après la mort du fils de Langdarma, lorsque, protégés par le fils de ce dernier, les prêtres exilés se hâtèrent de rentrer dans le pays.

A partir de cette époque, la religion bouddhique fut prêchée librement dans tout le Tibet sans que rien s'opposât à sa propagation.

La fin du XIV^e siècle fut marquée au Tibet par un événement considérable. Une réforme fut faite par Tsonkhapa, qui s'était imposé la tâche difficile d'unir et de réconcilier les différentes écoles bouddhistes et de détruire les abus qui s'étaient introduits parmi les prêtres dans la pratique du culte. Pour arriver à ce but, le réformateur composa un grand nombre d'ouvrages, et s'il ne parvint pas à faire adopter partout les règles nouvelles qu'il proposait, il n'en réussit pas moins à

les faire accepter à la plus grande partie des populations du Tibet, d'où elles se répandirent bientôt dans le reste de la haute Asie.

Il n'y a pas eu de sectes au Tibet avant le XII^e siècle. Neuf existent encore, mais toutes sont regardées comme orthodoxes, ce qui prouve la tolérance des Tibétains en matière de religion, car les doctrines et les pratiques de ces sectes ne semblent pas être complètement d'accord. Il faut joindre à ces onzes écoles la religion de Bon, dont on sait peu de chose. C'est l'ancienne religion des Tibétains avant l'introduction du Bouddhisme dans leurs montagnes; elle a, dans le Tibet oriental, des monastères nombreux et riches. Il est probable qu'en se conservant à côté du Bouddhisme, elle s'est beaucoup éloignée de sa forme primitive et qu'elle lui a emprunté l'institution des ordres monastiques, en même temps qu'un grand nombre de ses préceptes et de ses cérémonies.

Il serait difficile de dire à quelle époque on a commencé à rassembler les livres de la loi bouddhique pour en former les deux collections qui contiennent ce qu'on peut appeler la Somme du Bouddhisme. Ce qui est certain, c'est que la première partie appelée *Kandjour*¹ et la deuxième appelée *Tandjour*² ne furent imprimées au Tibet qu'au commencement du XVIII^e siècle, avec des planches de bois, à la manière des Chinois, auxquels les Tibétains avaient dû cependant emprunter depuis longtemps l'art d'imprimer les livres. La plupart des grands monastères possèdent maintenant des imprimeries où ces deux collections sont reproduites et où l'on peut les acheter sans difficulté.

Dans une religion où le principal dogme est celui de la métempsychose, on devait naturellement distinguer, suivant leurs mérites, les classes d'êtres qui, en parcourant le cercle

¹ Formant 400 volumes qui passent pour contenir la parole même du Bouddha conservée par la tradition.

² 200 volumes remplis de commentaires sur les ouvrages qui composent la première partie, puis de traités de philosophie, de rhétorique, de grammaire, d'astrologie, etc.

comme un morceau de chair crue et informe, vision qui est regardée comme un présage de maladie et même de mort. Des formules magiques et des offrandes particulières sont alors employées pour détourner l'effet de ces apparitions redoutées.

Dompter les esprits malins est l'un des devoirs les plus importants des dieux, qui prennent, pour les combattre, un aspect horrible. Quoique tous les dieux puissent, s'ils le veulent, soumettre les esprits malins, il y a une classe particulière de dieux plus spécialement chargée de ce soin, et l'on voit souvent leurs images, d'une laideur fantastique, peintes sur les murs d'un temple ou sculptées sur la pierre devant laquelle on vient faire des prières.

Dans les premiers temps du Bouddhisme, la prière n'était guère autre chose que l'expression d'un désir. Elle était bien loin d'avoir comme aujourd'hui, dans certains cas, le caractère d'une incantation qui enjoint à une divinité de venir au secours de celui qui l'invoque.

Ceux qui, dans les anciennes légendes, s'apprêtent à faire de bonnes œuvres, s'expriment le plus souvent ainsi : « Si ce que je fais a quelque mérite, puissé-je, à cause de cela, arriver à la délivrance finale et y conduire les autres créatures? » Il y a loin de là à ces formules répétées par centaines et à ces cylindres à prières qu'on fait tourner à la porte des temples, ou qui sont mis en mouvement par des cours d'eau, afin que les prières ne soient jamais interrompues. Le pouvoir de ces prières est beaucoup augmenté si elles sont écrites avec de l'or, de l'argent ou de l'encre rouge; cette dernière couleur, par exemple, a 408 fois¹ plus de puissance que l'encre noire.

La première organisation du clergé tibétain date du VIII^e siècle; mais le développement du système hiérarchique

¹ Ce nombre de 408 revient souvent dans les livres bouddhiques. C'est, entre autres, le nombre de ce que les bouddhistes appellent *les portes de la loi*. En voici un exemple : « L'éloignement de la colère est une porte visible de la loi; elle prévient le repentir. » (*Lalita vistard*, ch. IV.)

moderne date de la réforme de Tsonkhapa, au xv^e siècle, dont nous avons déjà parlé. Ce lama célèbre fonda à Lhassa le monastère de Galdan, dont il devint le supérieur. Sa grande réputation et son autorité se reportèrent sur les religieux qui furent après lui à la tête de ce monastère; mais ses successeurs ne tardèrent pas à voir leur influence effacée par celle du Dalai-Lama de Lhassa (qui occupe le premier rang entre tous) et par celle du Pantchen Rinpotché à Tachilhounpo, parce que ces deux personnages sont considérés comme sortis d'une origine divine et regardés plutôt comme des dieux que comme de simples mortels.

Le lama Gedoun-groub, né en 1389 et mort en 1473, peut être considéré comme le premier Dalai-Lama. Mais l'établissement du pouvoir temporel des Dalais-Lamas sur le Tibet ne date véritablement que de celui qui occupa pour la cinquième fois ce rang élevé.

Les Dalais-Lamas sont élus par le clergé, et jusqu'à l'année 1792, leur élection s'est faite sans que le gouvernement chinois s'en mêlât. Depuis cette époque, la cour de Pékin, qui regarde le Dalai-Lama comme un personnage aussi important au point de vue de la politique qu'à celui de la religion, s'est arrangée pour que ceux qu'on élève à cette dignité appartiennent toujours à des familles sur la fidélité desquelles elle peut compter.

Parmi les supérieurs des grands monastères, qui occupent le premier rang après le grand Lama et le Pantchen Rinpotché, quelques-uns sont regardés comme des incarnations, d'autres comme de simples mortels. Ils sont nommés par le gouvernement du Dalai-Lama pour des périodes de trois à six ans, après lesquelles ils retournent à Lhassa. Les supérieurs des plus petits monastères sont élus à vie par les religieux, mais leur élection doit être soumise à la sanction du Dalai-Lama, qui l'approuve ou la rejette.

Les autres personnages qui occupent un rang supérieur sont les religieux chargés de diriger la musique et les chœurs.

maintenir l'ordre et la discipline parmi les religieux. Ces dignitaires sont aussi choisis par les religieux et forment, avec le supérieur, le conseil qui règle les affaires de la communauté.

Il y a une classe particulière de lamas composée d'astrologues ou diseurs de bonne aventure. Ils portent un vêtement fantastique et sont autorisés officiellement par le clergé, et à son profit, à conjurer et à exorciser les esprits malins.

La permission qui leur est accordée d'abuser de la crédulité de la multitude et d'en tirer tout le profit qu'ils peuvent, ne donne pas une idée très-favorable de la moralité du clergé supérieur.

Ces devins se servent le plus souvent, dans leurs incantations, d'une flèche et d'un triangle sur lesquels sont inscrites des sentences magiques. Parmi ces astrologues, les lamas appelés tchoïtchong, qui sont élevés dans un monastère de Lhassa, jouissent de la plus grande réputation, parce qu'on suppose que le dieu Tchoïtchon choisit de préférence, pour s'incarner, les lamas de ce monastère. Quand une incarnation de ce genre devient manifeste par une suite de miracles opérés par un lama, ce dernier devient bientôt l'objet de la vénération universelle, au grand profit de son monastère, car les bouddhistes de toutes les parties de la haute Asie viennent en pèlerinage à Lhassa pour recevoir sa bénédiction, et se regardent comme très-heureux si les présents qu'ils lui offrent en retour sont reçus favorablement.

Le nombre des règles imposées aujourd'hui aux lamas du Tibet dépasse deux mille. Voici quelques-unes des principales, qui ont exercé une grande influence sur le caractère que le clergé-tibétain a pris dans les temps modernes.

La violation du célibat, ou même le commerce avec une femme, est sévèrement punie. Les cas de ce genre ne sont cependant pas très-rares, surtout parmi les lamas qui n'habitent pas les monastères. Il s'est trouvé des circonstances où, par des considérations de bien public, le Dalai-Lama a permis le mariage à des lamas de race royale.

Le vœu de pauvreté est une institution qui influe d'une

manière sérieuse sur le bien-être des populations du Tibet, parce que les prêtres, très-nombreux en tout pays bouddhiste, vivent de la charité des laïques. Quoique chaque lama, qui a renoncé au monde, ne possède rien par lui-même, les couvents peuvent avoir des terres, des maisons et des trésors, et les religieux jouissent de l'abondance des magasins bien remplis de leurs communautés.

Les aumônes, les offrandes, les rémunérations pour l'accomplissement des rites sacrés forment les revenus casuels des monastères; il faut y joindre les rentes produites par les propriétés et même par les entreprises commerciales.

Les aumônes sont recueillies principalement au temps de la moisson. Quand M. Hermann Schlagintweit, l'un des frères de l'auteur, se trouvait à Himis (septembre 1856), plus de la moitié des lamas était dispersée dans le pays.

La plus grande partie des offrandes volontaires est offerte aux lamas regardés comme des incarnations, ou donnée aux fêtes annuelles.

De petites offrandes sont obtenues par les monastères situés sur les principaux passages des montagnes, la coutume des voyageurs étant de s'arrêter quelques instants pour prier dans tous les temples qu'ils rencontrent, et d'y laisser un petit présent.

Les dons pour avoir assisté aux mariages, aux naissances, aux cérémonies funèbres, sont, en général, désignés par le prêtre officiant lui-même, en proportion de la fortune de ceux qui réclament ses services. Ils consistent le plus souvent en produits naturels.

Les propriétés foncières, qui sont parfois considérables, sont tantôt cultivées par des gens attachés aux monastères, tantôt affermées à des prix élevés. La fabrication et la vente d'images, de charmes, etc., est encore une source de revenu pour chaque lama en particulier. Les voyageurs parlent aussi de leur commerce de laine, et de celui du musc dans le Tibet oriental.

Le clergé, outre qu'il vit aux dépens de la population, est,

de la transmigration, se rapprochent le plus de la perfection qui les conduit à la délivrance finale.

M. Emil Schlagintweit nous donne, dans son livre, le nom de ces classes, qui sont :

1° Les dieux, qui se rapprochent le plus de la condition du Bouddha¹;

2° Les hommes ;

3° Les mauvais esprits, ennemis des dieux ;

4° Les bêtes de toute espèce ;

5° Les Yidags (en sanscrit : Prêtas) espèce de monstres imaginaires ; êtres faméliques dont le corps a plusieurs lieues de haut, et dont la bouche n'est pas plus grande que le trou d'une aiguille ;

6° Les êtres infernaux.

Il est à remarquer que, dans cette liste, ne figurent pas les plantes et les minéraux. Cependant le cercle de la transmigration s'étend bien jusqu'à eux, suivant l'ancienne doctrine, puisqu'on voit dans une légende les auditeurs d'un Bouddha revêtir, après leur mort, pour diverses fautes, la forme d'une colonne, d'un arbre, d'un fruit, etc.

La classe dans laquelle renaît un être après sa mort dépend de ses œuvres antérieures. Cette doctrine est commune au Brahmanisme et au Bouddhisme, qui croient également que l'âme et la matière sont éternelles ; mais ni l'un ni l'autre n'expliquent la fatalité aveugle et sans commencement qui poursuit les créatures en ce monde.

C'est le Dieu des morts qui juge les âmes, et assigne à chacune d'elles le corps des êtres qu'elle doit animer dans leurs

¹ Ce n'est pas l'opinion de E. Burnouf, qui dit que la condition humaine a l'inappréciable avantage d'être la seule d'où l'on peut, sans intermédiaire, arriver à la perfection d'un Bouddha ; opinion justifiée par le fait de la descente de Sâkya, du ciel Touchita sur la terre, pour y devenir un Bouddha accompli.

² *Introd. à l'hist. du Bouddhisme*, p. 328. Ceci est conforme à la doctrine brahmanique. Ainsi, dans le drame de *Râmâyana* (édit. Gorresio, *âdik'anda*, LXVI, st. 45), la nymphe Rambhâ est, pour des milliers d'années, changée en rocher.

naissances successives, jusqu'au moment de la délivrance complète qu'on peut obtenir par la pratique de la vertu, par la récitation de certaines prières ou de formules mystiques, et ou enfin par la confession publique devant l'assemblée des religieux.

La confession est une des plus anciennes institutions du Bouddhisme. Chez les bouddhistes tibétains elle est regardée comme ayant le pouvoir d'effacer complètement toutes les fautes, pourvu qu'elle soit accompagnée du repentir et de la ferme résolution de ne plus pécher. Mais ce qui doit être une doctrine moderne, c'est celle qui, suivant M. Emil Schlagintweit, ajoute comme condition nécessaire au pardon l'invocation des dieux en même temps que l'aveu des fautes. Cette doctrine doit être moderne parce que les dieux auxquels on attribue la faculté de délivrer des péchés, sont, pour la plupart, des Bouddhas imaginaires qui auraient précédé Sâkya-Mouni ou des saints égaux en pouvoir au Bouddha.

L'eau consacrée par les lamas, dans une cérémonie appelée Touisol (prières de l'ablution), passe aussi pour avoir la vertu d'effacer les fautes. Il en est de même d'un jeûne prolongé pendant un certain temps.

L'affranchissement complet de la nécessité de la transmigration s'appelle *Nyangdas* (Sansc. Nirvâna), mais l'état que ce mot désigne n'est nulle part clairement défini. Il ne pouvait manquer d'en être ainsi, nous dit M. E. Schlagintweit, dans un système philosophique qui a pour principe fondamental la négation de la réalité. Cela est vrai, en général, mais on peut se demander comment l'école des Svabhâvikas, qui n'admet que la matière et la croit douée d'intelligence, peut concilier, avec cette manière de voir, l'absence de toute réalité.

Le degré de bonheur qui précède immédiatement le Nirvâna est celui qu'on goûte dans le séjour nommé Soukhavati, demeure des bienheureux, où montent ceux qui ont amassé de grands mérites par la pratique des vertus. L'entrée du Soukhavati amène la délivrance de la métempsychose, mais il y a encore un degré au-dessus. En général, les Tibétains d'au-

jourd'hui ne distinguent pas nettement le Nirvâna du Soukhavati. MM. Schlagintweit, qui pendant leur séjour au Tibet, purent consulter plusieurs fois des lamas tibétains sur leur délivrance finale, reçurent un jour la réponse suivante : « Celui
« qui est arrivé à la délivrance complète, est comme un homme
« en bonne santé, qui, quoiqu'ayant un estomac, des pou-
« mons, un foie, etc., ne s'aperçoit nullement de leur exis-
« tence. »

L'affranchissement de la métempsychose est le but suprême où aspirent tous les bouddhistes. L'absence complète d'action, tel est pour eux le souverain bien. La délivrance complète est de ne plus être soumis, en aucune circonstance, à la nécessité de renaître. Puis, ils ajoutent, en se contredisant eux-mêmes, tant il est difficile de concevoir un bonheur qui consiste dans l'apathie complète de l'esprit et du corps : « Quoique l'affranchissement suprême soit de ne plus être soumis en aucune circonstance à la nécessité de renaître, ceux qui l'ont obtenu, s'ils veulent venir en aide aux créatures, ont la liberté de reprendre la forme humaine sans être obligés de la conserver ou d'avoir à souffrir, en aucune manière, des misères qu'elle entraîne avec elle. »

Il serait difficile de retrouver dans les anciens livres de la loi bouddhique la confusion du Nirvâna avec le séjour du Soukhavati, et cette doctrine doit appartenir à une époque relativement moderne.

Si les gens qui s'occupent au Tibet des affaires du monde n'ont guère le temps d'étudier le Bouddhisme ; si le peuple, obligé de travailler, en a encore moins le loisir, les lamas, dans la solitude de leurs monastères, devraient regarder comme un devoir d'acquérir une connaissance solide des dogmes de leur religion, puisqu'ils peuvent librement se livrer à l'étude. Il n'en est pas ainsi cependant, et sur plusieurs centaines de religieux qui habitent un monastère, quelques-uns seulement comprennent les livres de prières que tous, pourtant, savent lire et réciter. Dans les monastères les plus nombreux, on trouve rarement plus d'une douzaine de

religieux qui sachent leur langue par principes et qui puissent l'écrire correctement.

L'idée que les laïques ne peuvent arriver à la perfection dans leur existence présente, a décidément prévalu au Tibet comme un dogme; mais si la science est une condition nécessaire pour arriver à la perfection, comme l'enseignait le Bouddha, on peut dire que dans l'état où est, suivant le récit de tous les voyageurs, l'instruction de la plupart des lamas, il doit y avoir bien peu d'élus.

Les bouddhistes tibétains croient que le bonheur et le malheur viennent des dieux et des esprits malins. Les dieux, qui sont en grand nombre, sont regardés comme une parcelle de l'intelligence suprême, qui peut se partager entre un nombre illimité d'êtres. Les dieux sont donc les manifestations d'une seule et même sagesse suprême, et créés pour choisir la meilleure voie qui doit conduire le genre humain à être délivré de la transmigration. En présence de tous ces dieux, les lamas tibétains n'en maintiennent pas moins que le monothéisme est le caractère du Bouddhisme. Si telle est l'opinion générale des lamas, ils appartiennent à l'école qui admet un Adibouddha, c'est-à-dire un Bouddha primordial et tout-puissant.

Les dieux ont chacun un nom particulier sous lequel on les invoque. Ils assistent l'homme matériellement et éloignent les dangers dont il est menacé par les phénomènes de la nature. Il y a aussi des divinités femelles, partageant le pouvoir des dieux dont ils sont les épouses, ou douées de facultés qui leur sont particulières.

Les esprits malins sont en hostilité perpétuelle avec les hommes. Parmi ces démons se trouvent ceux qui causent les morts accidentelles. Dans le cas de mort prématurée, l'intervalle entre la mort et la renaissance, qui ne suit pas immédiatement la séparation du corps, est plus court pour les bons que pour les méchants. L'âme, dans cet intervalle, existe sans forme arrêtée. C'est pendant les efforts qu'elle fait pour rentrer dans un corps qu'on la voit quelquefois apparaître

en lui ordonnant de ne nuire ni au défunt ni aux parents qui lui survivent.

Le lama officiant enfonce alors une flèche dans la terre, où elle reste jusqu'à ce que le corps soit entièrement brûlé.

L'ouvrage est terminé par l'explication des différentes méthodes de compter le temps au Tibet. Deux systèmes y sont en usage ; l'un emprunté aux Indiens, l'autre aux Chinois. Au dernier système se rattache la science des calculs astrologiques que les Tibétains semblent avoir empruntée en grande partie aux Chinois. Leurs almanachs, rédigés par les lamas, contiennent ordinairement diverses tables astrologiques pour les prédictions de tout genre.

Les personnes qui voudraient savoir comment les Tibétains dressent leurs tables chronologiques et quelle est la méthode qu'ils emploient pour prédire l'avenir, trouveront ces matières expliquées dans l'ouvrage de M. E. Schlagintweit.

L'année tibétaine est lunaire et commence à la nouvelle lune de février. Cette manière de compter le temps laisse beaucoup à désirer pour la précision, et exige comme on sait, après un nombre d'années déterminé, l'intercalation de plusieurs mois, pour mettre l'année lunaire d'accord avec l'année solaire, ce qui, en effet, a lieu au Tibet.

Les mois sont désignés par leur numéro d'ordre ou par les noms des animaux qui distinguent les années dans les cycles. Les sept jours de la semaine portent les noms du Soleil et de la Lune et des étoiles de Mars, de Mercure, de Jupiter, de Vénus et de Saturne, ce qui, on le voit, s'accorde avec les dénominations européennes.

Nous n'avons plus, en finissant, qu'à louer la belle exécution du volume imprimé à Leipzig, qui contient aussi plusieurs textes tibétains élégamment imprimés avec des types de l'Imprimerie impériale de Vienne. Les mêmes éloges sont dus à l'atlas in-f° de 20 planches magnifiques, représentant des divinités et des figures pour éloigner les dangers qui viennent des esprits malins.

PH. ED. FOUCAUX.

LE SALVADOR

**Le Salvador. — Position. — Limites. — Traits généraux. —
Division politique. — Population.**

La république du Salvador est un des cinq États de l'Amérique centrale qui se sont formés de l'ancienne vice-royauté espagnole de Guatemala ; elle est située entre les 13° et 14° 10'' de latitude N. et 87° 90'' de longitude O. Toutes les côtes du Salvador sont sur l'océan Pacifique ; elles occupent une étendue de 160 milles ; depuis la baie de Fonseca jusqu'au fleuve Paza.

Le Salvador est limité à l'est et au nord par l'État de Honduras ; à l'ouest, par celui de Guatemala et au sud, par le Pacifique. Son territoire est d'une contenance totale de 9,600 milles ou 1,066 lieues carrées ; il est incomparablement le plus petit des cinq États de l'Amérique centrale ; mais, en revanche, il est relativement le plus peuplé, le plus industriel, le plus cultivé, le plus commerçant et, par conséquent, le plus civilisé de cette contrée. Les bateaux à vapeur qui font le service de l'Amérique centrale touchent à trois ports du Salvador, tandis qu'ils ne s'arrêtent qu'à un seul port des autres États.

L'État du Salvador se divise en six départements, dont

certaines imperfections physiques et morales qui le rendraient indigne de devenir un membre de l'ordre; il doit s'obliger lui-même à l'observation rigoureuse de certaines règles qui forment les constitutions de la société.

La place où la cérémonie doit s'accomplir est une salle ayant au moins douze coudées de longueur, indépendamment de l'espace occupé par les Talapoins dont la présence est requise pour la circonstance. L'assemblée des Talapoins ou *Rahans* doit se composer de dix ou douze membres au moins, si la cérémonie s'accomplit dans une ville, et de quatre ou six, si elle a lieu dans la campagne. Celui qui préside à la cérémonie s'appelle *Upitzè*, c'est-à-dire maître ou guide; il a un assistant, appelé *Cambawa Tsaia*, dont l'office est de lire le *Cambawa* sacré, c'est-à-dire le livre d'ordination; de présenter le candidat à l'*Upitzè* et à ses frères assemblés, de lui adresser les questions prescrites par le rituel, et de l'instruire touchant certains points dont l'ignorance serait très-préjudiciable à un membre profès de l'ordre, et serait scandaleuse de sa part. Toutes les règles prescrites et toutes les cérémonies à observer sont contenues dans un livre écrit en *pâli*, la langue sacrée. Ce livre peut être justement appelé le rituel des bouddhistes. Il est l'objet d'un grand respect; et quelques copies de ce livre, écrites sur des feuilles d'ivoire, avec les tranches dorées, sont réellement magnifiques, et témoignent de la haute valeur que les bouddhistes attribuent à l'ouvrage. Les copistes ont conservé l'usage des anciens caractères carrés *pâlis*, au lieu d'employer les caractères birmans circulaires. Toutes les ordonnances et prescriptions de ce livre passent pour avoir été promulguées et sanctionnées par une autorité qui n'est autre que Gautama lui-même, le dernier Bouddha, l'auteur et le fondateur reconnu de l'ordre des Talapoins. De là vient le profond respect et la vénération sans bornes que portent les bouddhistes à ce que renferme ce livre.

Le candidat, avant le commencement de la cérémonie, doit être pourvu, ainsi que nous l'avons dit, de son *Patta* et

de son *Tsiwaran*. Le *Patta* est un pot à embouchure évasée, en forme de sphéroïde tronqué, dans lequel chaque membre de la communauté doit recevoir les aumônes qu'il va chaque matin recueillir dans les rues. Le *Tsiwaran*, ou habillement jaune, le seul costume qui convienne à un *Rahan*, est composé d'abord d'une pièce d'étoffe attachée sur les reins par une ceinture de cuir, et qui tombe jusqu'aux pieds; en second lieu, d'un manteau de forme rectangulaire, couvrant les épaules et la poitrine, et descendant un peu au-dessous du genou; et en troisième lieu d'une autre pièce d'étoffe de la même forme qui est enroulée plusieurs fois et rejetée par-dessus l'épaule gauche, les deux bouts pendant devant et derrière. Un autre objet, toujours exigé pour compléter le costume du *Rahan*, est l'*Awana*, espèce d'éventail, fait de feuilles de palmier enchâssées dans un léger cadre en bois de forme ovale, cet éventail ayant un manche en forme de serpent, et qui ressemble un peu à la lettre S.

Le traducteur birman du texte *pâli* a inséré dans son œuvre un grand nombre de remarques pour élucider le texte, et faire bien comprendre les différents motifs qui ont inspiré à *Gautama* de décréter et de publier comme obligatoires les règlements consignés dans le *Cambawa* sacré. On doit aussi considérer que l'omission de quelques parties essentielles des cérémonies annule de fait l'ordination, tandis que le défaut d'accomplissement d'autres de moindre importance, sans invalider l'acte d'admission dans la famille sainte, rend coupables de péché tous les membres de la communauté qui se sont assemblés d'office pour la cérémonie. Le lecteur ne doit pas être surpris, s'il remarque de nombreux points d'étroite analogie entre les cérémonies observées à la profession d'un religieux et à l'ordination d'un prêtre catholique, et celles qui sont accomplies dans ces contrées, dans la cérémonie solennelle qui consiste à admettre un candidat à la dignité de *Patzin*.

Les préparatifs de la cérémonie étant terminés, et les pères assemblés, ayant occupé leurs sièges respectifs au-dessous de l'*Upitzè*, le candidat est introduit en leur présence,

sous la conduite de l'assistant, ou lecteur du *Cambawa*, et portant son *Patta* et ses habillements jaunes. Il reçoit l'ordre de répéter distinctement trois fois à l'*Upitzè*, en s'agenouillant et le corps penché en avant, avec les mains jointes vers le front, la sentence suivante : « Vénérable Président, je vous reconnais pour mon *Upitzè*. » Après la triple répétition de ces paroles, l'assistant s'adresse au candidat et lui dit : « Reconnais-tu ceci pour être ton *Patta*, et cela pour être tes habillements sacrés ? » Et il répond distinctement : « Oui ! »

A ce sujet, le traducteur fait remarquer qu'un certain jour, un *Rahan*, qui avait été ordonné sans être pourvu de *Patta* et de *Tsiwaran*, sortit complètement nu, et reçut dans les paumes de ses mains jointes, l'aliment qui lui fut offert. Une action aussi extraordinaire, et que l'on pouvait appeler si scandaleuse, ayant été dénoncée à *Gautama*, celui-ci ordonna qu'à l'avenir aucun *Rahan* ne serait ordonné sans avoir été préalablement interrogé au sujet du *Patta* et des vêtements. Toute désobéissance à cette prescription rendrait coupables de péché les pères assemblés.

L'assistant ayant invité le candidat à s'éloigner de l'assemblée à la distance de douze coudées, et celui-ci ayant obéi à son invitation, se tourne vers les pères assemblés, et leur parle en ces termes : « Vénérable *Upitzè*, et vous, mes frères ici réunis, écoutez mes paroles : le candidat qui se tient dans une humble posture en votre présence sollicite de l'*Upitzè* la faveur d'être honoré de la dignité de *Patzin*. S'il vous paraît que toutes choses soient parfaitement préparées à cet effet, je l'avertirai selon les règles. O candidat, soyez attentif à mes paroles, et prenez garde de ne pas, en cette occasion solennelle, préférer un mensonge, ou commettre aucune réticence ; et sachez qu'il existe ici de certaines incapacités, de certains défauts qui rendent un individu tout à fait impropre à être admis dans notre ordre. De plus, quand, en présence de cette assemblée, vous serez interrogé touchant ces imperfections, vous devrez répondre selon la vérité, et déclarer les incapacités dont vous pouvez être affecté. Ce

n'est pas ici le temps de demeurer silencieux et de baisser la tête ; chaque membre de cette assemblée a le droit de vous interroger selon son bon plaisir, et votre devoir est de donner une réponse à toutes ses questions. »

« Candidat, êtes-vous affecté de l'une des maladies suivantes : de la lèpre ou de toute maladie contagieuse ? Souffrez-vous de l'asthme ou de la toux ? Êtes-vous affligé de l'une de ces maladies qui proviennent de la corruption du sang ; de la folie ou d'autres encore causées par les géants, les sorcières, ou les mauvais esprits de forêts et de montagnes ? » A chaque question, en particulier, il répond : « Je suis exempt de cette maladie, de cette infirmité corporelle. — Êtes-vous un homme ? — Je le suis. — Êtes-vous un fils légitime ? — Je le suis. — Êtes-vous engagé dans des embarras de dettes, l'homme lige et vassal de quelque grand personnage ? — Non, je ne le suis pas. — Vos parents ont ils donné leur consentement à votre ordination ? — Ils l'ont donné. — Avez-vous atteint l'âge de vingt ans. — Je l'ai atteint. — Vos habits et le *Patta* sacré sont-ils préparés ? — Ils le sont. — Candidat, quel est votre nom ? — Mon nom est *Wago* (signifiant par métaphore un être vil et indigne). — Quel est le nom de votre maître ? — Son nom est *Oupitzè*. »

L'assistant ayant terminé cet examen, se tourne vers l'assemblée des pères et continue ainsi : « Vénérable *Oupitzè*, et vous, mes frères assemblés, veuillez prêter l'oreille à mes paroles. J'ai dûment averti ce candidat qui sollicite auprès de vous son admission dans notre ordre. Le moment actuel vous paraît-il propice et convenable pour qu'il puisse aller en avant ? S'il en est ainsi, je lui ordonnerai de venir plus près. » Se tournant alors vers le candidat, il l'invite à s'approcher tout auprès de l'assemblée et à lui demander de consentir à son ordination. L'ordre est immédiatement accompli par le candidat qui, ayant franchi la distance de douze coudées qui le séparait des pères, s'accroupit sur ses talons, le corps incliné en avant et les mains élevées vers son front, et dit : « Je vous prie, ô pères assemblés, de m'admettre à la pro-

fession de Rahan. Ayez pitié de moi, retirez-moi de la condition de laïque, qui est un état de péché et d'imperfection, et élevez-moi à celle de rahan, état de perfection et de vertu. » Ces paroles doivent être répétées trois fois.

Alors l'assistant reprend son discours comme il suit : « O vous, pères ici assemblés, écoutez mes paroles. Ce candidat humblement prosterné devant vous, supplie l'*Oupitzè* de l'admettre dans notre sainte profession ; il paraît être exempt de tous défauts, d'infirmités corporelles et d'incapacités mentales, de nature à faire obstacle à son entrée dans notre saint état ; il est aussi pourvu du *patta* et des habillements sacrés ; de plus, il a demandé, par le nom de l'*Oupitzè*, la permission de l'assemblée, afin d'être admis parmi les *Rahans* : que l'assemblée, à cette heure, complète son ordination ; que celui qui l'agrée garde le silence, que celui qui est d'un avis différent déclare que le candidat est indigne d'être admis ! » Il répète trois fois ces paroles. Ensuite il continue : « Dès lors que nul des confrères ne fait d'opposition, mais que tous gardent le silence, c'est un signe que l'assemblée a consenti : qu'il en soit donc ainsi ! Que le candidat passe de l'état de péché et d'imperfection à l'état parfait de *Rahan*, et ainsi, avec le consentement de l'*Oupitzè* et de tous les pères, qu'il soit ordonné ! »

Et il poursuit son discours : « Les pères doivent désigner sous quel ombrage, quel jour, à quelle heure, en quelle saison l'ordination doit être accomplie. »

Ceci étant fait, le lecteur du *Cambawa* sacré ajoute : « Que le candidat soit attentif aux devoirs ci-après, qu'il aura l'obligation d'accomplir, et aux fautes qu'il devra scrupuleusement éviter. Premièrement : « C'est le devoir, dans notre communauté, que chacun mendie sa nourriture avec peine, et par la fatigue des muscles de ses pieds ; durant tout le cours de sa vie, il doit gagner sa subsistance par le travail de ses pieds. Il lui est permis de faire usage de toutes les choses qui lui sont offertes pour lui-même individuellement, et pour la communauté en général ; qui sont présentées

dans les banquets, qui sont envoyées par lettres, et qui sont données à la nouvelle et à la pleine lune, et dans les solennités. O candidat, vous pouvez accepter toutes ces choses pour vous servir de nourriture. » A quoi celui-ci répond : « Maître, je comprends toutes vos paroles. » L'assistant reprend ses instructions : « Et secondement : c'est une partie du devoir d'un membre de notre société de porter par humilité des vêtements jaunes, faits avec des haillons trouvés épars dans les rues ou parmi les tombeaux. Mais si, par ses talents et sa vertu, l'un des pères se procure un grand nombre de bienfaiteurs, il peut en recevoir, pour se vêtir, les objets suivants : du coton et de la soie, ou de l'étoffe de laine rouge et jaune. » L'élu répond : « Selon vos instructions, ainsi agirai-je. »

L'instructeur continue : « En troisième lieu, tout membre de la communauté doit habiter dans des maisons bâties à l'ombre d'arbres élevés. Mais si, par l'effet de vos progrès et de votre zèle dans l'accomplissement de vos devoirs, vous vous assurez de puissants protecteurs, qui vous veulent bâtir une habitation meilleure, vous pouvez l'habiter. Ces demeures doivent être faites de bambou, de bois et de briques, avec des toits ornés de tourelles ou aiguilles, de forme pyramidale ou triangulaire. »

Après la réponse habituelle, l'instructeur continue : « En quatrième lieu, il est imposé à l'élu d'user, comme médicament, de l'urine de vache, après qu'on y a exprimé du limon ou du jus de citron, ou le jus d'un autre fruit acide. Il peut aussi se servir, à titre de médicaments, du rebut des bazars et des choses jetées au coin des rues. Il peut accepter encore, pour le même effet, des noix muscades et des clous de girofle. Les objets suivants peuvent encore servir de médicaments, le beurre, la crème et le miel. »

Ensuite, l'assistant instruit le nouveau religieux sur les quatre péchés capitaux qu'il doit rigoureusement éviter, sous peine d'être déchu de la dignité qu'il vient d'obtenir, et l'avertit solennellement de se tenir en garde contre la perpétration d'aucun d'eux. Ces péchés sont la fornication, le vol,

le meurtre, et l'orgueil de l'esprit. La perpétration de l'un de ces péchés après une ordination, à l'époque de Gautama, avait déterminé celui-ci à déclarer exclus, par le fait même, de la société religieuse, tous ceux qui s'en rendraient coupables, et il enjoignit à l'assistant d'avertir solennellement tout nouvel ordonné, aussitôt après la cérémonie, d'avoir à se garder de crimes si affreux. L'assistant continue encore : « O élu, étant présentement admis dans notre compagnie, il n'est plus désormais légitime pour vous de vous abandonner aux voluptés charnelles avec vous-même ou avec les animaux. Celui qui commet un tel crime ne peut demeurer plus longtemps au nombre des parfaits. Une tête coupée se réunira plus tôt à son col, et la vie sera plus tôt rendue au corps inanimé, qu'un patzin, qui aura commis la fornication, ne pourra recouvrer sa sainteté perdue. Craignez donc de vous souiller d'un pareil crime. »

« De plus, il est illégal et il est interdit à un élu, de prendre ce qui appartient à autrui, ni de le convoiter, quand même sa valeur n'excéderait pas six *anas* (le quart d'un *tical*). Quiconque pèche, même dans cette proportion minime, est par là même déchu de son caractère sacré, et ne peut pas plus être rétabli dans son premier état, que la branche retranchée de l'arbre ne peut conserver son abondant feuillage et procréer des rejetons nouveaux. Évitez donc le larcin dans tout le cours de votre passage terrestre. »

« De plus, un élu ne doit jamais sciemment priver de l'existence un être vivant, ni désirer la mort d'aucun être, quelque fâcheux qu'il soit. Plutôt le rocher entr'ouvert se réunira pour former un tout, que le meurtrier d'un être vivant ne sera réadmis dans notre compagnie. Évitez avec soin un crime aussi abominable. »

« De plus, aucun membre de notre compagnie ne doit jamais s'attribuer des dons extraordinaires ou des perfections surnaturelles, ou, par vaine gloire, se faire valoir lui-même comme un saint homme, et, par exemple, se retirer dans un endroit solitaire, sous le prétexte qu'il a des extases

comme les *ariahs*, et prétendre ensuite enseigner aux autres la voie vers des perfections spirituelles suréminentes. Plutôt le palmier sublime, qui a été abattu par la hache, reverdira encore, qu'un élu coupable d'un tel orgueil ne sera rétabli dans sa condition sainte. Veillez sur vous-même, et ne vous laissez pas aller à un tel excès. »

L'élu répond, comme précédemment : « J'agirai conformément à ces instructions. »

Ici se termine la cérémonie. L'élu se joint à la famille des *Rahans*, et se retire en leur compagnie dans son propre *kiaong*.

On a déjà fait observer que la cérémonie ou ordination ne confère aucun caractère spirituel inhérent à la personne de l'élu, mais est une pure formalité, qui doit être accomplie pour avoir entrée dans la famille des parfaits. Le membre admis n'est pas lié d'une façon indissoluble à son nouvel état ; il est libre de le quitter quand il lui plaît, et de rentrer dans la vie séculière. Il peut plus tard, s'il le désire, redemander son admission dans l'ordre, et doit alors subir les mêmes cérémonies qu'à la première initiation. Il n'est pas ordinaire de trouver parmi les *rahans* birmans des individus ayant, depuis leur jeunesse jusqu'à leur vieillesse, persévéré dans leur vocation. Ceux-là constituent une rare exception ; ils sont infiniment respectés et tenus en une grande considération durant leur vie ; après leur mort les plus grands honneurs sont prodigués à leurs dépouilles. Ils sont souvent désignés par l'humble appellation de « purs dès l'enfance. »

V

Règles de l'ordre.

Les obligations inhérentes à la dignité de *Patzin*, les devoirs multiples prescrits aux religieux bouddhistes sont con-

tenus dans un livre appelé *Pattimauk*, lequel est, à proprement parler, le manuel de l'ordre et le *Vade-mecum* de tout Talapoin, qui est obligé de l'étudier avec un zèle scrupuleux. Il est aussi ordonné qu'aux jours de fête, un certain nombre de cénobites se réunissent en une place particulière appelée *Thein*, pour écouter la lecture de ce livre, ou au moins d'une partie, afin que chacun des frères puisse avoir toujours présents à l'esprit les ordonnances et les règlements de sa profession, et se sente excité à la stricte observance de tous les points que cette profession requiert. Cette obligation est réellement essentielle, car c'est un fait constaté par l'expérience des âges, que le relâchement et la dissipation pénètrent dans les communautés à l'instant même où les règles commencent à être perdues de vue. Quelques Talapoins sont tellement assidus à ce devoir, qu'ils sont en état de réciter par cœur tout le contenu du *Pattimauk*. Nous avons lu ce livre avec une certaine attention; un assez grand nombre de préceptes sages et bien conçus s'y montrent çà et là, mais ils sont noyés dans une mer de détails minutieux, tout à fait puérils et ridicules, et qui ne valent pas d'être répétés. Néanmoins, afin de donner une esquisse assez exacte et complète du genre de vie, des mœurs, des usages et des occupations des Talapoins, nous extrairons tout ce qui nous a paru intéressant et de nature à éclaircir ce que nous voulons faire apprécier, laissant de côté le vaste amas des puérités vaines.

Chaque membre de l'ordre, à son entrée dans la maison, doit renoncer à sa propre volonté et courber la tête sous le joug de la règle. Et l'auteur de ces constitutions a été tellement jaloux de ne laisser ni espace ni liberté pour un effort indépendant de l'intelligence, que chaque action du jour, la manière de l'accomplir, le temps qu'elle doit durer, les circonstances qui doivent l'accompagner ont été réglées complètement et minutieusement. Dès l'instant matinal où le Rahan se lève, jusqu'à celui du soir où il va jouir de son repos naturel, son unique devoir est d'obéir, et d'accomplir la volonté permanente et les constitutions du fondateur de la

société. Il acquiert en perfection proportionnellement à l'accomplissement zélé des prescriptions de Gautama, et à son attention scrupuleuse pour éviter tout ce qui a été défendu par le prudent législateur. L'infraction d'un article quelconque de la loi constitue un péché. Les différents péchés qu'un Rahan est dans le cas de commettre sont compris sous sept principaux chefs : 1° les *Paradzekas* ; 2° les *Thinga-de-cits* ; les *Patzei* ; 4° les *Touladzi* ; 5° les *Duka* ; 6° les *Dupaci* ; et 7° les *Tati-de-Kavi*. Ces sept espèces de péché se subdivisent et se multiplient jusqu'au nombre de deux cent vingt-sept, qui constituent le nombre total des péchés d'action ou d'omission qu'un Talapoin peut commettre pendant qu'il reste membre de la pieuse association. Les paradzekas sont au nombre de quatre : la fornication, le vol, le meurtre et la vaine gloire, qui consiste à s'attribuer à soi-même un éminent degré de perfection. Un cénobite, au jour de son admission, est averti, comme on l'a vu plus haut, de ne jamais commettre ces quatre sortes de péchés, sous peine d'être exclu de la société. Ces péchés sont irrémissibles de leur nature, et celui qui commet l'un d'entre eux, ne peut demeurer au nombre des Rahans. Toutes les autres infractions sont soumises à la loi de la confession, et peuvent être expiées par la vertu des peines imposées au délinquant, après qu'il a fait un aveu public de sa faute.

Le lecteur sera, sans doute, vivement surpris de ce fait inattendu, que la pratique de la confession a été établie parmi les Talapoins, et qu'elle a continué d'être observée jusqu'à ce jour, quoique bien imparfaitement, par tout fervent religieux. Quelques zélés Patzins en répètent l'usage une et même deux fois par jour. Voici ce qui est prescrit, à cet égard, dans le *Wini*, ou livre des écritures, qui contient tout ce qui concerne les Talapoins, et dont le *Pattimauk* n'est qu'un abrégé. Quand un Rahan s'est rendu coupable de la violation d'une des règles, il doit immédiatement aller trouver son supérieur, et, s'agenouillant devant lui, lui faire la confession de son péché. Quelquefois il doit le faire dans

le *thein*, c'est-à-dire dans le lieu où s'assemblent ordinairement les frères pour converser sur des sujets religieux ou entendre la lecture du *Pattimauk*, et il s'accuse en présence de l'assemblée. Il doit confesser tous ses péchés, tels qu'ils sont, sans essayer de cacher ceux qui seraient d'une nature odieuse, et sans atténuer les circonstances aggravantes. Une pénitence est alors imposée : elle consiste en de certaines formules pieuses, qui doivent être répétées un certain nombre de fois durant la nuit. Et le pénitent doit exprimer la promesse de se préserver à l'avenir contre de nouveaux écarts. Cette pratique extraordinaire est observée aujourd'hui, dirait-on, simplement *pour la forme*. Le pénitent s'approche de son supérieur, s'agenouille devant lui, et, élevant ses mains vers son front, il dit : « Vénérable supérieur, j'accuse ici tous les péchés dont je puis être coupable, et j'en demande le pardon. » Il n'entre pas dans une énumération détaillée de ses manquements, et ne spécifie absolument rien touchant leur nature et leurs circonstances. Le supérieur se contente alors de lui dire : « Il suffit ; ayez soin, à l'avenir, de ne pas enfreindre les règles de votre profession, et appliquez-vous à les observer désormais avec fidélité. » Il le renvoie sans lui infliger aucune pénitence, de telle sorte qu'une institution, si bien ordonnée pour mettre un frein et un obstacle aux passions humaines, si heureusement conçue pour empêcher l'homme de transgresser accidentellement les commandements qui lui sont imposés, ou au moins de se laisser aller à la funeste habitude des mêmes fautes, est maintenant, par le manque de ferveur et d'énergie, réduite, dans les mains de ce corps, à une simple cérémonie parfaitement inutile et ridicule, à rien d'autre qu'une ombre de ce qui est effectivement prescrit par le *Wini*.

Les punitions infligées pour la transgression réitérée d'un ou de plusieurs points de la loi sont, en général, d'une nature légère, et ne sont que rarement, pour ne pas dire jamais, des châtimens corporels, tels que des flagellations, etc. Le supérieur ordonne quelquefois à un délinquant de se prome-

ner dans le préau, sous la chaleur du jour, pendant un certain temps; de porter, à distance, un certain nombre de corbeilles remplies de sable ou une cruche d'eau. La douceur, vertu naturelle au cénobite, ne permet pas de recourir à des punitions d'une nature plus sévère.

L'humilité, la pauvreté, le renoncement de soi-même et la chasteté sont, pour celui qui a été ordonné Patzin, les vertus cardinales et tout à fait essentielles qu'il est obligé de pratiquer en toute occasion. Il doit, dans toute son apparence extérieure, donner des preuves tout à fait évidentes de l'esprit qui doit inspirer tous ses actes. L'auteur des lois et des règles de l'ordre semble n'avoir pas eu d'autre objet en vue que de conduire ses frères, par toutes sortes de voies et de moyens, à la pratique de ces vertus, et d'inculquer dans leur esprit la nécessité de s'attacher aux observances imposées dans le même but. C'est sous cet aspect que nous devons considérer les statuts de l'association, afin de les bien comprendre et de les apprécier à leur juste valeur. Nous nous formerions, en effet, une opinion très-erronée des institutions des anciens âges, si nous devions les examiner, afin de les louer ou de les blâmer, sans un juste retour vers l'esprit qui a inspiré le législateur et l'objet qu'il s'est proposé quand il les a fondées. Nos propres idées, nos coutumes, nos mœurs et notre éducation nous disposent souvent à désapprouver dès l'abord les institutions qui sont l'œuvre des anciens âges, chez des nations qui diffèrent de nous à tous les égards, sous le prétexte que ces institutions ne sont point telles que nous les concevons pour le moment présent : prenant, sans nous en douter, nos propres préjugés pour mesure rigoureuse, et en quelque sorte absolue, du mérite ou du démerite de tout ce qui a été établi antérieurement à notre époque. Les institutions du moyen âge, a dit un célèbre historien moderne, sont intelligibles pour celui-là seul qui est entré dans l'esprit de cette époque, et qui pense, qui sent, et qui croit comme le peuple de ces siècles passés. Cette observation vaut jusqu'à un certain point, et *mutatis mutandis*, à l'égard des institu-

tions bouddhiques. Tout le système religieux doit être compris, l'objet que le fondateur de l'ordre a eu en vue doit être distinctement apprécié et toujours conservé devant l'esprit, si nous voulons nous permettre de prononcer sur la convenance ou la non-convenance des moyens que le fondateur a mis en œuvre pour parvenir à son but.

Par raison d'humilité, tout Talapoin est obligé de raser tout son corps. En accomplissant ce devoir, il doit considérer que les poils qui sont retranchés sont choses inutiles, et ne servent absolument qu'à l'entretien de la vanité; et il doit être aussi indifférent à leur égard que la grande montagne à l'égard des arbres dont son sommet a été dépouillé. Influencé par le même esprit, le religieux doit toujours marcher pieds nus, excepté dans le cas où il serait affecté de quelque infirmité, ou par quelque autre raison valable; il lui est permis alors de se servir d'une certaine espèce de sandales unies et sans ornements, dont la forme, la couleur et les dimensions sont soigneusement prévues par la règle. Quand les Rahans voyagent d'une place à une autre, il leur est permis de porter avec eux un large éventail en feuilles de palmier et un parasol commun en papier, pour protéger leur tête nue contre l'inclémence de la température ou la chaleur du soleil. Leur habillement qui consiste, ainsi qu'on l'a dit, en trois parties est aussi simple que possible. D'après les prescriptions du *Pattimauk*, chaque partie séparée doit être faite de haillons ramassés çà et là et cousus par le religieux lui-même. Cette règle, quoique négligée par plusieurs, est observée, dans une certaine proportion, par le plus grand nombre, mais d'une manière réellement opposée à l'esprit, si ce n'est à la lettre de la loi. Lorsqu'ils ont reçu de leurs bienfaiteurs une pièce de soie ou de coton, ils la coupent en un certain nombre de petits morceaux carrés, qu'ils s'appliquent ensuite à recoudre le mieux qu'ils peuvent, de façon à faire leurs vêtements selon les prescriptions des statuts. L'habillement doit être d'une seule couleur, et jaune dans les contrées où le mahométisme n'est pas prédominant; la cou-

leur jaune est un signe de deuil, ainsi que le noir l'est chez la plupart des nations de l'Europe.

Sept objets sont considérés comme essentiels pour chaque membre de la communauté sainte : le *kowot*, le *thingbain*, le *dugout* (ce sont les trois pièces du vêtement); une ceinture, un *patta*, une petite hachette, une aiguille et un petit appareil pour purifier l'eau qu'il boit. Le nombre entier des objets dont l'usage et la possession lui sont accordés s'élève à soixante : ils doivent tous être simples, vulgaires, presque sans valeur, ne présentant aucun attrait à la cupidité, et laissant celui qui les possède dans l'humble état d'absolue pauvreté.

La possession des biens temporels est strictement interdite aux Rahans, comme étant de nature à les empêcher de méditer sur la loi et de vaquer aux différents devoirs de la profession. Rien, en effet, n'oppose un plus sérieux obstacle à la réalisation d'une parfaite abnégation de soi-même et d'un mépris absolu pour les choses matérielles que la possession des biens temporels. Il en résulte que le véritable Rahan ne peut, à vrai dire, rien avoir qu'il puisse appeler sien. Le *kiaong* où il vit a été construit par des bienfaiteurs, et est pourvu par eux de tout ce qui est nécessaire ou utile au religieux. La nourriture et le vêtement sont procurés au Rahan, sans que celui-ci ait eu à s'en préoccuper. La pieuse libéralité de ses protecteurs pourvoit constamment à ses besoins. Mais il est bien entendu que le Rahan ne doit jamais avoir aucun souci des choses du monde ou d'affaires d'aucune nature ; il ne peut ni travailler, ni planter, ni trafiquer, ni rien faire en vue d'en recueillir du profit, conformément à la maxime : « à chaque jour suffit sa peine. » Les Rahans ne peuvent faire aucuns préparatifs, réserver aucun aliment, ni amasser aucun approvisionnement pour l'avenir. Ils doivent se confier à l'inépuisable générosité et à la vigilance assidue de leurs protecteurs, quant à leurs besoins de chaque jour ; et il convient de dire, à la louange des Bouddhistes, qu'ils sont bien rarement déçus dans leur confiance.

Afin d'être plus efficacement détaché d'un usage trop familier et trop fréquent des choses de première nécessité, un Talapoin est obligé d'accomplir une fastidieuse cérémonie appelée *akat*, ou présentation, avant de pouvoir licitement toucher une chose. Quand il est dans le cas de manger, de boire, ou de faire quelque action analogue, il se tourne vers ses disciples et leur dit de faire ce qui est légitime. Alors ceux-ci prennent l'objet dont il a besoin, et le lui offrent en prononçant ces paroles : « Ceci est légitime. » Alors le Rahan reçoit l'objet dans ses mains, et le mange ou le dépose à côté de lui, selon qu'il lui convient. Quand une chose est présentée, le disciple doit être à la distance de quelques coudées ; autrement le cénobite serait coupable de péché, et si ce qu'il recevait était de la nourriture, il commettrait autant de péchés qu'il mangerait de bouchées. L'or et l'argent étant les deux principaux aliments de la cupidité, la règle interdit aux Talapoins de les toucher et, à plus forte raison, de les posséder. Mais, sur ce point, la cupidité humaine a mis en pièces les solides barrières que le législateur avait sagement établies pour protéger efficacement les cénobites contre une séduction funeste. L'or et l'argent ne sont point, il est vrai, touchés par les pieux Rahans ; mais les métaux précieux et brillants sont, par un accord tacite, remis aux disciples, qui les déposent dans la boîte du supérieur, et celui-ci, tout en rendant un respectueux hommage à la lettre de la loi, en méconnaît l'esprit. Quelquefois une ruse innocente est mise en œuvre par un religieux intéressé, pour étouffer les remords de sa conscience ; il recouvre ses mains d'un mouchoir, et reçoit sans scrupule la somme qui lui est offerte. Il serait cependant injuste de prononcer un arrêt général et absolu contre tous les membres de la communauté. Il en est plusieurs dont les mains n'ont pas été souillées par le contact de l'argent, et dont le cœur a toujours été, nous pouvons le dire, étranger aux appétits de l'*auri sacra fames* ; mais on ne saurait nier que la plupart d'entre eux soient insatiables dans leur passion pour les richesses, et qu'assez fréquemment ils les sollicitent.

Un Rahan ne doit jamais rien demander : il lui est permis de recevoir ce qui lui est spontanément offert. A cet égard encore l'esprit de la règle est souvent méconnu : Le cénobite ne sollicitera pas l'objet qu'il convoite (je lui demande pardon d'employer ce terme), par des paroles expresses ; mais il se sert de voies détournées et de circonlocutions pour bien donner à comprendre que la possession d'un tel objet lui est très-nécessaire, et que l'offrande qui lui en serait faite serait une source de grands mérites pour le donateur. C'est ainsi qu'il émeut le cœur de son visiteur, et allume bientôt dans le cœur de celui-ci le désir d'offrir l'objet, presque aussi vif qu'est le désir de le recevoir de la part du Talapoin.

Le célibat est rigoureusement prescrit à tout membre profès de la société. Au jour de sa réception, il est solennellement averti par son instructeur de ne rien faire contre cette vertu tout à fait essentielle. Le fondateur de l'ordre, dans ses statuts, est entré à cet égard dans les détails les plus minutieux, et a prescrit une infinité de règles ayant pour objet de fortifier le Rahan dans l'accomplissement du vœu solennel qu'il a fait, et d'écarter de lui toute occasion de péché, même la plus éloignée. Nous devons reconnaître dans le législateur une science peu commune de la faiblesse de la nature humaine, aussi bien que de la violence de la plus terrible des passions morales, quand nous le voyons prendre une si grande peine, afin de fortifier et d'élever la nature, et d'enchaîner la passion par tous les moyens qu'a pu inventer son génie. Il était profondément versé dans les secrets du cœur humain, et savait parfaitement que la tactique la plus infallible pour réaliser l'accord entre l'esprit et la chair, consiste plutôt à éviter soigneusement la rencontre de l'ennemi et à manœuvrer savamment à distance, qu'à se précipiter témérairement à sa rencontre, en rase campagne. De là les injonctions si souvent réitérées de fuir toutes les occasions du péché.

Il est défendu aux Talapoins de se trouver sous le même toit, ou de voyager dans le même chariot ou sur le même bateau, qu'une femme ; ils ne peuvent rien recevoir de leurs

ains ; et les précautions sont portées à ce point qu'ils n'ont pas la permission de toucher les habits d'une femme, de caresser une petite fille, si jeune qu'elle puisse être, ou même de toucher la femelle d'un animal¹.

Quand ils sont visités dans leurs demeures par des femmes qui s'y rendent pour présenter des offrandes ou pour écouter la lecture de quelques passages des Saints livres, ils doivent se tenir à une grande distance et être entourés de quelques disciples. Les Talapoins sont invités à regarder les femmes plus âgées comme leurs mères, et les plus jeunes comme leurs sœurs. La conversation doit être aussi courte que le permettent les convenances, et aucune parole inutile ou légère ne doit être proférée. Aux jours de fête, quand la foule du peuple, hommes et femmes, se rendent aux Kiaongs pour entendre le *Tara*, ou la répétition de certaines parties de la loi, les Rahans, placés en ligne au premier rang de l'assemblée, gardent leurs éventails au devant de leurs visages durant tout le temps, afin de préserver leurs yeux de tous objets dangereux et séduisants. De plus grandes précautions encore sont requises dans les rapports des Rahans avec les Rahanesses, espèces de cénobites femelles, dont l'Institut est tout à fait en décadence dans presque toutes les parties de l'empire birman. Pour mieux assurer l'observation de la continence, un Talapoin ne sort jamais de son monastère, et n'entre jamais dans une maison particulière, sans être accompagné par quelques-uns de ses disciples. L'opinion populaire est inflexible et inexorable sur le point du célibat, lequel est considéré comme essentiel à quiconque prétend à la qualité de Rahan. Le peuple en effet ne saurait jamais se décider à considérer comme prêtre

¹ En traitant du précepte de ne jamais toucher les femmes, il est ajouté dans le Wini que cette prohibition s'étend à la propre mère : et s'il arrivait même qu'elle tombât dans un fossé, le fils, s'il est Talapoin, ne pourrait la retirer. Mais, dans le cas où aucune autre aide ne se trouve à portée, il peut présenter son habit ou un bâton pour aider sa mère à sortir, mais en même temps il doit se figurer qu'il retire seulement un morceau de bois.

ou ministre de la religion quelqu'un qui n'observerait pas cette condition d'existence. Toute infraction de la part d'un Talapoin à cette règle si essentielle est l'objet d'un châtement immédiat. Le peuple de la contrée s'assemble au Kiaong du coupable, et souvent l'en chasse à coups de pierres. On le dépouille de ses vêtements et un châtement public, quelquefois même la mort, lui est infligé par ordre du gouvernement. Le pauvre misérable est considéré comme un homme déclassé, et la femme qu'il a séduite partage son déshonneur, sa confusion et sa disgrâce. Une opinion aussi extraordinaire, et aussi profondément enracinée dans l'esprit d'un peuple généralement signalé pour la licence de ses mœurs, mérite assurément l'attention de tout observateur zélé de la nature humaine. D'où sont nés, parmi des hommes corrompus et à demi civilisés, ce respect souverain et cette profonde estime pour une vertu si sublime ? Pourquoi la pratique rigoureuse de cette vertu est-elle considérée comme essentielle à ceux qui par profession arrivent à un degré extraordinaire de perfection ? Donc en raison de l'autorité de l'opinion publique d'une part, et d'autre part de divers autres motifs, la loi du célibat, du moins extérieurement, est observée avec un grand scrupule, et sa violation est un fait très-rare. Comme en cette matière la règle n'oblige un Talapoin que pendant son séjour dans le couvent, celui qui sent sa force morale impuissante à résister à l'aiguillon des passions, préfère quitter la communauté et retourner à la vie séculière, où il peut avec sécurité, par une alliance devenue légitime, mettre fin à cette lutte intérieure, plutôt que de s'exposer à une transgression qui lui ferait encourir de si déplorables résultats.

Le sage législateur de l'ordre religieux bouddhique, préoccupé de la pensée d'élever le principe spirituel au-dessus du matériel, et d'assurer à la raison une autorité sans bornes sur les instincts de la matière, a prescrit la tempérance comme une vertu fondamentale, et essentielle à tout Rahan. Ainsi que tous leurs coréligionnaires, les Talapoins ont ordre de s'abstenir de l'usage des liqueurs spiritueuses, de toute substance

enivrante. Le temps qui leur est accordé pour prendre leurs repas s'étend depuis le lever du jour jusqu'au moment où le soleil a atteint la moitié de sa course : aussitôt que l'astre lumineux a dépassé le midi, l'usage de toute nourriture est rigoureusement interdit. Un estomac plus ou moins chargé de substances nutritives dans le cours de la soirée, appesantit le corps, énerve les puissances de l'âme, obscurcit l'intelligence, et rend une personne incapable de se consacrer aux éminents exercices de l'étude, de la méditation et de la contemplation, qui doivent être la principale occupation d'un zélé Rahan. Celui-ci a la permission de faire deux repas dans la matinée, mais il est bien entendu qu'il ne mangera pas au delà de ce qu'exige la nature. Pour dompter les appétits gloutons et anéantir les désirs immodérés, il doit répéter souvent en lui-même cette sentence : « Je mange ce riz non pour complaire à mon appétit, mais pour satisfaire aux besoins de la nature. » De même qu'il dit, en revêtant son habit : « Je m'habille, non dans un but de vanité, mais afin de cacher ma nudité. » Le riz et les végétaux sont, d'après les règles, la principale nourriture des Talapoins ; mais l'usage du poisson et de la viande est toléré, et l'habitude qui a maintenant prévalu le rend légitime. Pour parler rigoureusement, un Talapoin doit se contenter du riz et de quelques légumes bouillis qu'il a reçus dans son Patta pendant sa circulation matinale à travers les rues.

Ainsi qu'il était arrivé chez les Romains, que la loi répressive du luxe des festins et des dépenses exagérées s'est trouvée être une barrière inutile contre la gourmandise et les autres excès, de même parmi les Talapoins les règlements rigoureux qui prescrivent un régime austère et frugal, ont dû fléchir devant la tendance à satisfaire les appétits de plus en plus vifs, de plus en plus exigeants. La plupart des Talapoins abandonnent aux chiens ou aux serviteurs qui vivent dans le monastère la nourriture vulgaire qu'ils ont mendiée dans les rues, et se nourrissent d'aliments d'une qualité plus relevée, qui leur sont fournis régulièrement par quelques individus

riches, qui s'intitulent eux-mêmes les bienfaiteurs des Khiaongs et de leurs habitants. La ration ordinaire consiste en riz et en différents petits plats destinés à assaisonner le riz, et où se trouvent quelques menus morceaux de chair, préparés selon le talent culinaire des cuisiniers de la contrée, lesquels assurément ne sont pas de premier ordre. On y ajoute quelques fruits de la saison, accompagnés de douceurs que les dévotes de tous les pays sont habituées à préparer avec un soin particulier, et sont empressées d'offrir à ceux qui sont l'objet de leur admiration et de leur pieux respect. Les aliments ainsi fournis aux pieux cénobites sont les meilleurs de la contrée, et l'on pourrait dire que ceux-ci se nourrissent de la graisse de la terre. Le riz le plus délicat, les fruits les plus exquis, sont dirigés invariablement vers les monastères. Mais toutefois les religieux ne sauraient être accusés du péché de glotonnerie ou d'intempérance.

La quantité de nourriture qu'ils peuvent consommer est encore un objet réglé, aussi bien que la manière de la prendre et même de l'avaler. Chaque bouchée doit être d'une dimension modérée ; une seconde ne doit pas être portée à la bouche avant que la première n'ait été complètement élaborée par la mastication et introduite dans le canal de l'œsophage. Tout acte contraire serait considéré comme une glotonnerie, et comme un signe évident que celui qui mange a autre chose en vue que d'apaiser les simples besoins de la nature. C'est réellement une distraction amusante que de contempler l'indifférence solennelle avec laquelle un Talapoin prend sa nourriture. On pourrait être tenté de croire qu'il se soumet à contre-cœur à la nécessité cruelle de condescendre à des appétits d'une nature si vile et si matérielle. La règle interdit aux Talapoins de manger de la chair humaine, de celle du singe, du serpent, de l'éléphant, du tigre, du lion, ou du chien. Pour tempérer la rigueur de la loi disciplinaire qui défend aux cénobites de prendre aucune nourriture depuis le midi d'un jour jusqu'à l'aube du jour suivant, l'usage de certains breuvages est permis durant l'intervalle, par exemple la liqueur

de coco, le jus de la canne à sucre, et d'autres breuvages rafraîchissants.

La règle étant muette à l'égard de l'usage de la feuille de bétel, et des autres ingrédients essentiels de la *délicieuse* bouchée destinée à la mastication, les Talapoins se prévalent grandement de la liberté qui leur est laissée. La quantité de bétel et des autres substances accessoires qu'ils consomment est réellement énorme. Ces substances occupent la principale place parmi les offrandes qui sont faites aux habitants des monastères. La matière d'un noir rouge qui adhère aux dents et qui souvent s'accumule aux extrémités de la bouche, le mouvement incessant de la mâchoire inférieure, le flot de salive rougeâtre qui sort fréquemment des lèvres des Talapoins sont des preuves irréfragables de leur prédilection, et de la consommation abondante de l'innocent narcotique. Excepté durant les quelques instants accordés aux repas, la bouche d'un Rahan est toujours remplie de bétel, et la mastication se continue sans interruption durant tout le jour.

Une grande modestie doit distinguer un membre de la famille des parfaits d'avec les séculiers : cette vertu doit briller dans sa contenance, ses manières, sa démarche et sa conversation. Tout signe apparaissant sur son visage et qui dénoterait l'action intérieure de la peine ou de toute autre passion, serait réputé malséant dans une personne dont le calme et la sérénité d'âme ne doivent jamais être altérés par aucun sentiment désordonné. Le Rahan ne doit jamais parler avec précipitation ni à haute voix, de peur de donner à supposer qu'il est influencé par la passion plutôt que par la raison. Les sujets mondains ou légers de conversation sont rigoureusement interdits, tant avec les confrères qu'avec les séculiers. La règle prescrit au Rahan de marcher dans les rues avec une simplicité composée, en évitant l'air d'empressement aussi bien que la lenteur paresseuse, et de tenir les regards fixés vers le sol vis-à-vis de soi, sans regarder plus loin que dix ou quinze coudées.

La curiosité tend à l'expansion de l'âme sur les objets environnants ; mais le but principal d'un Rahan devant être de

veiller diligemment sur lui-même, de faire passer le soin de lui-même avant tout autre soin, et de s'occuper à peine de tout ce qui lui est extérieur, il s'applique incessamment à conserver son âme exempte de toute vaine recherche, du désir inquiet d'apprendre des nouvelles, et d'une intervention oiseuse et inutile dans les affaires ou les occupations qui lui sont étrangères. Il semble avoir toujours présente à l'esprit cette sage parole : Où es-tu quand tu n'es pas en présence de toi-même ? Et quand tu as parcouru toutes choses, quel profit as-tu retiré si tu t'es négligé toi-même ? — Durant ses courses il ne salue ni ne semble connaître les personnes qu'il rencontre sur son chemin : il est indifférent aux témoignages d'égards et aux marques de profonde vénération qui lui sont prodigués par le peuple ; il ne rend aucuns remerciements pour les offrandes qui lui sont présentées, et ne reconnaît même point par un simple regard les bons procédés dont on use envers lui. Les objets les plus propres à éveiller la curiosité par leur nouveauté et leur importance doivent le trouver froid, indifférent et distrait. Son recueillement l'accompagne partout, et prépare son âme à une méditation continuelle sur quelque point de la loi. Le *Wini* renferme le conseil de s'attacher en particulier aux quatre puretés, qui sont : une grande modestie dans les rues et les places publiques, la confession de toutes les fautes, le soin d'éviter toute occasion de péché, et l'abstention des sept espèces de péché. Une recommandation aussi sage ne peut être observée et mise en pratique que par une vigilance assidue sur les sens qui sont les véritables portes conduisant dans le sanctuaire de l'âme. Nous pourrions entrer dans des détails plus complets et plus minutieux touchant les règles de l'ordre des Talapoins, mais ils seraient trouvés peu intéressants, et confirmeraient uniquement ce qui a été exposé plus haut, que chaque action d'un membre, même la plus indifférente, la manière de s'asseoir, de se lever, de dormir, de manger, etc., a été l'objet de l'attention du législateur et fondateur de l'ordre. Rien ne paraît avoir échappé à sa sage prévision, et il a merveilleusement réussi à ne laisser aucune place

pour l'exercice de la liberté individuelle. La règle est comme un grand être moral, dont les commandements absolus veulent être obéis. Tout individu est astreint à mettre de côté sa propre volonté, ses vues, ses idées et ses habitudes personnelles, à se livrer tout entier, et à suivre sans hésiter l'impulsion de l'influence dirigeante.

VI

Occupations des cénobites Bouddhistes.

La vie entière des cénobites étant renfermée dans un étroit espace, nous aurons peu de chose à dire touchant leurs occupations de chaque jour. Aussitôt qu'un Talapoin a quitté, à une heure matinale, la situation horizontale de son sommeil, il se rince la bouche, lave son visage, et récite quelques formules de prières qu'il allonge ou accourcit selon sa dévotion. Il revêt l'habillement de sa profession, prend en main son *Patta* et sort accompagné de quelques confrères ou disciples pour quêter sa nourriture. Il parcourt les rues dans différentes directions et, sans aucune sollicitation de sa part, reçoit le riz, le *curry*, les légumes et les fruits que les pieux donateurs ont préparés depuis deux ou trois heures du matin, attendant à la porte de leurs maisons le passage des saints habillés de jaune. Lorsque le Rahan a reçu ce qu'il considère comme suffisant pour le jour, il retourne au monastère et se met à manger, soit ce qu'il a apporté, soit quelque chose de plus délicat et de mieux apprêté, que son protecteur, s'il en a un, lui a envoyé.

Aux principales fêtes, ou dans des occasions extraordinaires, d'abondantes aumônes sont apportées à son domicile. Quelquefois il est invité par un pieux donateur à venir recevoir dans les pagodes, ou dans les pavillons élevés temporairement, les offrandes préparées pour l'occasion. Ces of-

frandes consistent principalement en matelas, oreillers, boîtes à bétel, nattes, tasses à thé, et divers autres articles dont le religieux a la faculté d'user. Dans ces occasions, il s'acquitte envers ses bienfaiteurs en leur représentant les cinq principaux préceptes, quelques-uns des articles fondamentaux de la doctrine bouddhique, et les principaux points de la loi. Il énumère d'une manière très-détaillée tous les mérites afférents aux donateurs d'aumônes. Sur ce point, on doit le reconnaître, il est véritablement éloquent, et son langage est riche et abondant ; ses expressions coulent naturellement, et ont un éclat et un charme de nature à ravir les oreilles de ses auditeurs, et à exciter leurs cœurs à de nouveaux efforts pour lui procurer des aumônes encore plus abondantes. Quelquefois il récitera de longs panégyriques en l'honneur de Gaudama, le dernier Bouddha, qui dans ses précédentes existences a pratiqué d'éminentes vertus, et a par là mérité de s'élever à la suprême dignité de *Phra*. Le discours continue souvent en *Pali*, ou langue sacrée, que ni l'orateur ni l'auditeur ne sont en état de comprendre.

Les Phongies sont quelquefois invités à visiter les malades, moins pour assister celui qui souffre dans ses nécessités spirituelles, que pour lui apporter quelque soulagement par sa présence. On croit que l'apparition d'un saint personnage peut avoir quelque influence pour délivrer un défunt de ses imperfections, et pour terrifier les méchants esprits qui pourraient exercer une action fâcheuse et tourmenter les malades. Le visiteur répète sur ceux-ci quelques passages de la loi qui sont considérés comme des préservatifs contre l'action du maudit. Les Phongies sont très-scrupuleux au sujet de ces visites. Quand un religieux à vêtement jaune doit entrer dans une maison ayant un étage supérieur, avant de s'aventurer au rez-de-chaussée, il veut être assuré qu'il n'y a personne et surtout aucune femme dans les appartements supérieurs ; car il serait de la plus haute inconvenance qu'aucune personne et à plus forte raison qu'une femme pût avoir ses pieds au-dessus de la tête d'un Phongie. Pour éviter un

fait aussi indécent, si le malade est gisant dans une salle supérieure, le Phongie recourt à un expédient, auquel à coup sûr peu de personnes auraient songé. Sur sa demande, une échelle est apportée : les pieds de l'échelle reposent dans la rue et le sommet s'applique à une des fenêtres de l'étage supérieur ; le pieux visiteur escalade, et met ainsi d'accord l'observation de l'étiquette avec l'accomplissement de son devoir. L'auteur reconnaît qu'il a été tout à fait divertie la première fois qu'il a été témoin, à Pinang, de cet acte singulier, accompli par un Phongie siamois. Le concours attiré par cette singularité donnait sujet d'observer des sentiments de natures diverses : les uns riaient aux éclats ; le grand nombre était silencieux, mais son attitude exprimait évidemment le respect et l'admiration que lui inspirait la conscience tendre et scrupuleuse du religieux.

Il faut convenir que les Talapoins rendent des services vraiment inappréciables au peuple de ces contrées, en tenant des écoles où les enfants viennent apprendre la lecture, l'écriture et les éléments de l'arithmétique. A cet égard ils sont éminemment utiles, et leur institution, quoique onéreuse au peuple jusqu'à un certain point, a droit à la reconnaissance des indigènes. Les nombreux abus qui se sont introduits dans l'ordre sont presque entièrement compensés par les grands services que ses membres rendent gratuitement. Il n'y a pas d'autres écoles que celles qu'ils dirigent. Les gouvernements tyranniques de Siam et de la Birmanie ne prennent aucune mesure pour propager l'instruction parmi leurs sujets, qu'ils considèrent comme des esclaves, faits uniquement pour le travail corporel. Les maisons des Talapoins sont autant de petits foyers d'enseignement élémentaire ; et, comme elles sont très-nombreuses dans le pays, les enfants du sexe masculin ont toute facilité pour apprendre à lire et à écrire. Les enfants du sexe féminin sont exclus de ce grand bienfait par la rigueur des règles monastiques. C'est un grand malheur, et qui doit être vivement déploré, qu'une moitié de la population soit ainsi condamnée à vivre

dans une perpétuelle ignorance. Grâce à l'instruction gratuite, donnée par les religieux bouddhistes, il y a bien peu d'hommes, au moins dans les parties de la Birmanie que j'ai visitées, qui ne soient pas en état de lire et d'écrire, trop souvent, il est vrai, d'une manière très-insuffisante, tandis qu'à peine une femme, parmi des milliers, est capable d'épeler un seul mot.

Les Talapoins étant très-adonnés à la paresse et à l'indolence, les écoles sont, sans doute, médiocrement administrées, et les enfants sont souvent abandonnés à eux-mêmes, sans contrôle et sans discipline régulière. Quand un enfant entre dans un monastère en qualité d'écolier, son maître lui met entre les mains une planche noircie où sont écrites les premières lettres de l'alphabet. Le pauvre garçon doit répéter continuellement le nom des lettres, en criant de toute la force de ses poumons. Il est laissé, pendant des semaines entières, sur la même leçon, jusqu'à ce que son instructeur soit bien convaincu qu'il connaît ses lettres. Pour la leçon suivante, l'enfant doit étudier les signes des voyelles, qui se combinent avec les consonnes pour former des syllabes et des mots. Ensuite, on l'initie à l'art de réunir et d'articuler convenablement les différentes consonnes avec les signes des voyelles. Enfin il suit lentement sa route à travers le système infiniment compliqué, en apparence, de toutes les combinaisons de lettres, de façon à devenir capable de prononcer correctement tous les mots de la langue. Il résulte de ce défaut d'ordre et de méthode de la part des maîtres que les enfants consomment un long temps, quelquefois un ou deux ans, à surmonter ces difficultés, dont l'explication judicieuse abrégèrait considérablement le temps qui d'ordinaire leur est consacré.

L'alphabet birman et les différentes combinaisons de lettres et de signes destinés à former des mots, sont basés sur un système très-complet et très-scientifique, en même temps que méthodique et simple, emprunté au sanscrit. La méthode est naturelle et facile, aussitôt qu'elle a été com-

prise. Toute personne ayant reçu quelque éducation et dont l'esprit est un peu développé sera capable, avec quelques conseils de la part d'un maître intelligent, de posséder à fond toutes les combinaisons en moins de deux mois. Les résultats de la méthode adoptée par les Birmans sont si considérables et si complets, qu'après avoir étudié avec soin l'alphabet général, le commençant est en mesure de lire tous les mots birmans sans exception. Sans doute nous ne voulons pas dire qu'il sera capable de prononcer correctement tous les mots, ce qui est très-différent. Mais il n'est pas moins évident que le système employé par les Birmans, et leurs combinaisons de lettres, conduisent à des résultats infiniment plus satisfaisants que ceux qui sont obtenus par les systèmes élémentaires de lecture et de prononciation usités en Europe. Mais, tout à fait étrangers aux règles de la grammaire, les maîtres sont incapables de communiquer aucune notion exacte de la langue indigène à leurs nombreux disciples. Aussi l'écriture, au point de vue de l'orthographe, est extrêmement imparfaite; car la prononciation des mots n'a pas de type consacré et varie à l'infini. Aussitôt que les écoliers ont surmonté les difficultés de leur alphabet nombreux et compliqué, quelques parties des livres sacrés sont placées entre leurs mains pour leur servir d'exercice de lecture. Il suit de là que les Birmans en général acquièrent une connaissance plus ou moins étendue de leur doctrine religieuse. Aucun, il est vrai, ne connaît dans son ensemble le système bouddhique, mais tous possèdent une somme plus ou moins grande de notions relatives à Bouddha et à sa loi. A cet égard, ils précèdent peut-être de beaucoup les chrétiens purement nominaux de plusieurs contrées de l'Europe, lesquels font partie des classes inférieures dans de grandes cités manufacturières et dans des districts provinciaux éloignés, et vivent sans la plus légère notion des articles essentiels de la doctrine chrétienne.

En plus de la tâche éminemment utile d'enseigner la jeunesse, le religieux bouddhiste consacre de temps à autre uné

portion de son temps au travail de copier des manuscrits sur des feuilles de palmier, soit pour son usage personnel, soit pour augmenter la petite bibliothèque de son monastère. Cette œuvre est considérée comme excellente et féconde en mérites, et est grandement recommandée par la règle de l'ordre. Il est vraiment regrettable que la paresse naturelle des Talapoins, aussi bien que leur défaut absolu de méthode pour acquérir de la science, s'oppose presque entièrement à la réalisation pratique des sages dispositions édictées par le législateur. Sans ces obstacles, des copies des meilleurs et des plus intéressants ouvrages sur le système religieux du Bouddhisme seraient multipliées presque à l'infini, et seraient faciles à obtenir : tandis que ces livres sont devenus infiniment rares, pour ne pas dire introuvables.

Les Talapoins passent la plus grande partie du jour assis à terre avec les jambes croisées, mâchant le bétel et causant avec les nombreux oisifs qui pullulent ordinairement aux environs de leurs demeures. Quand ils sont fatigués de la position verticale, ils adoptent l'horizontale, reposent leur tête sur des coussins et s'abandonnent mollement à l'influence du sommeil. Ils ont toujours dans les mains un chapelet de grains sur lesquels ils ont l'habitude de réciter certaines formules dévotes. La plus ordinaire est celle-ci : « *Aneitsa, duka, anatta* » dont le sens est que tout être en ce monde est sujet à la loi du changement et de la transformation, à celle de la peine et à la souffrance, et à celle d'une déperdition complète et non interrompue. Il y a là en réalité un vaste champ ouvert aux méditations de l'esprit par ces trois formules : mais aucun Talapoin, au moins parmi ceux que j'ai eu l'occasion de pratiquer, n'est capable d'en comprendre la synthèse. Les Talapoins répètent souvent les quarante principaux sujets de méditation, et la règle leur prescrit de s'adonner avec zèle à la contemplation qui est déclarée le principal exercice d'un véritable sectateur de Bouddha. Mais comment pourrait-on attendre de la part de personnes faibles et ignorantes la pratique habituelle d'un exercice aussi sublime, et qui exige une éner-

gie intellectuelle suréminente? Ils doivent répéter sur leurs grains, au moins cent vingt fois par jour, les quatre considérations suivantes sur les quatre objets le plus immédiatement essentiels à l'homme, la nourriture, le vêtement, l'habitation, et les secours de la médecine. « Je mange ce riz, non pour plaire à mes appétits, mais pour satisfaire aux besoins de la nature. » — « Je revêts cet habit non dans une intention de vanité, mais pour couvrir ma nudité. » — « Je vis dans ce Kiaong, non pour la vaine gloire, mais pour être protégé contre l'intempérie des saisons » — « Je bois ce médicament, uniquement pour recouvrer la santé, afin de pouvoir, avec plus de zèle, vaquer aux devoirs de ma profession. »

VII

Influence religieuse des Phongies. — Respect et vénération que leur accordent les laïques.

Quand nous parlons de l'influence considérable que possède l'ordre religieux des moines bouddhistes, nous ne voulons pas parler d'une influence politique. Il ne paraît pas qu'en Birmanie les Phongies aient jamais eu en vue de prendre part à l'administration et à la direction des affaires du pays. Depuis l'accession au trône de la dynastie d'Alomphra, c'est-à-dire durant une période de cent ans, l'histoire de la Birmanie a été suffisamment connue. Nous ne nous rappelons aucune circonstance où les Phongies, comme corps, soient intervenus dans les affaires de l'État. De même ils paraissent indifférents aux affaires de la famille ou de la vie privée. Les règlements auxquels ils sont soumis, l'objet qu'ils se sont proposé en entrant dans la société les empêchent de se préoccuper des affaires qui sont étrangères à

leur vocation sainte. Mais, au point de vue de la religion seule, leur influence est très-puissante. C'est sur cet ordre que repose tout l'édifice du Bouddhisme. De cet ordre, comme de sa source, découle la vie qui maintient et qui fortifie les croyances religieuses parmi les masses qui professent la même doctrine. Nous pouvons considérer les membres de l'ordre comme religieux et comme précepteurs du peuple en général, et spécialement de la jeunesse ; en cette double qualité, ils exercent une grande autorité, et conservent un ascendant considérable sur l'esprit du peuple.

Il y a dans l'homme une disposition naturelle et comme un penchant à admirer des individus qui, dirigés par un sentiment de piété, se décident à quitter le monde et à se séparer de la société, afin de se dévouer plus librement à la pratique des devoirs religieux. Plus une société est corrompue, et plus ses membres estiment les personnes qui ont l'énergie morale de s'isoler du centre des vices, afin de pouvoir se préserver de leur souillure. En réalité, les religieux sont estimés dans la proportion de leur renoncement au monde. Les Phongies occupent précisément cette situation vis-à-vis de leurs coréligionnaires. Leur ordre se place pour ainsi dire en relief au-dessus de la société dont il fait partie. Leur habillement, leur genre de vie, leur abnégation volontaire de tout ce qui peut plaire aux appétits sensuels, concentrent sur eux les regards et l'admiration de tous. Ils sont envisagés comme les imitateurs et les disciples de Bouddha ; ils présentent constamment devant les croyants vulgaires le modèle de cette perfection qu'on leur a appris à révéler si profondément. Les Phongies sont comme des mémoriaux vivants qui rappellent au peuple tout ce qu'il y a de plus sacré et de plus parfait dans la pratique religieuse. On ne saurait nier que la vue d'un corps de religieux vivant au milieu d'un peuple, et conservant des rapports avec ses membres, doit toujours avoir une puissante influence pour nourrir les sentiments religieux dans les cœurs d'hommes simples, tels que les Birmans. C'est ainsi que les Phongies obtiennent le respect et

la vénération du peuple, et exercent sur les masses, une influence religieuse immense.

Mais, en qualité d'instructeurs du peuple, les membres de l'ordre agissent de notre temps d'une manière plus directe et plus active. En Birmanie, il n'y a point d'autres écoles que celles qui sont tenues par les religieux. Les monastères sont autant de petits séminaires où les enfants du sexe masculin reçoivent l'instruction élémentaire. Les connaissances qui leur sont communiquées par leurs maîtres ne sont pas d'une nature séculière, mais sont purement religieuses.

Aussitôt que les jeunes garçons sont capables de lire, des livres religieux sont placés entre leurs mains. Pendant la durée de leur séjour à l'école, ils étudient des livres qui ont un rapport direct à la religion. Tout naturellement ils se pénètrent d'idées religieuses, et s'initient à certaines parties des doctrines religieuses, particulièrement à celles qui concernent les œuvres de Gaudama et ses précédentes existences. Quand ils arrivent à l'âge d'hommes, s'il leur arrive de lire, ils n'auront en général d'autres livres sous les yeux que ceux qui ont rapport à la religion. Quand le peuple s'assemble soit dans les *dzeats*, à l'occasion des fêtes, soit dans les maisons; dans d'autres occasions de réunion, par exemple aux jours qui suivent la mort de quelques parents, un ou plusieurs des anciens lisent quelques passages des livres sacrés, et en tirent des arguments pour des conversations d'un caractère religieux. Cet état de choses a pris uniquement son origine dans la première éducation donnée dans les monastères par les soins des maîtres Phongies. Il contribue puissamment à populariser et à nourrir les idées religieuses; tandis qu'indirectement il élève et met en relief aux yeux du peuple le caractère des religieux.

De plus, les relations primitives entre la jeunesse et ses maîtres tendent à maintenir par la piété dans un contact et une union très-intimes les religieux et les séculiers. Ainsi se resserrent les liens entre ces deux classes de la société bouddhique. Les relations formées entre les précepteurs et les disciples se

fortifient plus tard par ce fait que le plus grand nombre de la portion mâle de la population devient affiliée, pendant une période plus ou moins longue, à l'ordre religieux, et se soumet à ses lois et à ses règlements. Ils sont formés dans le moule religieux, et conservent, pendant le reste de leur existence, quelques-uns des caractères qui ont été, dans le premier âge, empreints dans leurs jeunes esprits. Leur mémoire demeure chargée de tout ce qu'ils ont appris par cœur pendant les jours qu'ils ont passés dans les monastères, en qualité d'étudiants ou de membres de la société.

Quoique les Phongies ou Talapoins ne se fassent pas remarquer par leur zèle pour prononcer des instructions ou des sermons devant le peuple, ils s'acquittent accidentellement de ce devoir, la veille et pendant la durée des fêtes, et, dans leurs monastères, en toutes les occasions où des offrandes considérables leur sont apportées. Quelquefois aussi ils sont invités à venir dans de certaines places préparées à cet effet, et à y prononcer des discours et recevoir des offrandes qui leur sont présentées par de pieux laïques. Ces différentes circonstances contribuent puissamment à maintenir la dignité des religieux et à les aider à conserver un puissant ascendant sur les populations. Nous le répétons, et c'est notre conviction réfléchie, c'est sur l'association que nous étudions en ce moment que repose principalement, comme sur une base très-solide, tout le grand édifice du Bouddhisme. Si cette institution devait tomber en poussière ou être anéantie, l'énergie radicale de cette fausse doctrine languirait immédiatement et serait paralysée. Le Bouddhisme doit céder devant la première attaque habile et énergique qui sera dirigée contre l'établissement des Phongies.

En Birmanie, les Talapoins sont infiniment respectés par tous les membres de la population. Quand ils paraissent en public et marchent dans les rues, ils sont l'objet des plus grands égards; le peuple se retire devant eux pour leur laisser le libre passage; les femmes s'asseyent sur leurs talons, aux deux côtés du chemin, par respect pour les vénérables per-

sonnages. Quand ils sont visités dans leurs demeures, même par des seigneurs du plus haut rang, l'étiquette veut que le visiteur se prosterne trois fois devant le supérieur du monastère, en prononçant la formule suivante :

« Afin d'obtenir la rémission de toutes les fautes que j'ai
« commises par le moyen de mes sens, de mes discours et de
« mon cœur, j'accomplis un premier, un second et un troi-
« sième prosternement en l'honneur des trois choses pré-
« cieuses, *Phra*, sa loi et l'assemblée des parfaits. Cependant,
« je désire très-ardemment être préservé des trois calamités,
« des quatre états de punition et des cinq ennemis. » Et le
cénobite lui répond : « En vertu de son mérite et pour sa ré-
« compense, que celui qui fait ces prosternements soit af-
« franchi des quatre états de punition, des trois calamités,
« des cinq espèces d'ennemis et de tout mal en général; q u'il
« puisse obtenir ce qui fait l'objet de tous ses désirs, marcher
« d'un pas ferme dans la voie de la perfection, jouir de tous
« les avantages qui en résultent, et, finalement, arriver à l'état
« de *Niban!* » Quand le visiteur se retire de la présence du
supérieur, les trois prosternements sont réitérés; le visiteur
se relève, recule à la distance de dix pieds, comme s'il était de
la plus grande inconvenance de tourner immédiatement le
dos au saint homme; enfin il fait un tour à droite et s'en va.

La meilleure preuve de la haute vénération que le peuple conserve pour les Talapoins est la libéralité vraiment prodigieuse avec laquelle on s'empresse de pourvoir à tous leurs besoins. On s'impose de grands sacrifices, on s'engage dans d'énormes dépenses, on se met de gaité de cœur dans des embarras extrêmes, afin de se procurer les moyens de bâtir des monastères avec les matériaux les plus solides et les plus dispendieux, et de les orner avec tout le luxe que comporte la contrée. L'or est souvent employé avec profusion pour dorer les piliers, les plafonds et les autres parties de l'intérieur, ainsi que plusieurs cassettes ou boîtes pour serrer les manuscrits. Deux ou trois étages superposés (ce privilège est exclusivement réservé aux palais royaux, aux pagodes et aux

kiáongs) indiquent à l'étranger que l'édifice est un monastère. La maison du cénobite est amplement pourvue de tous les objets mobiliers à l'usage des pieux habitants. L'individu qui bâtit à ses frais une de ces demeures, a droit au titre très-envié de *kiaong-taga*, ou protecteur d'un monastère. Ce titre est à jamais associé à son nom : il est employé en témoignage de respect par toutes personnes qui lui adressent la parole, et se lit sur tous les papiers où il a occasion de signer son nom. Les objets les meilleurs, les plus recherchés et les plus solides parmi ceux qui sont accordés par les règlements à l'usage d'un Talapoin, sont en général apportés en abondance par des bienfaiteurs. Quand le roi a des inclinations religieuses, les présents les plus beaux et les plus précieux qu'il reçoit sont déposés dans les monastères pour décorer la place ou la salle où se trouve la principale idole. Le gouvernement ne prend aucune part et n'accorde aucune assistance pour la construction des pagodes ou kiáongs ; il ne pourvoit pas à l'entretien des pieux Rahans ; mais la libéralité du peuple suffit amplement à tout le nécessaire. Quand un homme a réalisé des bénéfices dans le commerce ou de toute autre manière, il consacre infailliblement la meilleure partie de son gain à bâtir un kiáong ou à nourrir les habitants d'un couvent pendant quelques mois, ou encore à répandre des aumônes entre tous les religieux de sa ville : et cette libéralité vraiment extraordinaire a sa racine dans un sentiment religieux très-fort, comme aussi dans le peu de sécurité, ou plutôt dans le danger de conserver une trop grande quantité de richesses.

Quand un Talapoin est abordé par un laïque, celui-ci se donne le titre de disciple, et le premier l'appelle simplement *taga*, ou protecteur. De même qu'il existe en Birmanie un langage de cour, il existe aussi un langage, ou du moins un certain nombre d'expressions consacrées à désigner les choses à l'usage des Talapoins, ainsi que la plupart des actions qui leur sont communes avec les autres hommes, telles que de manger, de marcher, de dormir, de se raser, etc. La forme

des phrases les plus simples devient toute autre et exprime le respect, quand on parle à un Rahan. On l'appelle *Phra*, titre le plus honorifique qui existe dans la langue. Sa personne est sacrée, et nul n'oserait commettre à son égard la moindre insulte ou violence. L'influence du Talapoin sur le peuple est en proportion du respect infini que l'on porte à son caractère sacré. Et l'on a vu des preuves extraordinaires de ce respect dans de certaines occasions, par exemple quand les Phongies ont arraché de force aux mains des satellites les criminels qui étaient conduits à la place d'exécution. Aucune résistance ne peut leur être opposée par les satellites, sous peine de s'exposer eux-mêmes au danger de commettre un sacrilège, s'ils levaient la main sur des Phongies. Les misérables ainsi délivrés étaient dirigés vers le plus prochain monastère. Leur tête était rasée, on les revêtait de l'habillement jaune, et leur personne devenait immédiatement sacrée et irviolable.

La vénération accordée aux Talapoins pendant leur vie les accompagne après la mort. Leur profession étant réputée tout à fait sainte, on suppose que leur corps lui-même doit partager la sainteté inhérente à cette profession sacrée. Aussi les restes mortels des religieux sont honorés dans un degré qu'on a peine à concevoir. Aussitôt qu'un des membres éminents de la communauté a rendu l'âme, son corps est ouvert, ses entrailles sont retirées et enterrées dans un lieu décent, mais sans cérémonie spéciale, et le corps est embaumé de la manière la plus simple : on insère des cendres, du goudron et d'autres substances dans la cavité abdominale ; on enmaillotte alors le corps avec des bandelettes de lin, qui font plusieurs tours, et une couche épaisse de vernis recouvre le tout. Sur ce vernis encore frais des feuilles d'or sont quelquefois appliquées, et tout le corps paraît doré de la tête aux pieds. Quand la population est pauvre et ne peut contribuer à l'acquisition de l'or pour cet usage, une pièce d'étoffe jaune est considérée comme l'équivalent le plus convenable. Le corps ainsi disposé est mis dans un cercueil très-massif fait, non avec des planches, mais avec une seule pièce de bois creusée

au milieu pour recevoir la dépouille mortelle du défunt. Un magnifique cénotaphe, érigé au centre d'un immense pavillon construit pour la circonstance, est préparé pour recevoir un coffre énorme dans lequel est placé le cercueil. Le coffre est souvent doré au dedans et au dehors, et décoré de fleurs qui sont faites en diverses matières brillantes et de différentes couleurs. Des peintures telles que les artistes indigènes savent en exécuter sont étalées autour du cénotaphe. Elles représentent ordinairement des sujets religieux. Avec cet appareil solennel, le corps demeure exposé durant plusieurs jours, et même plusieurs mois, jusqu'à l'achèvement des préparatifs pour le grand jour des funérailles. Durant cette période, des fêtes sont souvent célébrées tout autour, des orchestres de musique jouent des airs, et le peuple accourt de toutes parts avec des offrandes, afin de subvenir aux dépenses qu'exigeront les obsèques. Quand le jour fixé pour la crémation du corps est enfin arrivé, l'on voit se précipiter en troupes la population du pays, vêtue de ses habits les plus riches, pour assister aux feux d'artifices qui sont tirés à l'occasion de la crémation du cadavre. Une pyramide funéraire, de forme carrée, est érigée sur l'emplacement le plus élevé du lieu. Sa hauteur est d'environ quinze pieds, et se termine par une plate-forme ménagée pour recevoir le cercueil. Le cadavre ayant été hissé sur la plate-forme, le feu est mis à la pyramide d'une façon tout à fait extraordinaire. Une immense fusée, placée à la distance d'environ quarante brasses, est dirigée vers la pyramide, au moyen d'une corde tendue entre deux. Aussitôt que la pièce d'artifice est en contact avec la pyramide, celle-ci s'embrâse immédiatement, à cause des matières combustibles entassées en abondance, et le tout est consumé rapidement. Quelques débris d'ossements sont précieusement recueillis et enterrés dans le voisinage de quelque pagode. Tel est le dernier témoignage de la vénération profonde, qui est presque un culte, et que les Bouddhistes accordent à leurs cénobites durant leur vie et après leur mort.

Deux principaux motifs engagent les sectateurs de Boud-

dha à être aussi généreux envers les Talapoins, et à leur témoigner un si profond respect; ce sont d'une part les grands mérites et les abondantes récompenses qu'on espère se procurer par les riches aumônes dont on les comble; et de l'autre, l'admiration profonde qu'on éprouve pour leur caractère sacré, leurs mœurs austères et leur genre de vie essentiellement religieux. Le premier motif prend naissance dans une vue intéressée, et le second a sa racine dans la considération que les hommes ressentent naturellement pour les personnes qui se distinguent du vulgaire par une abnégation plus absolue, une rigidité plus grande, et une domination plus entière sur leurs passions, un renoncement complet aux plaisirs et aux satisfactions licites, par des raisons religieuses. D'après la doctrine fondamentale du Bouddhisme, toute offrande faite à son semblable, toute action pratiquée pour l'avantage de son semblable, donne droit à une récompense dans les existences futures : tel est le fait de creuser un puits, de bâtir un pavillon pour les voyageurs, ou un pont, etc. ; mais plus considérables sont les mérites qui résultent du don fait à un Talapoin d'un ou de plusieurs objets nécessaires à son usage journalier; de même que ces mérites s'accroissent en proportion de la dignité de la personne à qui sont faites les offrandes. Nous pouvons juger, d'après l'exemple suivant, de l'abondante moisson de mérites qu'un protecteur de Phongies doit, selon les promesses, recueillir plus tard. Celui qui offrira un *Patta* ou un *Thabeit*, recevra comme récompense des coupes et d'autres ustensiles enrichis de pierreries; il sera exempt de misères et d'infortunes, de peines et de troubles; il obtiendra sans efforts tout ce qui est nécessaire à sa nourriture, son vêtement et son habitation; la joie et le bonheur seront son partage; son âme se maintiendra dans un état parfait de calme et de sécurité, et son inclination pour le sexe se trouvera considérablement affaiblie. L'offrande d'autres objets assure au donateur la richesse, la dignité, l'éminence du rang, le bonheur, et l'entrée dans le séjour fortuné qui est la résidence des *Nats*, où

l'on doit trouver et posséder toutes les choses de nature à procurer à l'homme la plus grande somme de félicité. Le peuple croit aveuglément tout ce qui lui est dit à cet égard, et il se dépouille volontiers lui-même de beaucoup d'objets de valeur, afin d'acquérir et de posséder, durant les existences à venir, les richesses et les plaisirs promis par les Rahans. Le peu de sécurité dans la possession, sous des maîtres tyranniques, peut avoir une certaine influence pour déterminer le peuple à partager ses richesses avec les Rahans, et à les leur consacrer dans un but religieux, plutôt que de s'en voir violemment dépouillé par l'odieuse rapacité des vils instruments de l'avarice, de la tyrannie et de la cruauté de ses princes et de ses gouverneurs impitoyables.

D'une autre part, à peine avons-nous lieu d'être surpris en voyant les Bouddhistes rendre tant d'honneur et témoigner tant de respect à un Talapoin, quand nous considérons qu'à leurs yeux, celui-là est un disciple fidèle de Bouddha qui s'efforce d'imiter son modèle suprême dans la pratique des vertus les plus éminentes, et particulièrement dans son incomparable mortification et dans son renoncement, en vue d'assurer l'ascendant du principe spirituel sur le matériel, et d'atténuer les passions qui sont les causes véritables du désordre qui règne dans notre âme, comme aussi de dégager celle-ci de la pernicieuse influence des mêmes passions, et de celle de la matière en général. Le Talapoin est excessivement modéré et sobre quant à la nourriture, et ne boit jamais de vin ; il est également réservé quant à l'usage des êtres créés et à la jouissance des plaisirs, afin de garantir à la raison, la plus noble faculté d'un être intelligent, un domaine absolu sur les sens. Il est en effet dans la voie directe qui conduit au Niban, c'est-à-dire au sommet de la perfection. Dans l'opinion d'un Bouddhiste, personne ne peut être comparé à un véritable et zélé Rahan, en solide valeur et en mérite. Sa dignité morale et l'élévation de son âme laissent dans l'ombre le merveilleux éclat qui environne la royauté. Il est un pieux cénobite, un saint personnage, un membre légitime

de la sacrée *Thanga*, et mérite par là-même une admiration et un respect suprêmes.

Par une conséquence naturelle de la vénération profonde et universelle dont les Talapoins sont l'objet, ils sont exempts de concourir aux charges publiques, aux impôts, aux corvées et au service militaire. C'est une faveur extraordinaire, surtout parmi les peuples de l'Asie orientale, où les souverains considèrent leurs sujets comme de purs esclaves et des instruments à leur discrétion, faits uniquement pour exécuter leurs ordres absolus ou leurs extravagants caprices.

En terminant ce mémoire, nous esquisserons brièvement la situation présente de l'ordre des Talapoins dans les contrées où nous avons eu occasion de l'observer, et nous indiquerons en peu de paroles les causes qui ont fini par le faire tomber dans les vices, les abus et les imperfections qui l'ont fait déchoir considérablement dans l'estime de tous les étrangers et d'un petit nombre d'indigènes suffisamment éclairés.

La première et principale cause qui a contribué à discréditer la Société, et qui a ouvert la porte à des abus sans nombre, est le défaut absolu de discernement dans le choix des individus qui sollicitent d'être admis. Tout candidat, indistinctement, est reçu comme membre de la communauté. Aucune examination préalable n'a lieu pour constater les dispositions, les talents et la science du postulant; aucune enquête n'est jamais faite au sujet des motifs qui ont pu le déterminer à dire adieu au monde et à faire une démarche aussi grave, et sa vocation n'est soumise à aucune épreuve; il n'a qu'à se présenter de lui-même, et il est sûr d'être immédiatement reçu, pourvu qu'il consente à se conformer extérieurement aux pratiques habituelles de ses confrères. Il n'est point tenu compte de sa conduite antérieure. Le seul fait de sa requête afin d'être admis dans la société des parfaits remédie amplement à toutes les irrégularités passées. Le seul titre au respect dans le Talapoin moderne est l'habillement jaune dont il est revêtu. Les maisons de l'ordre sont, dans un nombre infini de cas, remplies d'individus sans va-

leur et tout à fait impropres à leur condition, lesquels ont été déterminés, par les motifs les plus méprisables, à entrer dans ces couvents, et principalement par la paresse, la nonchalance et l'espoir de dépenser tranquillement le temps sans être sollicités par le besoin, et sans être obligés de travailler pour leur existence. Pour en donner une preuve, je citerai cet exemple. Pendant la seconde année de mon séjour en Birmanie, j'avais auprès de moi, comme serviteur, un indigène âgé et dépourvu d'intelligence. Un certain jour, cet individu me déclara gravement qu'il voulait quitter mon service et devenir Rahan. Je ris d'abord de ce que je considérais comme un langage présomptueux et impertinent. Néanmoins le vieillard tint parole. Il quitta ma maison peu de jours après notre conversation touchant sa vocation nouvelle, et je n'en entendis plus parler, jusqu'à ce que, plusieurs mois après, je le rencontrai dans un monastère, complètement habillé en Phongie, et si fier de sa condition présente, qu'il daigna à peine traiter son ancien maître sur le pied d'égalité.

L'ignorance est dominante, à un point qu'on ne saurait imaginer, parmi la généralité des cénobites. J'ai rencontré un grand nombre de séculiers qui étaient incomparablement plus instruits et plus éclairés que les Phongies. Leur esprit est resserré dans les plus étroites limites. Malgré qu'ils soient obligés par leur profession d'étudier avec un soin particulier les différents articles de leur croyance et tout ce qui a rapport au Bouddhisme, ils sont malheureusement très-imparfaits à cet égard. Ils n'ont point de zèle pour l'étude ; quand ils lisent un livre, s'est sans attention et sans efforts pour s'en assimiler le contenu. Il n'y a nulle énergie dans leur intelligence, aucune puissance de conception dans leur esprit, aucun ordre et aucune suite dans leurs idées. Leurs lectures se font à bâtons rompus ; et les notions qui se trouvent amassées dans leur mémoire sont tout à fait incohérentes, imparfaites, et dans la plupart des cas, très-superficielles. Ils n'ont point en général une intelligence exacte du Bouddhisme. Je n'en ai pas ren-

ensemble et n'en rendre un compte suffisamment précis.

Ils sont charmés de faire parade de leur connaissance de la langue pali, en répétant, de mémoire et sans hésiter ni bégayer, de longues formules et sentences; mais je me suis convaincu du fait qu'un très-petit nombre seulement comprenait, et très-imparfaitement encore, la minime partie de ce qu'ils récitaient. Ceux qui jouissent, dans l'opinion du peuple, d'une réputation scientifique peu commune, affectent de parler très-peu, font paraître une grande réserve, et méprisent, comme des ignorants, les personnes qui approchent de leur demeure et entrent en conversation avec eux. Mais le silence qui, dans un homme instruit, est un signe de modestie, est trop souvent pour ceux-ci le manteau qui couvre leur ignorance, et une industrie subtile pour déguiser leur orgueil sous l'apparence de l'humilité. Cette dernière vertu, quoique vivement recommandée dans le Wini, n'est pas la vertu favorite des Talapoins. Il est, en effet, impossible qu'ils puissent même la comprendre ou la pratiquer, quand ils sont absolument étrangers aux deux grandes voies qui y conduisent, à une profonde connaissance de Dieu et à une intime connaissance de soi-même. Les Talapoins qui se distinguent, au milieu de leurs frères, par une plus grande austérité de mœurs et une observation plus parfaite des règles, sont les êtres les plus déplaisants qu'ait jamais rencontrés l'auteur. Ils sont froids, réservés et parlent avec une concision affectée; leur style est sentencieux et assaisonné d'une forte dose de présomption. Les sentences qui tombent de leurs lèvres sont à peine achevées, et enveloppées dans une obscurité mystérieuse, destinée à remplir d'étonnement et d'admiration les nombreux auditeurs; une certaine hauteur, un certain mépris des autres se fait constamment jour à travers leur affectation de simplicité et leur humble attitude. La vanité et l'amour-propre, qui habitent leur cœur, se révèlent immédiatement à l'observateur attentif. Dans leurs manières ils sont quelquefois si ridicules qu'on serait tenté de penser que leur cervelle n'est pas absolument saine. Les Talapoins,

en général, possèdent une très-haute idée de leur propre excellence, et le grand respect qui leur est porté par le peuple ne contribue pas peu à nourrir ce sentiment et à leur faire croire que personne, sur la terre, ne saurait leur être comparé. Leur orgueil en est arrivé à un tel degré qu'ils croient que ce serait déroger à leur dignité que de rendre politesse pour politesse ou de remercier des aumônes dont on les comble.

Le trait le plus frappant, dans le caractère des Talapoins, est leur paresse excessive. On peut dire qu'à cet égard ils ressemblent parfaitement à tous leurs compatriotes, qui sont infiniment enclins à ce vice. Deux causes, d'une nature très-différente, nous paraissent agir à la fois, sur les habitants de ces contrées, pour opérer un pareil résultat. La première est une cause physique. La chaleur du climat, en même temps que l'uniformité continue de la température, produisent un relâchement général de tout le système, sans qu'aucune action ou influence opposée le vienne jamais combattre et modifier ; la seconde cause, toute morale, est la tyrannie des gouvernements despotiques qui régissent les populations de l'Asie orientale. La propriété est partout dépourvue de sécurité ; celui qui est soupçonné d'être riche est exposé à des vexations sans nombre de la part des vils satellites de la tyrannie, qui découvrent sans peine un prétexte plausible pour la confiscation partielle ou totale de la fortune de l'individu, ou pour lui arracher la vie, s'il ose opposer quelque résistance. Dans un pareil état de choses, chacun doit se contenter des choses de première nécessité. Les besoins sont les liens les plus forts pour unir les individus et les races et sont, en même temps, les plus puissants mobiles des efforts extraordinaires. Les populations de ces contrées ont très-peu de besoins et, par conséquent, ne se trouvent excitées à aucun effort pour rien acquérir au delà du strict nécessaire. L'émulation, l'ambition, le désir de s'enrichir, qui sont les principaux ressorts pour déterminer les efforts humains, n'existent absolument pas et laissent l'individu dans une indolence abjecte et servile, qui devient bientôt son état habituel,

et la sépulture où vient s'enterrer toute son énergie morale.

Comme leurs compatriotes, les Talapoins sont exposés à l'influence de ces deux causes; mais leur manière de vivre est une troisième cause additionnelle, qui les rend encore plus indolents que les autres indigènes. Ils n'ont pas à se préoccuper ni à faire aucun effort pour se procurer les objets nécessaires à leur existence et à leur entretien; ils en sont suffisamment pourvus par leurs coréligionnaires. Ils sont obligés, il est vrai, à lire, à étudier et à méditer; mais leur ignorance et leur paresse les rend absolument incapables de ces exercices intellectuels. Ils demeurent, pendant la plus grande partie du jour, assis avec les jambes croisées, ou étendus, et souvent endormis, ou cherchant à s'endormir. Ils reprennent, de temps à autre, l'attitude verticale, afin de tromper leur ennui, lequel est un de leurs plus mortels ennemis, et étendent fréquemment les bras et les jambes et baillent incessamment pour parvenir à se délivrer de ce fléau domestique. L'instruction de leurs disciples occupe un petit nombre d'entre eux pendant un court intervalle, le matin et le soir. Ils sont souvent distraits de leur ennui mortel par des visiteurs aussi oisifs qu'eux-mêmes, qui viennent à leur demeure pour tuer le temps en leur compagnie.

Pour conserver leur dignité en présence du public, les Rahans se donnent un air de gravité et de réserve. Ils évitent tout ce qui peut les conduire à la dissipation. La continence extérieure est en général observée, et malgré des infractions accidentelles, il serait injuste de faire peser sur eux l'accusation d'immoralité. Leur vie en général peut donc être considérée comme exemplaire. Quoique dépourvus en partie de la franche cordialité qui est si naturelle à leurs compatriotes, ils sont assez bienveillants et affables à l'égard des étrangers. Toutefois ils ne peuvent se défaire, dans leur conversation avec eux, d'un certain air de supériorité résultant de l'admiration d'eux-mêmes, de leur profession sublime et de leur caractère sacré. Ils ne consentent pas à voir les étrangers s'asseoir sans cérémonie auprès d'eux, et quand ils ne peuvent

l'éviter, ils cherchent une occasion de prendre une autre place un peu plus élevée que celle qui est occupée par les visiteurs, parce qu'il serait d'une souveraine inconvenance que des laïques pussent seulement présumer de s'asseoir sur le même rang qu'un cénobite. Ce fait impliquerait un sorte d'égalité entre les deux, ce qui ne peut se concevoir. Leur contenance calme et paisible, leur attitude modeste, sont, il est vrai, légèrement modifiés par une certaine sauvagerie et par la bizarrerie naturelle à des individus qui mènent une vie solitaire et qui se sont séquestrés eux-mêmes, dans de certaines limites, du sein de la société.

Dans les pages qui précédent, nous nous sommes efforcés de donner une idée fidèle du grand ordre religieux qui existe dans les contrées où le Bouddhisme est la doctrine prépondérante. Nous avons été obligé, dans l'intérêt de la vérité, de révéler de nombreux abus qui ont insensiblement pénétré dans l'ordre; mais nous n'avons jamais eu la pensée de déverser un mépris insultant, ou une raillerie dédaigneuse sur ses membres. Nous éprouvons une pitié sincère pour ces victimes infortunées de l'erreur et de la superstition, qui consomment leur temps et leur énergie dans la vaine poursuite d'un bonheur imaginaire : aucun langage ne saurait exprimer l'ardeur et l'intensité de nos vœux, de nos gémissements et de nos prières, pour hâter le jour où les épais nuages et les profondes ténèbres qui environnent leurs âmes se trouveront dissipées, et où le soleil de justice répandra sur eux ses rayons vivifiants. Si déplorable que puisse être leur aveuglement moral, nous avons toujours senti qu'ils devaient être traités avec bienveillance et impartialité. L'ordre religieux auquel ils appartiennent, est, après tout, le plus grand par son étendue et sa propagation, le plus extraordinaire et le plus parfait dans sa constitution et ses éléments, le plus sage dans ses règles et ses ordonnances qui ait jamais existé dans les temps anciens ou modernes, en dehors du sein de la religion chrétienne.

LA

LÉGENDE DE RAHU

CHEZ

LES BRAMANES ET LES BUDDHISTES

Par M. FEER.



PARIS

V^{VE} BENJAMIN DUPRAT

LIBRAIRE DE L'INSTITUT, DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE ET DU SÉNAT,
DES SOCIÉTÉS ASIATIQUES DE PARIS, DE LONDRES, DE MADRAS,
DE CALCUTTA, DE SHANG-HAI ET DE LA SOCIÉTÉ ORIENTALE AMÉRICAINE DE NEW-HAVEN (ÉTATS-UNIS)

Rue du Cloître Saint-Benoît (rue Fontanes), 7

Près le Musée de Cluny.

1865

(Extrait de la REVUE DE L'ORIENT, DE L'ALGÉRIE ET DES COLONIES,
janvier-février-mars 1865.)

LÉGENDE DE RAHU

CHEZ LES BRAHMANES ET CHEZ LES BUDDHISTES

SOMMAIRE.

La légende brahmanique chez les Buddhistes. — Exagération d'une part, amoindrissement de l'autre. — LA LÉGENDE DE RAHU CHEZ LES BRAHMANES. — Origine de Râhu. — Guerre des dieux et des Asuras. — Barattement de la mer. — Râhu boit l'amrita. — Il est décapité par Vishnu. — Le soleil veut incendier les mondes. — Comment le soleil et la lune échappent à la destruction. — Le nom de Râhu (le dieu Alakṣ et le mythe des Bohémiens). — LÉGENDE DE RAHU CHEZ LES BUDDHISTES. — 1^{re} période. Les deux *Chandra-Sûtra* et le *Sûrya-Sûtra* du Kanjur. — Le Buddha fait lâcher prise à Râhu. — Traduction des deux *Chandra-Sûtra*. — Le *Chanda* et le *Sûrya-Pirit* des Buddhistes du sud. — 2^e période. Demeure et dimensions de Râhu. — Le Buddha plus grand que Râhu. — Râhu disciple du Buddha. — 3^e période. Légende tibétaine. — Vajrapâni gardien de l'amrita. — Sa lutte avec Râhu. — Vajrapâni protecteur du soleil et de la lune contre Râhu. — Cause de sa vigilance. — Légende siamoise. — Râhu frère du soleil et de la lune. — N'a pas rendu assez d'honneur aux moines. — Déclaration des astronomes buddhistes. — Notes explicatives.

Les Buddhistes¹ ont retenu et fait entrer dans leur système religieux toutes les légendes du brahmanisme. Sur ce point, comme sur bien d'autres, ils se sont montrés d'une largeur extrême. Il n'est peut-être pas une de ces légendes qu'ils aient repoussée ; mais aussi il n'en est peut-être pas une qu'ils aient

¹ Dans les noms que je cite, j'écris *u* pour *ou*, — *ai* pour *āi*, — *au* pour *au*, — *j* pour *dj*, — *ch* pour *tch*, — *sh* pour *ch*, — *x* pour *keh*. — Ainsi Râhu se prononce Râhou ; *Virochana*, *Virochana* ; *Vishnu*, *Vichnou* ; *Ajaikapâd*, *Adjaikapâd* ; *Daxa*, *Dakcha*, etc.

conservée intacte : ils les ont toutes plus ou moins profondément modifiées, et paraissent souvent avoir été dirigés, dans ces altérations volontaires, par le seul désir d'innover, de donner aux vieilles légendes des Aryens l'empreinte de la nouvelle école. Leur adhésion à la mythologie brahmanique est d'autant plus remarquable qu'une mythologie quelconque n'était nullement nécessaire au buddhisme. Cette religion, qui a fini par devenir très-complexe, a dû être fort simple à l'origine : certains principes métaphysiques, une morale sévère qui était la partie essentielle de la religion, un genre de vie spécial imposé aux membres de l'association ; voilà à quoi elle se réduisait. Mais il est à croire qu'une religion si simple n'eût jamais pu faire fortune, ni conserver sa pureté chez un peuple d'une imagination aussi vive et aussi enivré de merveilleux que les Aryens ; aussi est-ce probablement malgré eux, à leur insu, par un entraînement irrésistible, par la force naturelle d'une tendance d'esprit commune à toute leur race, — autant au moins que par calcul et par désir de gagner la foule, — que les successeurs de Çâkyamuni ont créé un merveilleux buddhique et l'ont étrangement associé au merveilleux brahmanique.

Deux traits essentiels, jusqu'à un certain point opposés l'un à l'autre, distinguent ce merveilleux. D'un côté, c'est l'exagération et l'extravagance ; les buddhistes se sont pour ainsi dire appliqués à enchérir sur leurs prédécesseurs, à accroître, de propos délibéré, la part déjà si forte d'imagination déréglée, qui se trouve dans les récits primitifs ; — de l'autre côté, c'est l'amoindrissement, l'effacement des divinités et des êtres supérieurs du brahmanisme en présence de ceux que le buddhisme a créés. Les dieux les plus élevés sont représentés comme inférieurs au Buddha ; ils le questionnent, reçoivent son enseignement, deviennent ses disciples, reconnaissent et proclament hautement sa supériorité. Il suffit de parcourir le Lalita-vistara dont nous devons la traduction à M. Foucaux pour y voir le panthéon brâhmanique asservi au Buddha. Les dieux des Aryens n'y sont occupés qu'à le louer, à

l'adorer, à l'encourager, à lui faciliter les voies pour l'accomplissement de sa mission, à renverser les obstacles que les hommes et les démons élèvent contre lui.

La présente étude a pour objet de mettre en évidence ce double caractère, par un exemple, celui du mythe de Râhu, monstre qui est censé dévorer le soleil ou la lune au moment des éclipses. Nous allons suivre le développement de ce mythe chez les Brâhmanes, puis chez les Buddhistes.

LA LÉGENDE DE RAHU CHEZ LES BRAHMANES ¹.

Râhu était fils de Sinhikâ : « Sinhikâ, dit le Mahâbhârata, enfanta un fils, Râhu, qui broie le soleil et la lune ², » et plus loin, « on l'appelait sur la terre le roi de Kâçî (Bénarès), celui que Sinhikâ enfanta sous le nom de Graha, et qui broie le soleil et la lune ³. » Râhu portait donc aussi le nom de Graha, qui signifie *saisie*, ou *celui qui saisit*, parce qu'il saisit le soleil et la lune pour les dévorer.

Sinhikâ était l'une des cinquante filles de Daxa, né du pouce droit du Brahmâ, et qualifié de Prajâpati ou seigneur des créatures (créateur en sous-ordre). Des cinquante filles de Daxa, treize furent mariées à Kaçyapa ⁴ qualifié aussi de Prajâpati, appelé père de tous les êtres, et petit-fils de Brahmâ par Marîchi. Le nom de Sinhikâ se trouve dans une liste de treize filles de Daxa, parmi lesquelles sont citées Kadrû, Vinatâ et d'autres, connues pour être les épouses de Kaçyapa ⁵. On serait donc autorisé à en conclure que Kaçyapa était l'époux de Sinhikâ et le père de Râhu : mais le

¹ Il se peut que le germe de ce mythe comme de plusieurs autres se trouve dans le Vêda, mais je n'en ai pas connaissance.

² Adi Parva, çl. 2539.

³ Adi P., çl. 2675.

⁴ Adi P., çl. 2577 et 3133.

⁵ Adi P., çl. 2520-4.

Harivaṅṇa nous apprend que Râhu eut pour père Viprachitti, le plus fameux des fils de Kaçyapa et de Danu¹.

Comme petit-fils de Danu, Râhu appartient à la race des Dânavas ou enfants de Danu. Ceux-ci, réunis aux Daityas ou enfants de Diti, leurs cousins, firent aux Adityas également leurs cousins (car Danu, Diti et Aditi étaient sœurs comme filles de Daxa) une guerre célèbre dans les traditions religieuses de l'Inde, et qui répond à la guerre des dieux et des Géants de la mythologie hellénique. Les Adityas et leurs alliés furent désignés par le nom générique de Dêvas ou Suras (dieux) tandis que leurs adversaires furent appelés Asuras, ou ennemis des Suras. Râhu joue un rôle important dans cette guerre : le Harivaṅṇa nous le représente comme un des premiers chefs des Asuras, et nous décrit son combat avec un des dieux Rudras, Ajaikapâd². Mais l'épisode qui mérite surtout notre attention est la part qu'il prit à la lutte des Suras et des Asuras, à l'origine même du débat qui les mit aux prises. C'est épisode a été le point de départ de tous les mythes dont Râhu est devenu le sujet.

La guerre éclata entre les Suras et les Asuras à l'occasion de l'Amrita ou breuvage d'immortalité. La recherche de ce breuvage a vivement occupé l'imagination des Hindus ; ainsi, d'après les livres buddhiques, lorsque Çâkyamuni eut trouvé la sagesse absolue (la Bôdhi), le bruit se répandit qu'il avait découvert l'Amrita. Les dieux eux-mêmes avaient besoin de ce breuvage, et pour se le procurer, ils se mirent, sur le conseil de Brahmâ, à baratter la mer : car, selon les Hindus, la mer est le réceptacle des trésors, toutes les choses précieuses en sont sorties. Afin d'exécuter ce barattement colossal, les dieux prirent le mont Mandara, y enroulèrent le serpent Vâsuki comme une corde ; puis Suras et Asuras, tirant les uns d'un côté, les autres de l'autre, commencèrent à battre énergiquement les eaux de la mer. Après de longs et

¹ Harivaṅṇa, traduit par Langlois, I, 21.

² Harivaṅṇa, II, 424, 448-450.

pénibles efforts, on vit sortir de l'Océan une foule de magnificences ; et lorsque parut l'Amrita, une lutte formidable s'engagea entre les deux partis. Enfin, les adversaires des dieux, vaincus, abandonnèrent la place, laissant à leurs rivaux le prix de la victoire, le précieux Amrita¹.

Pendant que les dieux buvaient à longs traits l'immortalité, Râhu se transforma en dieu pour en prendre sa part. Mais le soleil et la lune, s'étant aperçus de la fraude, la dénoncèrent aux dieux. Alors Vishnu saisit son disque, le lança, et, sans laisser à l'intrus le temps d'absorber l'Amrita, fit voler à travers les airs la tête de Râhu. Depuis ce temps, cette tête errante se précipite sur ses dénonciateurs pour les dévorer. Voici, du reste le récit du Mahâbharata :

Pendant que les dieux buvaient l'Amrita désiré, Râhu le Dânava, sous la forme d'un dieu (Vibudha), commença à boire l'Amrita. Au moment où l'Amrita atteignit le gosier de ce Dânava, le fait fut révélé par le soleil et la lune, jaloux du bien des Sûras. Alors, avec puissance, Bhagavat (Vishnu), saisissant son disque, son arme circulaire appelée *chakra*, coupa la tête parée de ce démon qui buvait l'Amrita. Cette grande tête du Dânava, semblable au sommet d'une montagne, tranchée par le disque, s'éleva

¹ Le récit complet de l'épisode du Barattement de la mer et de la guerre, qui s'ensuivit pour la possession de l'Amrita, remplit les lectures 17^e, 18^e et 19^e de l'Adi Parva (çl. 1103-81). — Je ne puis m'empêcher de faire une remarque au sujet de la guerre des dieux et des démons ou des Suras et des Asuras. Ces deux classes d'êtres, on l'a vu plus haut, ont même origine : ce sont deux branches d'une même famille qui se disputent la prééminence. Dans la lutte que décrit le poème sanskrit, les deux partis sont présentés comme ayant des droits égaux ; c'est le droit de la guerre qui a fait la supériorité des Suras sur les Asuras. Le breuvage d'immortalité tomba même d'abord aux mains des Asuras, et ce fut seulement par une ruse que leurs adversaires parvinrent à le reprendre. En remontant plus loin, on va jusqu'à trouver que la supériorité aurait d'abord appartenu aux Asuras. La langue elle-même favorise ce point de vue : car, primitivement, *Asura* se prenait en bonne part et signifiait *esprit, dieu*, et il est resté avec ce sens en Zend, sous la forme *Ahura*. C'est postérieurement, par méprise ou par calcul, et au moyen d'une fausse étymologie, que l'on a opposé le mot *Asura* au mot *Sura*, comme un négatif signifiant *Non-Sura* (ennemi des Suras.)

Dans les airs en poussant un cri épouvantable. Le tronc palpitant de ce Daitya, tombant sur le sol, ébranla la terre avec ses continents, ses forêts et ses montagnes. Dès lors, la tête de Râhu voua une haine irréconciliable au soleil et à la lune, et, aujourd'hui encore, elle cherche à les dévorer ¹.

C'est donc la vengeance qui précipite Râhu sur le soleil et la lune. Mais comment ces deux astres résistent-ils à ses attaques redoublées? Qui met obstacle aux fureurs de Râhu? La légende ne le fait pas connaître. Nous voyons seulement, un peu plus loin dans le poëme, le soleil indigné de l'ingratitude des dieux qui le laissent exposé sans défense à la voracité de son ennemi, et qui veut consumer les mondes.

Dans le temps où le soleil et la lune dénoncèrent Râhu buvant l'Amrita, Râhu fit du soleil et de la lune l'objet de sa haine. Quand le soleil se vit attaqué constamment par Graha, la colère entra dans son âme : « C'est pour le bien des Suras, se dit-il, « que j'ai excité contre moi la colère de Râhu. Je veux com-
« mettre un péché qui causera de nombreux malheurs, et le
« commettre moi seul : aussi bien nul ne se présente pour m'ai-
« der dans mes travaux et mes misères. Les habitants du ciel
« voient (Râhu) me dévorer, et ils le souffrent! Hé bien! me voici
» prêt à travailler à la ruine du monde, oui, je le ferai ²! »

Le danger devint très-sérieux. Le soleil se prépara à causer un incendie universel, et il fallut que les dieux intervins-
sent ³. Par le conseil de Brahmâ, ils donnèrent pour cocher

¹ Adi Parva, çl. 4464-68. M. Fauche a rendu ce passage dans la belle traduction qu'il nous donne du Maha-Bharata. Quel que soit le mérite de cette traduction, on ne trouvera pas mauvais que, dans mes citations, pour éviter des discussions de détail, je traduise moi-même : je tiens seulement à dire que je fais grand cas, et surtout grand usage de son travail.

² Adi Parva, 4266-69.

³ L'incendie dont le soleil menace le monde rappelle un trait de la légende hellénique de Phaëton. Mais surtout la colère du soleil fait penser à un épisode semblable de l'Odyssée. Quand les compagnons d'Ulysse, pressés par la faim, eurent, malgré les recommandations expresses de leur maître, tué et mangé les bœufs du soleil, l'astre au désespoir adressa cette prière aux dieux : « Père Zeus, et vous autres, dieux bienheureux, toujours existants, punissez les compagnons d'Ulysse, fils de Laërte qui ont outrageu-

au soleil Aruna, fils de Kaçyapa et de Vinatâ, et qui se trouvait ainsi par sa mère, le cousin, et par son père, l'oncle de Râhu.

La fonction d'Aruna était d'amortir, en s'interposant, les rayons du soleil : mais nous ne voyons pas qu'il eût pour mission spéciale de le protéger contre Râhu : c'est contre l'astre lui-même, non contre son ennemi ; que les dieux avaient pris leurs précautions. Il nous reste donc toujours à savoir comment le soleil et la lune échappent à la destruction. Un çlôka du Mahâbhârata nous apprend que le plus grand criminel, en récitant le poëme, est par cela même délivré de ses péchés, comme la lune des étreintes de Râhu ¹ ; mais nulle part on ne voit clairement expliquée la délivrance de la lune. Différents passages, dans lesquels Râhu est cité, par exemple celui où il figure dans le cortège de la cour de Brahmâ ², n'éclaircissent point la question, et je ne connais aucun texte qui permette de la résoudre.

Cependant Langlois, dans la table alphabétique, jointe au *théâtre indien*, dit que Râhu rejette le soleil et la lune après les avoir avalés : je ne sais sur quel texte cette assertion est fondée ; admettons-la comme exacte, en attendant qu'elle puisse être vérifiée. Le même auteur ajoute que le tronc de Râhu prend le nom de Kêtu, et forme le nœud descendant de la lune, comme la tête de Râhu en est le nœud ascendant. Ces dénominations astronomiques sont justes ; je n'insisterai pour-

sement tué mes bœufs, *ces bœufs* dont j'étais si fier, soit que je me dirigeasse vers le ciel étoilé, soit que du ciel je redescendisse vers la terre. Si je n'obtiens pas (des coupables) une juste réparation pour (le meurtre de) mes bœufs, je m'enfoncerai chez Adès, et je lurai parmi les morts (chant XII, M. 376-83). » Quel ne devait pas être le désespoir de l'astre du jour, pour qu'il songeât ainsi à aller éclairer les morts ! Poussé par le désespoir ou l'ardeur de la vengeance, le dieu Hélios des Hellènes veut aller briller pour les morts, plonger les vivants dans les ténèbres, — le dieu Sûrya des Aryens veut consumer les mondes. Ces deux idées répondent parfaitement soit au génie des deux races, soit au climat du pays qu'elles habitaient.

¹ Adi Parva, çl. 2302.

² Mahâbhârata, — Sabha Parva, çl. 447. — Harivança, II, p. 473.

tant pas sur ce côté de la question. Kêtu est représenté comme dévorant le soleil et la lune, aussi bien que Râhu ; mais la légende n'en fait qu'une portion de ce monstre, et le confond avec lui. C'est Râhu qui est le personnage important et qui personnifie réellement l'éclipse.

Voilà tout ce qu'il est possible de dire sur la légende de Râhu chez les Brahmanes : mais avant d'aller plus loin, il semble utile d'étudier le nom même de ce personnage, afin de voir si ce nom ne peut rien nous apprendre.

Les Brahmanes font dériver le nom de Râhu de la racine *Rah*, abandonner ; l'allongement de l'*a*, l'adjonction du suffixe *u* constituent le mot. Il n'y a rien à dire contre cette étymologie ; elle est aussi plausible que beaucoup d'autres, et moins forcée que plusieurs. On peut cependant trouver étrange que ce monstre, dont la fonction est de *saisir* le soleil et la lune, soit désigné par un mot qui exprime l'*abandon* : ce serait une sorte d'euphémisme. Mais je n'insiste pas sur cet ordre d'idées : une autre circonstance me cause quelques doutes sur l'étymologie brahmanique du nom de Râhu, c'est la manière dont les Tibétains l'ont rendu. On sait qu'ils traduisent les noms propres avec une très-grande fidélité ; et quand la traduction est défectueuse, il faut que quelque raison grave en soit la cause. Or, le nom tibétain de Râhu n'exprime nullement l'idée d'abandonner : — on ne voit rien qui le rattache au mot sanskrit : — il est même très-difficile de l'expliquer d'une manière satisfaisante et complète. Cependant, si le nom de Râhu offrait un sens évident, peut-on croire que les Tibétains ne l'auraient pas rendu par un mot aussi clair, exprimant la même idée avec une précision égale ? Rien de semblable dans l'état actuel, et l'on en va juger. Le nom tibétain de Râhu est *Sgra-gchan*. *Sgra* signifie *voix*, mais le terme *gchan* reste obscur ; on ne le rencontre que dans des composés où sa signification n'est pas claire : peut-être a-t-il le sens de *garder*, *posséder* ; on pourrait alors le considérer comme la forme première de *chan*, suffixe de possession. Car le *g*, dans *gchan*, est une de ces lettres préfixes dont l'emploi

mystérieux constitue l'une des plus étranges particularités de la langue tibétaine. L'expression *Sgra-chan*, très-semblable à *Sgra-gchan*, et qui en diffère à peine dans la prononciation, signifie *doué de voix, retentissant* : nous n'avons cependant aucun droit d'en conclure l'identité de ces deux termes *Sgra-chan* et *Sgra-gchan*. Mais deux faits restent certains : 1° le mot tibétain n'est pas la traduction du mot sanskrit (tel qu'on l'interprète) ; 2° l'expression *voix* joue dans la composition de ce mot un rôle important. Et ce qui paraît ressortir de ce double fait, c'est que les Tibétains doivent avoir trouvé dans leur propre langue, dans leurs traditions primitives, un mythe et une expression correspondant d'une manière assez exacte avec le mythe dont Râhu est le thème, pour n'être pas réduits à interpréter servilement le mot sanskrit : c'est aussi que le mot Râhu peut bien n'être pas sanskrit, mais avoir été emprunté, avec les éléments du mythe qui s'y rapporte, aux races primitives de l'Asie centrale ; en sorte que les Tibétains n'auraient pas eu de peine à reconnaître dans Râhu une divinité presque nationale, et à lui imposer un nom vraiment tibétain ⁴.

⁴ Au sujet de Râhu, M. P. Bataillard, qui s'est livré à de profondes et savantes recherches sur les Bohémiens, m'a fait une intéressante communication, d'un caractère tout privé, mais dont il m'autorise à faire usage, et dont voici à peu près la substance.

Les Bohémiens de Norvège, originaires, selon leur propre tradition, de la ville d'Assas, dans le pays d'Assaria, ont pour dieu Dundra, qui, leur ayant apporté sa loi dans ce pays, retourna ensuite dans la lune où il fait sa demeure sous le nom d'Alako. Là, il lutte contre des ennemis redoutables qui sont souvent sur le point de le vaincre ; mais il reprend toujours le dessus : ce qui explique les phases de la lune. L'image d'Alako (ou Arako) est l'objet d'un culte ; et, dans les fêtes annuelles, on lui chante des hymnes que les adorateurs eux-mêmes n'entendent pas. Les Finlandais, qui se représentent la lune comme poursuivie par un mauvais esprit, ont un terme analogue au nom d'Alako, celui d'Alakuu, qui signifie lune décroissante. Quant au nom bohémien (ou tater) d'Alako, on le rattache à une racine *rake* qui signifie parler, en sorte que ce nom exprimerait la *parole*, chose assez naturelle, puisque le dieu passe pour avoir instruit le peuple qui l'adore.

Il y a là bien des traits dignes d'attention ; le nom d'*Alako*, pris dans sa forme extérieure, se rattache très-aisément à celui de *Râhu*, et e sens de

Mais ce point de vue nous ramène aux origines de notre mythe ; et nous avons à étudier les altérations et modifications qu'il a subies chez les **Bouddhistes**.

LA LÉGENDE DE RAHU CHEZ LES BOUDDHISTES.

Je distingue, dans l'histoire du développement de cette légende chez les **Bouddhistes**, trois périodes que je ne puis préciser par des dates, mais qui me paraissent se déterminer d'elles-mêmes par la comparaison des divers récits. Elles sont caractérisées : la première, par la simplicité et un bon sens

parole attribué à ce mot offre un rapprochement frappant avec l'un des éléments du nom de Râhu en tibétain. Je n'insiste pas trop sur les hymnes inintelligibles qu'on chante en l'honneur d'Alako, et qui rappellent les **Dharanîs** qui remplissent les tantras du **Bouddhisme Civaïte**, parce que c'est une pratique très-générale, et qui se retrouve chez beaucoup de peuples. Si Alako est un dieu bienfaisant identifié avec la lune, il peut très-bien être devenu, chez les **Aryens**, un monstre malfaisant, ennemi de la lune. Ce phénomène ne serait pas plus étrange que celui que nous offre l'histoire de la race **Aryenne** elle-même, au sein de laquelle la racine *Div* forme, pour l'une de ses branches, le nom des *dieux* et pour l'autre le nom des *démons*. La différence entre le mythe de Râhu relatif aux éclipses de lune et de soleil, et celui d'Alako, relatif seulement aux phases de la lune, n'est pas assez grande pour empêcher la conciliation de l'une avec l'autre. Cette conciliation est loin d'être évidente et de s'imposer à l'esprit : elle est cependant possible. Si donc, d'après des faits et des rapprochements qu'indique **M. Bataillard**, l'origine des **Bohémiens** devait être recherchée au pied de l'**Himalaya**, dans le pays d'**Assam**, où il existerait encore une tribu des **Dòm**, avec laquelle il serait possible de les identifier ; les rapports que nous venons de signaler tendraient à favoriser l'hypothèse qui ferait venir le mythe de Râhu des tribus de l'Inde avec lesquelles les **Aryens** se sont trouvés en contact et en lutte, dès leur arrivée dans le pays. Le rôle important que joue Râhu dans la guerre des **Suras** et des **Asuras** semble autoriser une semblable conjecture ; car, malgré les données qui représentent cette guerre comme une lutte de famille, un déchirement intérieur, une guerre entre des frères ennemis, il est difficile de croire que des haines de race, des inimitiés nationales n'aient pas contribué à la formation de ce mythe ; et qui peut dire alors le nombre et la variété des légendes que les **Aryens** auront sans doute adoptées et fait entrer dans le vaste ensemble de leurs traditions épiques et religieuses ? Il y a là un sujet digne d'attention que je ne puis traiter ici, mais qui formera l'un des plus curieux chapitres de l'histoire, encore si obscure, des peuples primitifs de l'Asie centrale.

relatif; — la deuxième, par l'exagération et la fantaisie poussées aux dernières limites; — la troisième, par l'absence de Buddha Cākya-muni, les rôles étant donnés soit à des religieux, soit à des Buddhas imaginaires.

PREMIÈRE PÉRIODE.

Sous sa première forme, cette légende, autant du moins qu'elle nous est connue, ne paraît pas modifier la tradition brâhmanique qui vient d'être exposée: elle ne la contredit pas, ne la discute pas, ne substitue pas une explication nouvelle à l'ancienne; elle accepte le fait: seulement, elle éclaircit, dans un sens tout buddhique, un point que les Brahmanes n'ont pas suffisamment expliqué, la cause qui fait lâcher prise à Râhu. On pressent la solution donnée par les Buddhistes au conflit de Râhu et de ses deux ennemis. Qui délivrera ceux-ci, si ce n'est l'être supérieur auquel tout obéit, le parfait Buddha, devant lequel les dieux et les mauvais génies s'inclinent avec adoration? Le soleil et la lune se réfugiant près du Buddha, — Râhu reculant sur l'ordre formel du Buddha, — voilà le double trait qui caractérise la légende dans la première période.

C'est là du moins ce que nous pouvons induire de deux petits *Sûtras* ou traités qui se trouvent dans la collection tibétaine appelée *Bkah-hgyur* ¹ (traduction du commandement), recueil canonique des écritures sacrées, non-seulement du Tibet, mais de tout le Bouddhisme septentrional. Ces deux ouvrages intitulés *Chandra Sûtra* (Sûtra de la lune), font partie de la même section du recueil, le *Mdo* (Sûtra) ², mais ils sont répartis dans deux volumes différents (la section en contient trente); l'un se trouve dans le vingt-sixième volume, l'autre dans le trentième. Ces deux Sûtras se ressemblent

¹ Prononcez Kanjur (Kandjour).

² Les livres appelés Sûtras forment une partie très-importante des écritures buddhiques; ils passent pour émaner du Buddha lui-même. On les appelle *Mûla-Grantha* (livre racine), et *Buddha vachanam* (parole du Buddha).

beaucoup par leur brièveté, par le fond des idées, l'esprit général, souvent même par l'expression. Dans l'un comme dans l'autre, le dieu de la lune, saisi par Râhu, implore le Buddha, et, sur un mot du Buddha, Râhu épouvanté se retire. Cependant le lieu de la scène n'est pas le même dans ces deux Sûtras, et un tiers personnage, compagnon de Râhu, qui figure dans l'un et dans l'autre de la même manière, porte dans chacun d'eux un nom différent. Ainsi, malgré leurs ressemblances, les deux Sûtras sont indépendants l'un de l'autre.

Une autre particularité les distingue ; celui du vingt-sixième volume est seul : celui du trentième est accompagné d'un autre *Sûtra* intitulé *Sûrya-Sûtra* (Sûtra du soleil), et qui, à quelques variantes près, reproduit exactement le *Chandra-Sûtra*. Cette dualité est juste : on se demande seulement pourquoi elle ne se trouve pas dans le volume vingt-sixième : il semble qu'un *Sûrya-Sûtra* ait été perdu. Voici, du reste, nos deux Sûtras traduits sur le texte tibétain du Kanjur.

CHANDRA SÛTRA

TRADUIT DU TIBÉTAÏN¹.

En sanskrit, *Chandra sùtra*. — En tibétain, *Zla-vai-Mdo* (prononcez *Da-vé-do*). — En français, Sûtra de la lune.

Adoration aux trois joyaux. — Voici le discours que j'ai entendu une fois. — *Bhagavat* résidait dans le pays de *Champavatî*, sur le bord de l'étang de *Hgrô-va-pô*. En ce moment, Râhu, l'*Indra des Asuras*, se mit à couvrir le disque de la lune et (à en obscurcir) les rayons. Alors le dieu qui existe, qui habite dans le disque de la lune, ce dieu, effrayé, épouvanté, rempli de tourment, se rendit au lieu où était *Bhagavat*. Y étant arrivé, il

Adoration respectueuse aux trois vénérables joyaux. — Voici le discours que j'ai entendu une fois : *Bhagavat* résidait à *Çrâvasti*, à *Jétavanu*, dans le jardin d'*Anâthapindada*. Ensuite, en ce temps-là, *Râhu-Graha*, l'*Indra des Asuras*, ayant saisi le fils de dieu *Lunus*, le fils de dieu *Lunus* tourna les pensées de son cœur vers l'auguste *Bhagavat*, et, à ce moment-là, il l'implora par cette Gâthâ : « Je me prosterne devant ce héros, le Buddha,

¹ Le texte de ces Sûtras a été publié dans les *textes tirés du Kanjur*. Il y faut quelques rectifications que l'on trouvera parmi les NOTES EXPLICATIVES rejetées à la fin de ce travail.

adora avec la tête les pieds de Bhagavat, et se plaça à l'un de ses côtés. Après s'être placé à son côté, le dieu l'implora en ce moment-là par cette *gâthâ* (stance) : « Buddha, héros, je t'adore ; des dangers sont venus fondre sur moi ; je te prie de m'accorder un refuge, la lune est venue se réfugier près de l'*Arhat* du monde, du *Sugata* ; ainsi, Buddha, les délices du monde, délivre la lune (des étreintes) de Râhu. — Bhagavat donna cet ordre : Râhu, (laisse aller) la lune qui dissipe les ténèbres, qui donne au ciel serein sa clarté : ne t'empare pas d'elle dans cette atmosphère où elle siège majestueusement, douée d'une lumière blanche parfaitement pure ; laisse aller au plus tôt cette lampe des créatures. — Alors, en toute hâte, Râhu, dont le corps se couvrit de sueur, épouvanté et tout malade, (se retirant) avec trouble et précipitation, laissa aller complètement la lune.

A ce moment, le *grand fils de Virochana* (*Bali*) vit Râhu, l'*Indra des Asuras*, lâcher en toute hâte le disque de la lune. L'ayant vu, il lui adressa la parole par cette *gâthâ* : « Par quel motif, toi, Râhu, ton corps se couvrant de sueur, effrayé, malade, astu si précipitamment, en toute hâte, laissé aller la lune ? — Râhu, répondit : le Buddha m'a dit ceci dans une *gâthâ* : que si je ne laissais aller la lune, ma tête se fendrait en sept morceaux, et que, bien que vivant, j'éprouverais du mal. — Le *grand fils de Virochana* repartit : Hélas ! les Buddhas, qui voient la vérité, sont des êtres merveilleux : ils n'ont qu'à dire une *gâthâ*, et Râhu lâche la lune. — Fin du Sûtra de la lune.

(Bksh-hgyur, section Mdo, volume xxvi^e. Sûtra 28^e, folio 409).

« délivre promptement tous (les « êtres) ! Pour moi, déjà entré dans « la bouche de ce (monstre), je viens « chercher refuge près de toi. » — Alors, en faveur du *fils de dieu Lunus*, Bhagavat adressa un commandement à l'*Indra des Asuras*, Râhu-Graha, par cette *gâthâ* : « à cause de la compassion du Buddha pour le monde, la lune a pris son refuge dans l'*Arhat*, dans le *Tathâgata* : puisqu'il en est ainsi, que Râhu Graha laisse aller la lune. »

Alors, l'*Indra des Asuras*, Râhu-Graha, rendit, libre le *fils de dieu*, Lunus ; puis, ayant perdu sa (fière) contenance d'autrefois, il se rendit près de l'*Indra des Asuras*, Vêmachitrî et, triste, malade de désespoir, il vint se placer à l'un de ses côtés. Quand il fut à l'un de ses côtés, Vêmachitrî, l'*Indra des Asuras*, dit à l'*Indra des Asuras*, Râhu Graha : « Par quelle cause « Râhu-Graha effrayé a-t-il abandonné la lune ? Sa contenance est « tout à fait triste : par quelle cause « est-il venu ici épouvanté ? » — Râhu-Graha répondit : « C'est pour « avoir entendu cette *Gâthâ* (de la « bouche) du Buddha (me disant) « que si je ne lâchais pas la lune, ma « tête se fendrait en sept morceaux, « et qu'il arriverait malheur à ma « vie. » — Fin du Sûtra de la lune.

(Bksh-hgyur, section Mdô, vol. xxx. Sûtra 24^e, fol. 596).

Je ne sais si le premier de ces deux sùtras a son équivalent dans la littérature sacrée des Buddhistes du sud ; mais le deuxième, en même temps que le Surya-Sùtra qui lui correspond, existe en *pâli*. Ces deux ouvrages font partie de la classe de livres qui comprend les formulaires d'exorcismes ; ils sont intitulés *Chanda Pirit* et *Surya Pirit* (protection de la lune, protection du soleil, en exorcisant Râhu). Je regrette de n'avoir pas le texte pâli de l'un au moins de ces deux ouvrages ; mais il existe une traduction anglaise du *Chanda pirit*, digne de toute confiance ; car elle est d'un homme aussi consciencieux que savant, feu M. Gogerly, de la mission Wesleyenne de Ceylan. Les nombreux travaux de ce savant missionnaire, disséminés dans des recueils locaux rarement égarés parmi nous, ne sont guères connus en Europe. M. Spence Hardy cite dans son *Manuel du Bouddhisme*, la traduction du *Chanda Pirit* d'après l'*Ami de Ceylan* où M. Gogerly l'avait insérée ; et, pour qu'on puisse comparer le texte pâli au texte tibétain, je reproduis cette traduction en français, m'efforçant de suivre l'anglais de M. Gogerly d'aussi près que possible :

Voici ce que j'ai entendu : Buddha résidait dans le jardin d'Anatha pindika, à Jetawany, près de Sawati ¹. A ce moment, le dieu Chanda (la lune) fut saisi par l'Asur Râhu (c'est-à-dire la lune fut éclipsée). — Alors le dieu Chanda se rappelant Buddha, prononça à ce moment cette stance : ô victorieux Buddha ! je t'adore, tu es parfaitement délivré du mal ! je suis en détresse : sois mon refuge ! Alors Buddha adressa cette stance en faveur du dieu Chanda : Râhu ! Chanda a pris son refuge dans le saint Tathâgata, laisse aller Chanda ! Buddha a compassion du monde. Alors l'Asur Râhu laissa aller le dieu Chanda, et s'enfuit immédiatement près de Wepachitti (le chef des Asurs), puis se tint tremblant et épouvanté à son côté. Quand Wepachitti adressa à

¹ Ces noms diffèrent légèrement des noms cités dans la traduction du Sùtra tibétain : cela tient non-seulement aux particularités de la transcription anglaise à laquelle je n'ai pas touché, mais encore à ce que la forme pâlie diffère de la forme sanskrite. C'est la forme pâlie que M. Gogerly a voulu et a dû reproduire ; et c'est la forme sanskrite que j'ai suivie.

Râhu la stance suivante : Râhu, pourquoi avez-vous soudainement laissé Chanda ? Pourquoi êtes-vous venu tremblant, et vous tenez-vous ici effrayé ? Ma tête, répliqua Râhu, se serait fendue en sept morceaux ; je n'aurais point eu de bien-être dans ma vie : c'est là ce que Buddha m'a dit dans une stance ; autrement, je n'aurais point laissé aller Chanda¹.

L'identité du *Chandra Sutra* tibétain et du *Chanda Pirit* pâli est frappante, surtout si l'on songe au nombre d'intermédiaires par lesquels les textes originaux ont passé pour arriver au lecteur sous la forme qui vient de lui être présentée. Car, si le texte pâli est, selon toutes les apparences, original (et il n'est arrivé au lecteur qu'à travers une traduction anglaise), le texte tibétain est une traduction du sanskrit, et d'un sanskrit qui, peut-être, représentait lui-même un texte primitif pâli. Une ressemblance si parfaite est une preuve indubitable d'antiquité : les deux sutras sont restés intacts au Nord et au Midi, tels qu'ils étaient avant la séparation du buddhisme en deux fractions, séparation qui remonte loin dans le passé ; car elle paraît dater du règne d'Açôka-le-Juste, que les calculs le plus généralement admis placent dans le III^e siècle avant notre ère, et dans le III^e siècle de l'ère buddhique. Du reste, la sobriété et la simplicité de nos deux récits sont, sinon une preuve certaine, au moins un grave indice d'antiquité. C'est là un caractère remarquable et rare dans le buddhisme : la compassion et la puissance du Buddha sont mises en relief, dans nos sutras, d'une manière claire et saisissante, mais sans les développements exagérés, la prolixité fatigante, et surtout les efforts déréglés d'imagination que les buddhistes n'ont pas tardé à rechercher, comme va le prouver l'étude de notre légende sous sa deuxième forme.

¹ Spence Hardy, *A manual of Buddhism*, p. 46-47.

DEUXIÈME PÉRIODE.

On a pu remarquer que nos sutras laissent la personne de Râhu dans un certain vague qui ne messied pas à un être de cette nature : mais les bouddhistes ont horreur du vague ; ils sont avant tout minutieux et exacts. Il ne leur a pas plu que la tête de Râhu, séparée de son tronc, errât pour ainsi dire à l'aventure dans le ciel ; ils ont assigné à ce personnage un domicile, les profondeurs du mont Meru, demeure connue de tous les Asuras, d'où il s'élançe parfois sur ses ennemis jurés. Là nos Bouddhistes l'ont mesuré soigneusement, et ont évalué avec une grande précision ses dimensions colossales : le monstre a 4,800 *yojanas* de haut¹ ; la largeur de ses épaules est de 1200 *yojanas* ; la circonférence de sa tête en a 906 $\frac{1}{4}$; son front est large de 300 *yojanas* ; l'intervalle de ses sourcils en mesure 50 ; sa bouche en a 200 en longueur et 300 en profondeur : la paume de sa main a une étendue de 350 *yojanas*, les phalanges de ses doigts en ont 750 de longueur ; la plante de ses pieds en a 750 ; de son coude au bout de son doigt, il y a une longueur de 1200 *yojanas*. D'un de ses doigts, il peut couvrir le soleil et la lune, et obscurcir leur lumière².

¹ Le *yojana* est la mesure itinéraire ordinairement exprimée dans les livres sanskrits. D'après Wilson, il représente 9 milles anglais : cependant Wilson signale d'autres évaluations qui réduisent à 5 milles ou à 4 milles et demi anglais, la longueur du *yojana*. — Dans les indications sur les dimensions de Râhu, M. Spence Hardy, de qui j'ai pris ces détails, donne les mesures en milles anglais ; ainsi il dit 76,800 milles de haut, etc. Comme dans un autre passage, M. Spence Hardy dit que Râhu a 4,800 *yojanas* de haut, il résulte de la comparaison de ces deux chiffres que le *yojana* représenterait 16 milles anglais, évaluation énorme ! Je ne sais sur quel fondement elle repose. Quoi qu'il en soit, j'ai, en prenant ce rapport pour base, ramené les chiffres donnés par M. Spence Hardy en milles anglais à l'expression des nombres respectivement correspondants de *yojanas*. — L'exactitude ici n'a aucune importance. Que le *yojana* représente quelques milles anglais de plus ou de moins, les nombres énoncés par les Bouddhistes resteront toujours aussi extravagants.

* Spence Hardy, *Manual*, etc., p. 58.

A ces nombres si précis et à la fois si insensés, on reconnaît les bouddhistes. Quelle différence avec l'esprit brahmanique (malgré bien des traits communs) ! Certes, la fiction brâhmanique de Râhu ébranlant la terre par la chute de son corps, tandis que sa tête altérée de vengeance parcourt l'espace, est étrange et presque sauvage ; mais elle a une grandeur, une puissance épique que l'on cherche en vain dans le bavardage sénile, dans l'accumulation de nombres fantastiques qui charme les bouddhistes. Les brâhmanes eux-mêmes, peut-être pour rivaliser avec leurs heureux adversaires, ont ajouté des traits nouveaux à la description assez vague du Mahâbhârata. Ainsi la description de la marche de Râhu dans le Harivança, commence ainsi : « Le grand Asura, fils de Sin-
« hikâ, Râhu, apparaît aussi élevé qu'une montagne, monstre
« à cent têtes, à cent ventres ¹, etc... » Quelque monstrueux que soit Râhu dans le Harivança, les bouddhistes ont trouvé moyen de le rendre plus monstrueux encore et moins acceptable, parce qu'ils ont la prétention ridicule d'affecter la précision dans des matières qui ne la comportent pas. Avec ce parti pris d'exagérer follement, on rapetisse ce que l'on prétend agrandir, on défigure ce qu'on essaye d'embellir.

Ce Râhu si colossal doit pourtant s'abaisser devant le Buddha ; et ici, nous avons un trait nouveau ajouté à la légende, la conversion de ce monstre. Ces nouveaux rapports de Râhu et du Buddha sont empreints d'une fantaisie si déréglée, que, auprès de ce second drame, celui de nos sutras paraît d'une simplicité, d'un naturel parfaits. Il s'agit, dans ce conte bouddhique, non seulement de gagner Râhu à la doctrine du Buddha, mais de montrer que la taille du Buddha (dont on n'a jamais prétendu faire un géant) dépasse celle de Râhu. Des dieux et des Asuras ayant eu la bonne fortune d'entendre une prédication dans le Purvârâma (Jardin de l'Est) à Çrâvasti en Kôçala, exprimèrent à Râhu tout le bien qu'ils en avaient reçu, et l'engagèrent à faire comme eux. Le gigan-

¹ Harivança, II, 424.

tesque Asura s'enquit d'abord de la taille de ce docteur si éloquent, et, entendant dire qu'elle était de 12 coudées, il déclara qu'un colosse tel que lui n'irait pas à l'école d'un si petit personnage. Mais on lui répondit que cent ou mille Asuras superposés les uns aux autres n'atteindraient jamais à la hauteur du Buddha : sa curiosité fut éveillée, et il se rendit près de Çâkyamuni. Celui-ci, le voyant venir de loin, et, connaissant ses intentions, lui fit préparer un tapis, et le reçut fort amicalement. Râhu, étonné de la majesté du Buddha, le regardait avec attention : une chose l'émerveillait, il ne pouvait apercevoir le bout du pied du sage. Questionné par celui-ci sur la cause qui le tenait si absorbé, il fit connaître la particularité dont il était frappé : « Tu ne l'apercevrais pas, lui répondit le Buddha, quand bien même tu t'élèverais jusques au point le plus élevé des mondes de Brahmâ. » Cependant l'Asura ne pouvait pas davantage apercevoir la bouche de son interlocuteur. Confondu en présence de cette mystérieuse et inconcevable grandeur, il déclara prendre son refuge en Buddha. Le Buddha, alors, laissant voir sa bouche, commença une prédication qui charma les dieux et les Asuras¹.

Ces détails sont tirés des livres sacrés des bouddhistes du sud ; se trouvent-ils aussi dans ceux des bouddhistes du Nord ? Cela est probable ; mais on ne connaît pas encore de textes qui les renferment. Nous voyons bien au commencement du Lotus de la bonne loi, Râhu cité parmi les auditeurs du Buddha² ; c'est la seule donnée que nous ayons sur ce sujet, mais elle est suffisante pour nous autoriser à penser que le récit de sa conversion est caché dans quelque'un des cent volumes du Kanjur, et qu'on finira par le retrouver dans les parties encore inexplorées de ce vaste recueil. Dans tous les cas, il paraît certain que ces développements sur la stature et la conversion de Râhu sont plus récents que nos deux Sutras de la lune et du soleil ; ils accusent bien certainement un progrès, une

¹ Spence Hardy, p. 364-5.

² Lotus de la bonne loi, p. 3.

évolution du buddhisme. Cependant, à côté des différences que nous constatons, il importe de noter un et même deux traits communs qui persistent dans la légende sous toutes ses formes ; d'abord la présence et le rôle supérieur de Buddha ; puis la douceur non-seulement du Buddha, mais de Râhu lui-même. Il se montre toujours très-courtois et très-docile ; soit que le Buddha veuille le mettre en fuite, soit qu'il veuille l'attirer, Râhu agit toujours avec une parfaite bonne grâce. Les buddhistes ont beau s'efforcer de le rendre affreux et repoussant ; la douceur, la mollesse, le calme inhérent au buddhisme subsistent toujours, et demeurent le caractère dominant de ces bizarres fictions.

Mais il est des récits où Râhu joue un rôle important, et où le Buddha ne paraît pas, dont la douceur est absente, et qui ont un caractère sombre et violent. Plus modernes, plus populaires, plus spéciaux à un peuple ou à une école, ils associent de la plus étrange manière la tradition brâhmanique, les données du buddhisme, qu'on peut appeler fantastique et visionnaire, les croyances nationales les plus antiques, et les idées courantes. Ceux mêmes qui n'auraient point le caractère violent que nous avons signalé portent au moins l'empreinte de mœurs et d'institutions modernes. Ils paraissent d'ailleurs dépourvus de toute autorité canonique. Aussi a-t-il paru bon de les ranger dans une troisième période qu'il nous reste à étudier.

TROISIÈME PÉRIODE.

Les Tibétains ont une légende qui reprend d'un bout à l'autre l'histoire de Râhu pour la transformer et lui donner, jusque dans les détails qui reproduisent les traits du récit indien, le sceau du buddhisme lamaïque. D'après eux, l'Amrita fut bien tiré de la mer, mais par de compatissants Buddhas, qui voulaient armer le genre humain d'un antidote contre un poison redoutable, le *Hala-hala*. La garde du

breuvage d'immortalité fut confiée à *Vajrapâni*, l'un des Dhyâni-Bodhisatvas ou Bodhisatvas de la contemplation¹. Mais Râhu eut l'adresse de boire à la dérobée l'Amrita, mal gardé par Vajrapâni, et s'enfuit promptement. Vajrapâni eut quelque peine à trouver son voleur, mais quand il l'eut atteint, il le frappa violemment de son sceptre (apparemment la foudre) et lui fit d'affreuses blessures : le corps de Râhu fut même partagé en deux parties. Les Buddhas se gardèrent bien de le guérir entièrement, mais ils ne pouvaient le tuer (car il avait bu l'immortalité) ; ils durent se résigner à le changer en un monstre hideux. La partie inférieure de son corps devint une queue de dragon ; ses grandes blessures formèrent une gorge énorme, ses petites blessures devinrent autant d'yeux ; des débris de sa tête fracassée il se forma sept têtes distinctes. Ainsi transformé, Râhu, qui n'avait jamais eu un bon naturel, devint plus malfaisant que jamais. Sa colère fut surtout dirigée contre le soleil et la lune ; il avait passé près de ces astres en fuyant après le mauvais coup qu'il avait fait, et leur avait enjoint avec menaces de ne rien dire. Toutefois, le soleil et la lune, n'avaient pas osé céler à Vajrapâni le fait dont ils avaient été témoins ; le soleil ne put s'empêcher d'avouer qu'il avait vu passer quelqu'un. La lune alla jusqu'à nommer Râhu, en priant bien Vajrapâni de tenir cette dénonciation secrète. Mais Râhu fut informé de tout ; aussi attaque-t-il plus volontiers la lune que le soleil, et ainsi s'expli-

¹ Un Bodhisattva (qui a en soi l'essence de la Bôdhi) est un être qui se trouve dans les conditions requises pour devenir un Buddha ; les Buddhas et les Bodhisattvas de la contemplation (Dhyâni-Buddhas, Dhyâni-Bodhisattvas) sont des types, des figures idéales créées par le Bouddhisme arrivé aux dernières limites de la spéculation métaphysique et de la rêverie. Le nom de Vajrapâni signifie qui a un foudre à la main : il désigne quelquefois Indra dans les livres brahmaniques : le Vajrapâni de notre légende joue parfois le rôle d'Indra, mais par la place qu'il occupe dans la mythologie bouddhique, il ne représente ce dieu en aucune manière : il n'est cependant pas impossible qu'on ait fait ici une confusion, qu'on ait mêlé les notions d'Indra, chef des dieux brahmaniques sous le nom de Vajrapâni, avec Vajrapâni, le Dhyâni-Bôdhisattva du Bouddhisme-Çirvîte.

que la fréquence apparence des éclipses de lune. Si Râhu ne dévore pas entièrement et ne détruit pas les deux astres, objet de sa colère, c'est parce que Vajrapâni les garde avec un soin vigilant et force Râhu de lâcher prise.

Vajrapâni avait appris à ses dépens à se bien garder de Râhu ; ce monstre en buvant l'Amrita avait laissé à la place de ce breuvage un mortel venin. Les Buddhas délibérèrent sur ce qu'il en fallait faire, et, comme il eût été dangereux de le jeter (le monde en eût été empoisonné), ils décidèrent que Vajrapâni serait condamné à l'avalier, qu'il porterait ainsi la peine de sa négligence. Cette potion le rendit tout noir, aussi est-il plein de rage contre les mauvais génies, et surtout contre Râhu, auquel il n'est pas disposé à passer la moindre incartade.

Telle est la légende tibétaine ¹. Ces Buddhas imaginaires, ce Vajrapâni fantastique nous éloignent bien du Buddha historique Çâkyamuni. Nous sommes ici dans un monde spécial, le monde du système *tantrika* ² propre au Tibet. Malgré cette déviation remarquable, il est intéressant de voir tous les traits de la légende brâhmanique reproduits sous une forme nouvelle ; elle est refaite en entier, rien n'est omis. Le Buddhas jouent le rôle des dieux du Mahâbhârata. Vajrapâni, en gardant l'Amrita, se comporte comme Vishnu ou comme Indra ³ : en avalant le poison, il se comporte comme Çiva, qui, sur l'ordre de Brahmâ, avala un poison mortel, le kâlakûta produit par le barrattement de la mer, et en eut la gorge

¹ Elle est exposée dans l'ouvrage de M. Emile Schlagintweit (Buddhism in Tibet). L'auteur dit l'avoir prise du livre tibétain intitulé : *Dri-med-Shel-phreng* (la guirlande des cristaux sans tache), ouvrage qui, autant que je le puis savoir, ne se trouve ni dans le *Kanjur*, ni même dans le *Tanjur*, et qui doit être un livre à part.

² Le système *Tantrika* est une alliance du Bouddhisme avec le Çivaïsme ou culte de Çiva. Il paraît avoir subi l'influence des cultes anciens antérieurs à l'introduction du Bouddhisme venu de l'Inde.

³ Mahâbhârata, Adi-Parva, çl. 4479-4540. (Je donne les chiffres de M. Fauche qui, dans cette partie du livre, ne correspondent pas à ceux de l'édition de Calcutta.)

toute bleue ¹. Râhu, en buvant ou dérochant l'Amrita, répond soit au Râhu du Mahâbhârata, soit au célèbre oiseau Garuda ². Je ne puis insister sur tous les détails de ce récit qui reproduisent ceux de l'histoire de l'Amrita ³. Ce qu'il importe surtout de remarquer comme caractère distinctif, dans la légende de Râhu et de Vajrapâni, c'est : 1° la fantaisie pure qui y domine, puisque la personnalité du Buddha historique en est absente ; 2° le retour à une foule de détails d'origine brâhmanique ; 3° l'atrocité qui y règne : à part la compassion presque infructueuse des buddhas imaginaires, tout y est horrible et révoltant. Ce récit porte des traces visibles du Chamanisme primitif des peuples de l'Asie centrale, ou du Civaïsme qui semble avoir avec lui une origine commune ou du moins des liens fort étroits.

Le buddhisme du sud nous présente une autre légende, d'un caractère tout différent, mais évidemment moderne ; elle a cours à Siam et fait de Râhu un frère puîné du soleil (appelé en siamois *Phra-Athit*, du mot sanscrit *Aditya*) et de la lune (dont le nom *Phra Chan* vient du sanskrit *Chandra*). Dans une de leurs existences précédentes, les trois frères avaient offert l'aumône aux moines buddhistes, le soleil dans un vase d'or, la lune dans un vase d'argent, Râhu dans un vase de bois noir. C'était de la part de Râhu, témoigner peu de respect et d'empressement pour les moines mendiants ; aussi naquit-il depuis parmi les Asuras avec les dimensions que l'on connaît, ayant pour demeure les souterrains du mont Meru. Jaloux de la prospérité de ses frères aînés

¹ Mahâbharata, Adi-Parva, 4143-45. Le Halahala tibétain répond au Kâlakûta sanscrit.

² Mahâbharata, Adi-Parva, 4504-5.

³ Ainsi la légende tibétaine rapporte que lors du châtement rigoureux infligé à Râhu par Vajrapâni, l'amrita dégoutta par les plaies de Râhu, et, tombant sur la terre, y fit pousser les herbes médicinales. Cette idée est empruntée au Mahâbharata, où nous voyons que les herbes kuça acquièrent la vertu de purifier par le contact de l'amrita que Garuda y avait déposé après l'avoir enlevé aux dieux.

d'autrefois, et leur gardant rancune de quelques mauvais traitements qu'ils lui avaient fait subir, il se jette sur eux de temps à autre pour dévorer leurs palais. Mais le soleil et la lune lui échappent par leur vitesse ; leurs palais, d'ailleurs, si Râhu ne lâchait prise, lui briseraient la tête¹.

Cette légende reproduit dans son ensemble les traits généraux et certains détails des récits que nous avons déjà étudiés. Elle se distingue néanmoins par quelques innovations : et d'abord la parenté qu'elle établit entre Râhu et ses ennemis, et dont la trace ne se retrouve nulle part ailleurs, que je sache. Mais ce qui est peut-être plus remarquable, c'est le rôle que joue ici la doctrine de la transmigration des âmes, et l'explication de la guerre que Râhu fait au soleil et à la lune au moyen de cette loi universelle, qui, selon les idées indiennes, règle les conditions de l'existence actuelle d'après les mérites ou les démérites acquis dans des existences antérieures. Un dernier trait, le plus nouveau et le plus significatif, caractérise cette légende siamoise, c'est la cause première assignée à l'enchaînement de malheurs et de crimes par suite duquel le soleil et la lune sont exposés à périr sous la dent de leur ennemi : Râhu n'a pas suffisamment honoré les moines ! Voilà qui nous éloigne bien de la légende brahmanique, et il faut reconnaître ici que les brahmanes n'avaient pas songé à mêler à l'histoire de Râhu les considérations qui, d'ailleurs, reviennent si souvent dans leurs livres, sur le respect dû à leur ordre sacerdotal. Les bouddhistes des premiers temps n'ont pas non plus obéi à cette tendance ; elle s'est fait jour plus tard et sous l'empire de certaines circonstances. Il n'est pas étonnant qu'elle se soit manifestée chez les Siamois. On reconnaît là l'influence monastique, et l'ordre d'idées naturel à un peuple chez lequel presque tous les individus sont appelés à faire au moins l'apprentissage de la vie cénobitique².

Cette légende siamoise me paraît compléter les notions sur

¹ Pallegoix, *Description du royaume Thaï ou Siam*, I, 446.

² Pallegoix, II, p. 60.

le mythe de Rāhu ; et les livres d'astronomie ne me paraissent point pouvoir y rien ajouter. Quelque lien qui ait pu exister à l'origine entre ce mythe et les théories astronomiques, la légende s'est détachée entièrement de la science. Les astronomes indigènes professent hautement cette séparation : obligés d'admettre la croyance populaire et sacrée, ils tentent bien quelques efforts pour faire cadrer le récit fabuleux avec les données de l'observation ; puis ils finissent par déclarer que les faits enseignés par les Çâstras (livres qui font autorité) peuvent bien avoir eu lieu jadis et se produire encore aujourd'hui, mais que cependant, en matière d'astronomie, il faut suivre les règles de l'astronomie ¹. — Du reste une connaissance plus complète, soit des traditions populaires, soit des écritures sacrées ou des livres profanes des peuples bouddhistes, permettrait sans doute de donner plus de développement à cet exposé. Cependant le peu que nous avons pu recueillir donne une idée des phases par lesquelles le mythe a passé, non pour se former, mais pour se déformer ou se transformer. On l'a vu se modifier, s'altérer de plus en plus selon les temps, les peuples, les institutions, les écoles, mais retenir toujours les données fondamentales, y revenir sans cesse et les reproduire même d'une manière plus minutieuse dans les développements les plus récents. La tradition indienne est comme une source féconde et vivante où va se retremper l'imagination des peuples. Spectacle étrange et curieux que celui de ces mythes brahmaniques, adoptés par le bouddhisme, portés par lui à des peuples étrangers, retravaillés de diverses façons, mais attestant toujours, sous les formes qu'ils revêtent, la fascination exercée par le génie indien, la puissance intellectuelle, religieuse et morale de la race âryenne !

¹ Spence Hardy, p. 23, note.

NOTES EXPLICATIVES

DES DEUX SUTRAS DU KANJUR, TRADUITS PAGES 54, 55.

En sanskrit, en tibétain. — Les Sûtras du Kanjur sont précédés de la mention du titre, en sanskrit d'abord, en tibétain ensuite. Quelques-uns n'ont pas le titre sanskrit; il en est dont le titre est donné en chinois, ou dans quelques autres langues peu connues. Le texte sanskrit d'un grand nombre d'ouvrages est perdu; nous n'avons pas celui de nos deux Sûtras.

Adoration aux trois joyaux. — Les trois joyaux sont le Buddha, la Loi (dharma) et l'Assemblée (sâmgha) : on les appelle en sanskrit *triratnam* ou *ratnatrayam*. La profession de foi budhique consiste à dire : *je prends mon refuge dans le Buddha, — la loi (du Buddha), l'assemblée (des buddhistes)*. Le triple refuge (*triçaranam*) est pour les disciples de Çâkyamuni, ce que sont pour les musulmans les deux témoignages : *Lâ Elah ellâ Allah we Mohammed reçul Ullah* (il n'y a pas d'autre Dieu que Allah, et Mohammed est l'envoyé d'Allah). — Il y a dans le Kanjur un petit Sûtra intitulé : *triçaranam gachchhâmi*, je vais dans le triple refuge. — L'adoration aux trois joyaux (*namô ratnatrayâya*) figure en tête de tous les Sûtras budhiques : elle est quelquefois remplacée par l'adoration à tous les Buddhas, Bodhisattvas, etc., formule qui paraît moins ancienne que l'autre.

Voici le discours. — Il est peu de Sûtras qui ne commencent par cette formule : elle aurait été prescrite par Çâkyamuni lui-même, comme cela est expliqué dans le *Lotus de la grande compassion (Mahâkarunâ pundarîka)*. Il ne faut pas oublier que les Sûtras sont censés être la parole même du Buddha, ayant été recueillis de la bouche de son disciple Ananda, et récités par celui-ci dans le Concile tenu aussitôt après la mort de Çâkyamuni. Ananda, interrogé dans le Concile sur tel ou tel point de la loi, répondait d'après les instructions de son maître : *Voici ce que j'ai entendu*. Et de ses diverses réponses se serait formée la collection des Sûtras budhiques. Telle est la tradition, et rien n'empêche de croire que les choses ont dû se passer de cette

manière ou d'une manière analogue, quoique, bien certainement, nous n'ayons pas les Sûtras tels qu'ils sont sortis de la bouche d'Ananda.

Bhagavat résidait. — L'indication du lieu dans lequel chaque Sûtra a été prononcé est de rigueur, par l'ordre même de Çâkyamuni; elle ne manque dans aucun Sûtra. — *Bhagavat* est un des noms les plus fréquents du Buddha : il signifie proprement *victorieux*, — *qui a une part* (du butin), les Tibétains le traduisent par *Bchom-ldan-hdas* (qui a été victorieux). Ce mot se rencontre souvent chez les brâhmanes; nous l'avons vu appliqué à Vishnu dans les textes relatifs à Râhu. Il est devenu tellement propre à Çâkyamuni chez les bouddhistes, qu'employé seul, il ne peut être considéré que comme un nom propre, et doit être conservé sous sa forme sanskrite ou tibétaine : quelquefois, il accompagne le mot Buddha, alors il est qualificatif et on doit le traduire par *bienheureux* : *Bhagavân Buddha*, le bienheureux Buddha. Mais nos deux textes si courts ne nous en offrent pas d'exemple.

Le pays de Champavatî. — Le mot Champavatî, en tibétain *tsampa-chan*, signifie : qui possède la fleur Champa (*Bauhinia variegata* ou *érèbe de montagne*), et désigne le territoire de la ville de Champa, capitale du pays de Anga, et dont les ruines subsistent encore près de Bhagalpur. Le pays d'Anga, limitrophe du Magadha, lui était alors uni, et dans les biographies de Çâkyamuni les noms d'Anga et de Magadha sont souvent associés. Sous *Mahâpadma*, le Magadha avait été conquis par le roi d'Anga; mais le fils de Mahâpadma, Bimbasara, contemporain et disciple de Çâkyamuni, délivra son père captif, affranchit sa patrie, et subjuga le pays d'Anga qu'il réunit au Magadha.

L'Étang de Hgrô-va-pô. — Je conserve le mot tibétain *Hgro-va-pô* (le marcheur), faute de connaître le terme sanskrit correspondant : le dictionnaire tibétain-sanskrit (inédit) de la bibliothèque impériale, le traduit par *vâta* (le vent). Ce mot doit être le nom du propriétaire de l'Étang ou de l'Étang lui-même. D'ordinaire, quand Çâkyamuni résidait à Champâ, il faisait ses prédications sur le bord de l'Étang creusé par *Garga*. Celui dont parle notre Sûtra serait-il le même sous un autre nom, ou plutôt sous son nom véritable? Je l'ignore.

L'Indra des Asuras. — Je rends par *Indra* le terme tibétain *dvang-pô* chef, seigneur. Il n'est pas douteux qu'il correspond ici à ce mot sanskrit. Au commencement du *Lotus de la bonne loi*, Râhu est cité avec la qualification d'*Indra* des Asuras. Indra est le nom du chef des dieux brâhmaniques, mais il s'emploie comme nom commun pour désigner un chef quelconque.

Il adora, avec la tête, les pieds de Bhagavat, et se plaça à un de ses côtés. — Ces expressions reviennent invariablement chaque fois qu'un personnage (même un dieu, même Brahmâ) vient trouver le Buddha : des dessins pris au Tibet nous montrent des Tibétains prosternés devant le trône du *Dalai-lama*, le front dans la poussière, et exécutant l'adoration des pieds avec la tête.

Il l'implora par cette Gâthâ. — Le terme *implorer, prier*, convient à la situation, puisqu'il s'agit d'échapper à un danger. Mais toute parole adressée au Buddha est qualifiée *demande, prière (gsol)*, de même que toute parole du Buddha est appelée *ordre, commandement (bkah-htsâl)* : ces expressions reviennent constamment. — La *Gâthâ* (tibétain, *ts'igs-su-bchad*) n'est ici qu'une simple stance : ce terme désigne une des douze espèces d'Écritures buddhiques. Il y a bien quelques ouvrages intitulés *Gâthâ* : *Eka-Gâthâ, Chatur-Gâthâ, Prasênajita-Gâthâ* (une stance, quatre stances, stances de Prasênajit) ; mais, en général, les *Gâthâs*, comme le remarque Burnouf, sont un élément des livres buddhiques, non une classe de livres. La plupart du temps les *Gâthâs* sont intercalées dans une prose qu'elles ne font que répéter, en sorte que beaucoup de Sûtras se dédoublent en deux parties, une exposition en prose et une exposition versifiée du même sujet. Les cas où l'exposition versifiée continue, sans la reproduire, l'exposition non-versifiée, sont les plus rares ; mais ils existent : nos deux Sûtras nous en offrent un exemple.

Un refuge. — L'expression *refuge*, comme celle d'*implorer*, si appropriée à la circonstance, a aussi un sens général expliqué plus haut à propos de la profession de foi buddhique. Se réfugier dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée, c'est se mettre à l'abri de la naissance, de la mort, de la transmigration, en un mot, de la douleur et de la misère, sous toutes leurs formes.

Arhat du monde. — Le mot *Arhat* (digne) désigne le degré le plus élevé de la perfection : l'Arhat, à sa mort, entre dans le *Nirvana*. Du reste, les bouddhistes n'ont pas toujours été d'accord entre eux sur la nature de l'état que ce mot exprime. — Le Buddha est appelé *Arhat du monde*, ce qui équivaut à Arhat suprême, tandis que le simple mot *Arhat* ne désigne qu'une classe des disciples du Buddha. Mais c'est une question de savoir si le terme Arhat, primitivement appliqué au Buddha, l'aurait ensuite été avec restriction, ou si l'on veut, par extension, à ses disciples ; — ou si, appliqué dans l'origine aux seuls disciples, il aurait été plus tard donné au maître avec un supplément de désignation, destiné à prévenir les malentendus. Cette dernière manière de voir est l'opinion commune : cependant M. Wassiliew (*Der Buddhismus* p. 105, trad. allemande) pense que le nom de Arhat pouvait avoir été appliqué dans l'origine à Çakyamuni, et que le nom de Buddha serait alors d'un usage plus récent. Le mot *Arhat*, qui désigne la perfection morale, tandis que celui de Buddha répond à l'idée de science, semble en effet mieux convenir au fondateur d'une religion dont la morale est restée la partie essentielle, même au milieu des spéculations métaphysiques les plus aventureuses, les plus abstruses, les plus insensées. Le mot *sangs-rgyas* (prononcez *sang-je*) par lequel les Tibétains désignent le Buddha, et qui signifie *étendu en pureté*, paraît mieux répondre au sens de *Arhat* (digne, parfait) qu'à celui de *Buddha* (savant). Cependant, quand le Bouddhisme fut introduit au Tibet, le mot Buddha devait avoir été substitué depuis longtemps au mot *Arhat*, si tant est que cette substitution ait jamais été faite. Du reste, les idées de perfection morale et de lumière intellectuelle, de science, ont été si étroitement associées partout et de tout temps (surtout dans les temps anciens) que, à moins de renseignements bien positifs, on ne peut rien décider sur la question.

Il est à remarquer que les bouddhistes, tant ceux du nord que ceux du sud, ont donné une fausse interprétation du mot *Arhat*, en lui attribuant une étymologie de fantaisie. Au lieu d'y voir la racine *Arh* (mériter, être digne) et le suffixe *ant*, ils y ont cherché le mot *Ari* (ennemi) *han* (qui tue, qui frappe) et ils ne manquent pas de traduire ce composé de leur invention par ces mots, *vainqueur de l'ennemi* ; l'illusion devient d'autant plus séduisante

que cette *interprétation* est au fond très-exacte, et que les mots *vainqueur de l'ennemi* sont un bon commentaire du terme *Arhat*. Car la perfection, dont ce terme exprime l'idée, ne s'acquiert que par la victoire sur le mal, sur le génie du mal, *Mâra*, le dieu des passions et le grand ennemi. D'ailleurs l'expression *vainqueur de l'ennemi* existe sous la forme *Jetâri*¹ ; mais donner cette expression comme la traduction du mot *Arhat* c'est commettre une inexactitude flagrante, en s'appuyant sur une étymologie entièrement erronée.

Par suite de cette traduction interprétative, les mots tibétains qui font l'objet de la présente note, *hdjig-rten-dgra-bchom* signifient proprement *vainqueur — de l'ennemi — du monde*, traduction inexacte que l'on ne pourrait pas éviter, si l'on ne savait que *dgra-bchom* représente un mot sanskrit unique, *Arhat*, et que par conséquent *hdjig-rten*, le monde, est le complément, non pas de l'un des éléments du composé (*dgra, ennemi*) mais du composé tout entier (*dgra-bchom vainqueur de l'ennemi*). — Je cite cette petite difficulté comme un exemple des pièges que recèlent les noms propres à cause de l'habitude de la traduction adoptée pour cette classe de mots par les auteurs des versions des livres buddhiques.

Sugata. — (En tibétain *vdé gshégs*) bienvenu, terme bien connu, fréquemment employé pour désigner le Buddha, et qui s'entend de soi-même.

Buddha, les délices du monde. *Hdjig-rten thugs-brtsernams*, le composé *thugs-brtsé* signifie *bonté de cœur* et indique l'affection, la compassion que l'on éprouve plutôt que l'amour dont on est l'objet : et ce sens est particulièrement buddhique. Cependant la présence de la particule du pluriel *rnams* a quelque chose d'insolite, et paraît modifier le sens naturel et ordinaire des mots. Il semble que notre phrase tibétaine rende à merveille le mot de Suétone sur Titus : « amor et deliciæ generis humani. »

Lumière blanche. — Le texte autographié porte *dgar*, qui signifie séparer. Il est impossible de dire si l'édition du Kanjur,

¹ On le trouve par exemple dans le *Sumagadhâ avadâna* (Manuscrit de la Bibliothèque impériale, fol. 36, l. 5), appliqué au Buddha dans une invocation que lui adresse Sumagadhâ.

fort mal imprimée, que nous avons à la Bibliothèque impériale, a un *k* ou *g*. Toutes réflexions faites, je lis *dkar* blanc, et non *dgar*, séparer : le sens y oblige.

Le corps couvert de sueur. — Les mots tibétains sont : *lus kyang-rngul* : mais les lettres *rng* du troisième mot sont douteuses. La phrase se retrouve un peu plus loin, et le mot s'y lit plus clairement *rdul* ou *rngul* : les lettres *d* et *ng* se ressemblent beaucoup et sont souvent mises l'une pour l'autre : on pourrait même supposer *rtul*. Avec *rtul*, le membre de phrase signifierait *quoique son corps soit peu sensible* ; mais le sens paraît forcé, et la leçon n'est d'ailleurs pas probable ; — avec *rdul*, on aura *le corps s'en allant en poussière*, mais le sens ne paraît pas non plus très-naturel. Enfin avec *rngul*, on traduira *le corps étant en sueur* : ce qui paraît le sens le plus satisfaisant.

Avec trouble et précipitation. — Le texte autographié porte ici : *blang-va-yin*. — Il faut lire : *brtad-pa-yis*.

Le grand fils de Virôchana. — Les mots tibétains : *Rnam-par-snang-byed-kyi bu-chen-pô* doivent représenter ici le sanskrit *Mahâ-Vairôchana*. *Virôchana* dont *Vairôchana* est un dérivé, est un des noms du soleil (*Mahâ-Bahrata*. *Vana-Parva* 193. *Amara-Kôska*, p. 20, l. 12) : c'est aussi le nom d'un Asura ou *Daitya*, fils de *Prahlâda* et père de *Bali* (*M.-B. Adi-parva*, 2527-8). Notre personnage ne serait donc autre que *Bali* lui-même. *Bali* est cité sous son propre nom dans le *Lalitavistara* une seule fois. Lors de l'entrée de *Çâkyamuni* à *Râjagriha*, les habitants, étonnés de sa majesté, se demandant quel dieu pouvait être cet inconnu, disent entre autres choses : ne serait-ce pas *Bali* ? (*Rgya-cher-rol-pa-Ed. Foucaux*, p. 250. Quant au nom de *Vairôchana*, on le rencontre deux fois. Au chapitre XIII, des voix exhortant le prince *Sarvârthasiddha* (*Çâkyamuni*) à quitter le palais de son père pour devenir *Buddha* et sauver le monde, et lui rappelant tous les dévouements accomplis par lui dans des existences antérieures, citent ce trait : « tu as regardé quelques instants *Vairôchana* avec une pensée bienveillante (p. 167) » ; — et au chapitre XXIV, quand *Çâkyamuni*, récemment arrivé à la *Bodhi*, se dispose à accepter la nourriture préparée par les marchands *Trapusha* et *Bhallika*, qu'il s'agit seulement de savoir dans quel vase elle lui sera offerte, les quatre grands rois du mont *Meru* lui pré-

sentent les vases, que d'après le conseil de Vairôchana, ils tenaient en réserve pour cette grande occasion. « Quatre vases de « pierre, » disent ces rois, « nous furent donnés par les fils des « dieux Nilakâyikas, et, alors, nous eûmes la pensée de nous en « servir. Mais un fils des dieux Nilakâyikas, Vairôchana (c'est son « nom) nous parla ainsi : Ne vous servez pas de ces vases, conser- « vez-les. Le victorieux du nom de Çâkyamuni étant né, vous lui « offrirez ces vases » (même ouvrage, 358). — Le dieu *Nilakâyika* (de la section des bleus) Vairôchana est-il le même que l'*Asura* de ce nom ? On peut en douter. — Il importe de remarquer que le texte tibétain du *Lalitavistara* (édit. Foucaux) porte *rnam-par-snanng-byed* ou *māzad* qui correspond à *Virochana*, tandis que notre texte ajoute à ces mots *kyi-bu*, *fils de*, ce qui répond à *Vairochana* : néanmoins le texte sanskrit du *Lalitavistara* donne *Vairochana*, et non *Virochana*, dans le passage du chapitre XIII, cité plus haut ; quant au passage du chapitre XXIV, je n'en puis rien dire ; cette partie du texte n'a pas encore été publiée. Le texte sanskrit dit donc : fils de *Virochana*, tandis que le texte tibétain dit : *Virochana*. — *Vairochana* est aussi le premier des *Dhyâni-Buddhas*, ou *Buddhas* de la contemplation ; mais c'est un tout autre personnage dont il n'est pas question dans notre texte. Enfin il y a un *Bodhisattva* du nom de *Vairochana* qui figure très-souvent dans les tantras du *Kañjur*, mais qui n'est pas davantage le *Vairochana* du *Chandra Sûtra*.

Ma tête se fendra en sept morceaux. — Il est à remarquer que le *Buddha* n'a rien dit de pareil. Son discours était à peine impératif, presque suppliant, nullement menaçant. Cependant la même particularité se retrouve dans les deux *Sûtras*. Dans chacun d'eux, *Râhu* cite des paroles que le *Buddha* aurait dites et que le texte ne rapporte pas. Les répétitions ne coûtent pourtant rien aux écrivains bouddhistes : nos deux *Sûtras*, si courts, en fournissent la preuve. L'auteur aurait-il voulu montrer que les paroles du *Buddha* emportent par elles-mêmes une sanction dont ceux qui les entendent ont conscience, encore que cette sanction ne soit pas exprimée ? — Quant à l'expression *ma tête se fendra en sept morceaux*, elle rappelle un trait du *Mahâbhârata* ; *Çakuntalâ*, dans la verte sermonce qu'elle adresse justement au roi *Dushyanta*, qui, après l'avoir séduite et rendue mère, refuse de la recevoir comme épouse et de reconnaître son enfant, lui

dit : « Si tu refuses d'accomplir cette parole dont je réclame l'exécution, ta tête sera brisée aujourd'hui même en cent morceaux, Dushyanta (Adi. Parva. 3923). »

Les Buddhas. — On sait qu'il y a un nombre infini de Buddhas : Çâkyamuni est le cinquième ou le septième de la période actuelle : mais il y a eu d'autres buddhas dans les périodes antérieures : il y en aura d'autres dans les périodes subséquentes, après Maitrêya, successeur futur de Çâkyamuni et dernier Buddha de la période actuelle. Un Sûtra du *Kanjur*, le *Bhadra-Kalpika* (âge heureux), en énumère mille.

ÇRAVASTI. — Capitale du pays de Kôçala dans lequel le royaume des Çâkyas paraît avoir été compris. Le Kôçala répondait à peu près au pays d'Oude actuel. — Çrâvasti est l'une des villes où le prédicateur de la religion nouvelle fut le mieux accueilli : il y débita plus de sûtras que partout ailleurs. — *Jétavana* était un parc appartenant dans l'origine au prince royal. — *Anâthapindada* ou *Anâthapindika* (celui qui donne des aliments aux gens sans ressources) était un riche habitant de Çrâvasti. Touché par la doctrine et la vertu de Çâkyamuni, il voulut lui offrir le jardin du prince royal après en avoir payé le prix ; le prince royal exigea pour prix les pièces d'or qui couvriraient entièrement la surface du terrain. *Anâthapindada* exécuta presque la condition : néanmoins une petite partie resta découverte. Mais le prince royal abandonna le jardin au maître de maison qui s'empessa de l'offrir au Buddha : celui-ci l'accepta et déclara que, pour ne pas séparer les noms des deux donateurs, on l'appellerait *Parc du Prince Royal* (*Jétavana*) et *Jardin d'Anâthapindada* (*Anâthapindadasyârâma*). Les buddhistes du Nord et ceux du Sud sont d'accord sur cette tradition (Stanislas Julien, *Voyages des pèlerins buddhistes* I, 296. — Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, 218-20). Çâkyamuni paraît avoir eu une prédilection pour cette résidence.

Le fils de dieu Lunus. L'expression *fils de dieu* équivaut à

dieu. Elle revient toujours dans ce Sûtra, tandis que dans l'autre on emploie le mot *lune* sans distinguer entre le dieu et l'astre. Les termes *filz de dieu* nous forcent d'employer le mot *Lunus* : ce qui est d'autant plus utile que le nom de la *lune* étant masculin en sanskrit, les Hindous n'ont pas, comme les Grecs, l'idée d'une déesse *Lune*, sœur d'un dieu *Soleil*.

Râhu-Graha. Je traduis ainsi les mots tibétains *Sgra-gchan-Hdzin*, qui répondent certainement au sanskrit *Râhu-grahana* ou *Râhu-graha*. Ces mots signifient l'éclipse, la saisie ou la prise de Râhu (celle qu'il opère). Notre expression tibétaine est précisément celle par laquelle on traduit *Râhula*, nom du fils de Yacôdharâ et de Çakyamuni, appelé du nom de l'Éclipse, parce qu'il y eut, le jour de sa naissance, une éclipse de lune. Mais, dans notre texte, cette expression désigne Râhu : *Sgra-Gchan* traduit *Râhu*, *Hdzin* traduit *Graha*. Ce dernier mot peut désigner celui qui prend, aussi bien que l'action de prendre : d'ailleurs nous avons vu dans deux passages du Mahabharata (Adi-Parva, Çl. 1267 et 2675), *Graha* employé comme l'un des noms de Râhu. Puisque *Graha* peut remplacer *Râhu*, il n'est pas étonnant qu'il lui soit adjoint, et qu'on dise *Râhu le preneur* ou le *capteur*. Si l'on veut soutenir que *Sgra-Gchan Hdzin* ne peut désigner que le phénomène de l'éclipse, il faudra reconnaître qu'il est ici personnifié. Or, l'éclipse personnifiée, c'est Râhu. L'ensemble du récit prouve d'ailleurs que *Râhu - Graha* désigne Râhu et doit se traduire par *Râhu le preneur* ou le *vorace*, et non par l'éclipse.

Délivre promptement tous les êtres. — Les mots *thams chad myur-du-grol-var gyis* ne semblent pas pouvoir se prêter à un autre sens. Ils correspondent aux mots du premier Sûtra : *Kunlas rnam-par-rab-grol-va* (spécialement et grandement sauvé de tout mal). — Dans la partie correspondante du Sûtra pâli, M. Gogerly traduit : *thou art perfectly free from evil* (tu es absolument à l'abri du mal), ce qui traduit la phrase de notre premier Sûtra et contredit notre traduction du deuxième. Il ne paraît cependant pas possible de changer celle-ci. Il est vrai que cette proposition générale à l'impératif : *sauve promptement tous les êtres* ne vient pas très-bien ici. Il devrait y avoir dans la phrase un relatif : *puisque tu sauves*, etc. On pourrait y arriver en

modifiant légèrement le texte, en lisant *grol-va-yis* au lieu de *grol-var-gyis*. Quoi qu'il en soit, les deux phrases de nos deux Sûtras, avec leurs sens différent, s'agencent bien l'une avec l'autre. Mises à la même place dans deux Sûtras semblables, mais distincts, elles réunissent les deux idées qui résument l'œuvre du Buddha, sa propre délivrance et celle des autres êtres. Cette idée est clairement exprimée dans le passage suivant du *Lotus de la bonne loi* : « Je suis le Tathâgata vénérable : passé à l'autre rive, j'y fais passer les autres : délivré, je délivre ; consolé, je console, arrivé au Nirvâna complet, j'y conduis les autres » (page 76), passage duquel Burnouf rapproche le suivant emprunté à un livre pâli : « Moi, je suis passé à l'autre rive, et le monde n'y est pas passé, et moi je suis délivré, et le monde n'est pas délivré... Je puis, arrivé à l'autre rive, y faire arriver le monde ; délivré, le délivrer, etc. »

Aham chamhi tinnô lôkô cha atinnô,
Aham chamhi muttô lôkô cha amuttô.

.
Pahâmi chaham tinnô târêtum, muttô môchêtum.

Muttô-môchêtum. Délivré-délivrer. — Le premier de ces deux termes se trouve rendu dans notre premier Sûtra, le deuxième dans le second.

Que Râhu-Graha laisse aller la lune. Après ces mots, on lit dans le *Sûrya-Sûtra* (Sûtra du soleil), identique d'ailleurs, à quelques variantes près, au *Chandra Sûtra*, la strophe suivante, qui continue le discours du Buddha : « Ce soleil, qui, par sa clarté, illumine les ténèbres, dont le disque éclatant et majestueux est plein de splendeur et de force, ce soleil du ciel que Râhu ne l'obscurcisse pas, que Râhu laisse aller ce soleil ! » On voit que cette strophe répond à celle qui se trouve dans le premier *Chandra-Sûtra*.

Le Thathâgata. Ce mot signifie *venu de la même manière, parti de la même manière, et, en général, entré dans la même voie* : c'est l'un des noms les plus fréquents du Buddha, et même des Buddhas, car il repose sur la notion de la multiplicité des Buddhas. Chacun d'eux, accomplissant la même œuvre que ses

prédécesseurs, est dit suivre la même voie. De là le nom de Tâhâgata¹.

Ayant perdu sa fière contenance d'autrefois. La phrase tibétaine est *Sngar-kyi-gzugs-vjin-du gang-su-jig-gis*. Elle est assez difficile et d'une construction embarrassée, à cause de la place qu'occupe *gang-su*. Je considère *jig* comme le passé de *hjdig* périr, et je traduis littéralement en latin : *priorem corporis habitum secundum quo deleto* (lui, ayant péri, quant à sa contenance première).

Vémachitri. Le terme tibétain est *thags-bzang-ris* (section, classe d'un bon tissu). Ce composé se trouve dans la version tibétaine du Lalitavistara où il répond au sanskrit Vémachitri. La comparaison du passage où il est cité avec le texte de nos Sûtras est digne d'attention. Car il y est voisin non-seulement du nom de Bali, identique à Vairochana, mais encore des noms de Râhu, du soleil et de la lune, en sorte que tous les personnages de nos deux textes se trouvent groupés ensemble dans cette partie du Lalitavistara. Ce passage se trouve dans le chapitre xvi, où l'auteur, avec sa prolixité et son exagération ordinaires, décrit l'étonnement causé dans la ville de Râjagriha par l'apparition de Çakyamuni. On vient rapporter au roi les remarques et les conjectures faites par la foule sur ce personnage mystérieux : « Quelques-uns ont dit que c'était Çakra, le roi des dieux ; d'autres, que c'était Suyama, le fils d'un dieu, ou bien un dieu Santushita Nirmita. D'autres ont dit : c'est *Surya* ou *Chandra*. Ceux-là : c'est *Râhu*, *Bali* ou *Vémachitri* : d'autres, enfin, ont dit que c'était celui qui demeurait sur le Pandava, le roi des monts. » (Foucaux, 229, 230.)

J'ai cité tout le passage, pour qu'on puisse mieux juger de l'intention évidente qui a fait mettre successivement à côté les uns des autres les personnages du drame raconté dans nos deux Sûtras. Il y a entre eux une connexion évidente. *Surya* et *Chandra* font penser à *Râhu* ; nous voyons de plus que le nom du *Râhu* amène ceux des Asuras *Bali* et *Vémachitri*. Le passage

¹ M. Wassiliew croit qu'il sert plus particulièrement à désigner le Buddha entré dans le Nirvana.

du Lalitavistara et nos deux Sûtras nous les présentent comme ses acolythes ordinaires. Le *Lotus de la bonne loi* vient encore confirmer cette supposition en joignant les noms de ces Asuras à celui de Râhu : car nous y lisons dans l'énumération des personnages qui entendirent prononcer cet important traité : l'Indra des Asuras Bali, l'Indra des Asuras Suraskandha, l'Indra des Asuras Vémachitra, l'Indra des Asuras Râhu. On remarquera la différence d'ailleurs insignifiante des deux formes Vémachitri et Vémachitra. Ce qui est plus important c'est que le terme *ris*, équivalent du sanskrit *Kâya* (corps), reproduit dans nos deux textes et dans le Lalivistara tibétain, ne l'est pas dans le sanskrit; car l'équivalent sanskrit de *thags-vzang-ris* serait *Vémachitra-kâya*. Quoi qu'il en soit, il ne peut y avoir de doute sur l'identité des personnages.

Malade de désespoir. Au lieu de *bsñu langgs-var*, qui se trouve dans cette partie du texte autographié, il faut lire : *sñun-vlanggs-var*.

(8)

Year (L)

LE TIBET

Le Bouddhisme et la langue tibétaine.

DISCOURS D'OUVERTURE DU COURS DE TIBÉTAÏN, PRÈS LA
BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE.

Le cours qui s'ouvre en ce moment, malgré quelques différences de programme et une apparence à certains égards nouvelle, est cependant ancien. C'est en 1842 que M. Édouard Foucaux a inauguré parmi nous l'étude de la langue tibétaine. Par un enseignement continué pendant plus de vingt années, par des travaux qui lui ont fait un nom, et qui ont marqué dans la science, notamment par la publication du texte et de la traduction d'une des biographies de Çakyamuni, M. Foucaux n'a pas seulement naturalisé en France l'étude du tibétain; il a, de plus, rendu un service signalé à ces études bouddhiques¹, qui ont pris dans ces dernières années un si grand développement, et qui préoccupent aujourd'hui, avec juste raison, non-seulement les hommes spéciaux versés dans les études orientales, mais même le public lettré, et les hommes instruits, curieux d'approfondir les mystères de l'esprit humain, d'en suivre la marche, et d'en observer les diverses évolutions.

Aussi ne faut-il point s'étonner de voir l'étude du bouddhisme mêlée à celle du tibétain. Ces deux études sont intimement liées l'une à l'autre. En effet, le Tibet est un des principaux asiles, un des centres

¹ Dans tous les noms sanskrits, tibétains ou autres, que je cite, j'écris toujours *u* qui doit se prononcer *ou*. Ainsi Bouddhisme se lit *Bouddhisme*; Kubilai, *Koubilai*; Çakyamuni, *Çakyamouni*.

Revue Orientale et Américaine
1860

du Bouddhisme, et Lhassa, sa capitale, en est la métropole la plus vénérée. C'est le Bouddhisme qui a donné au peuple rude et grossier des montagnes du Tibet, sa religion, sa science, sa civilisation, qui a poli son langage, qui lui a donné l'écriture, principe et condition nécessaire de toute culture intellectuelle. En un mot, le peuple tibétain, en tant que nation policée, peut être considéré comme une création du Bouddhisme. Il me paraît donc utile, au début de ce cours, de mettre en relief ce trait remarquable, de montrer les rapports de la nationalité tibétaine avec la religion bouddhique, et, en même temps, de donner un aperçu du développement de cette religion, de la fortune qu'elle a faite, et de l'influence qu'elle a conquise et exerce encore aujourd'hui.

Le Tibet est situé au centre du continent asiatique, qu'il semble dominer du haut de ses colossales chaînes de montagnes. Le nom sous lequel il nous est connu est d'un emploi général dans l'Orient, et, d'après les diverses étymologies qu'on en donne, il paraît bien être d'origine tibétaine ; il est cependant repoussé par les indigènes, qui se donnent à eux-mêmes le nom de *Bod* (fort), appellent leur pays *Bod-yul*, pays des forts, et ne veulent voir dans le nom de Tibet qu'un mot barbare et étranger. Ceux qui habitent sur les confins de l'empire britannique le considèrent comme une importation anglaise ; pour ceux du pays de Balti, à l'extrémité occidentale, c'est une invention musulmane ¹.

Outre le nom de *Bod-yul*, qui désigne la contrée par le nom du peuple, et le peuple par la qualité qui le caractérise à ses propres yeux et le séduit le plus, les Tibétains donnent à leur pays des noms pittoresques, tirés de la nature du sol, et qui le représentent comme une masse de montagnes et de glaciers. Car le *Pays des forts* est aussi le *Pays de la neige*, l'*Assemblage des montagnes neigeuses*, la *Trainée des sommets glacés* ², qualifications bien jus-

¹ *Glossary of Tibetan geographical terms*, edited by Hermann de Schlagintweit, art. Tibet n° 119.—(*Journal of the Royal Asiatic society*, vol XX.)

² *Glossary, etc., loco citato.*

tifiées par l'élévation d'un pays où l'on trouve des montagnes de 25 à 29,000 pieds anglais de haut; où Jacquemont a voyagé et campé sur des points plus élevés que la cime de notre Mont-Blanc; où il se tient des marchés à 15,090 pieds au-dessus du niveau de la mer, séjour peu agréable aux officiers chinois obligés d'y venir faire une surveillance pendant l'été¹.

Le Tibet comprend principalement, d'un côté, la partie supérieure du bassin de l'Indus et du Sattedje, deux des rivières du Pendjab indien, et d'un autre côté la partie supérieure du bassin du *Tsang-bo-tchu* (eau sacrée) reconnu maintenant pour être le principal affluent du Brahmaputra, et non pas l'Irawady, comme on l'avait cru jadis². Les deux grands fleuves qui arrosent les extrémités orientale et occidentale de l'Inde descendent donc du Tibet; mais les principaux cours d'eau de la péninsule transgangétique en découlent également: sa partie orientale est traversée par le cours naissant du fleuve Bleu de la Chine, et sa limite du au N. E. touche aux sources du fleuve Jaune de ce même empire. Ainsi, les fleuves de l'Inde propre, de l'Inde transgangétique et de la Chine ramènent tous au Tibet.

Par là se trouve assez bien justifiée la qualification de *Nombril de la terre*, que les Tibétains donnent aussi à leur pays³. Ils ne sont pas le seul peuple qui ait considéré le lieu de sa demeure comme le centre de la terre, et, par suite, du monde. La Chine n'est-elle pas l'empire du milieu? Le séjour des Aryens de l'Inde était le *Madhya deçâ*, pays du milieu, et pour les anciens Hellènes Delphes était *ὀμφαλὸς γῆς*, le Nombril de la terre, comme la Kaaba de la Mekke l'est encore pour les Musulmans, comme le Tibet l'est pour le peuple de Bod.

¹ *Glossary*, n° 76.

² *Glossary*, etc n° 121.

³ *Glossary*, etc. n° 119.

La situation du Tibet, placé entre la plaine Blanche (l'Inde) et la plaine Noire (la Chine), répond assez à l'ambitieuse prétention de ses habitants ; s'il n'est pas mathématiquement au centre de l'Asie, il occupe au point de vue géographique et ethnographique, une position qu'on peut appeler centrale : il touche pour ainsi dire à toutes les grandes races asiatiques. Par le Sud, il confine à l'Inde qui lui a donné sa religion et sa civilisation ; par l'Est et par le Sud Est, il touche à la Chine dans l'empire de laquelle il est politiquement compris, et aux peuples de l'Inde transgangétique auxquels l'unissent ainsi qu'aux Chinois, non-seulement une religion commune, mais encore quelques affinités de langues ; par le N.-E., il est en contact avec les Mongols que leurs caractères physiques rapprochent des Tibétains, en même temps que la religion les a complètement soumis à l'influence tibétaine ; par le N.-O., il est voisin des peuples Tartares liés aussi aux Tibétains par une même origine, et par des signes extérieurs ; enfin, par sa pointe occidentale, le Tibet touche presque à l'Iran, et à ces peuples de race indo-germanique, que le joug de l'islamisme a fait en quelque sorte entrer dans le giron des peuples sémitiques.

Ainsi, il n'est point de division importante des races de l'Asie qui ne se trouve avec le Tibet dans des rapports de voisinage. Et, cependant, malgré cette position centrale, malgré l'abondance de l'or et de l'argent que le pays recèle, et qu'il est facile d'y exploiter, le peuple tibétain est resté longtemps dans une sorte d'isolement ; c'est qu'il est comme gardé et séparé des contrées d'alentour par les hautes montagnes et les déserts qui l'enferment ; les fleuves qui en descendent, ou qui l'arrosent, et qui, plus loin, forment de larges cours d'eau, n'y sont encore que des torrents ; enfin, l'âpreté et la rigueur du climat qui en ont fait pendant longtemps un asile d'indépendance, et l'ont préservé d'une conquête complète, ont encore contribué à empêcher les relations multipliées auxquelles ce pays semblait prédestiné par sa position. Aussi est-ce par un étrange concours de circonstances, qui n'est pas l'une des moins curieuses particularités de l'histoire du Bouddhisme, que cet empire de la neige, cette région

retirée, ce nombril caché de la terre, devenu un véritable centre, le centre d'une religion répandue au loin, est redevable à des doctrines, à des livres, à un enseignement venu du dehors, de l'influence que sa situation semblait lui promettre et que la nature lui avait refusée.

C'est, en effet, le **Bouddhisme** qui a fait la grandeur, la célébrité et l'importance du Tibet; ce qu'on sait de son histoire pour la période antérieure à l'introduction des doctrines de Çakyamuni se réduit à bien peu de chose. Ce n'est pas que même alors il n'ait brillé de quelque éclat : les historiens chinois parlent d'un peuple qui, à une époque voisine du commencement de notre ère, aurait dominé à Kabul, à Kachemir dans le Penjab, fait des incursions dans l'Inde, et joué un rôle important dans l'histoire du **Bouddhisme** indien. Or ce peuple, chassé par les Chinois de l'extrême frontière orientale de leur empire, venait du Tibet, et était de race tibétaine; il fit dans le bassin de l'Indus et du Gange ce qu'exécutèrent plus tard sur une plus vaste échelle, dans l'Asie et jusque dans l'Europe, les Huns, les Turks, les Mongols et les Mandchus.

L'état moral et religieux du Tibet, antérieurement à l'introduction du **Bouddhisme**, nous est fort peu connu; la situation du pays a été si profondément modifiée par ce grand événement, que son état primitif a dû laisser peu de traces appréciables. Il est cependant certains traits de mœurs, certains usages, que le **Bouddhisme** n'a point apportés, qu'il aurait plutôt tendu à faire disparaître, mais qui, s'étant conservés malgré lui, attestent une origine qui se confond avec celle même du peuple. Telle est, par exemple, la polyandrie, cet étrange système de polygamie renversée, qui consiste à unir plusieurs hommes, ordinairement des frères, à une seule femme. Bien que les légendes indiennes offrent un exemple célèbre de cette singularité,¹ elle n'a point passé de l'Inde au Tibet, elle est propre

¹ L'union de la seule Draupadî avec les cinq fils de Pandu. Voy. le *Mahâbharata* de M. Foucaux, Introd. XV, note. — Voy. également sur la polyandrie, les *Études asiatiques* de M. de Rosny, pp. 246, 250, 257

à ce dernier pays, et s'explique en partie par la nature du climat. La divinité primitive des Tibétains, appelée *Bon* ou *Pon*, est encore adorée par une partie d'entre eux; et il existe même des livres qui traitent de cette religion; malheureusement, ces livres sont encore inconnus. Mais il est à peu près certain que le culte de *Bon* a perdu sa pureté primitive, et qu'il a été transformé d'une manière plus ou moins complète par le Bouddhisme. Il n'est pas d'ailleurs sans relation avec le culte de Çiva, qui, propre aux habitants primitifs de l'Inde, et incorporé peu à peu dans le Brâhmanisme, a passé de là dans le Bouddhisme; une portion de la littérature bouddhique du Tibet et des livres qui y sont reçus comme canoniques présente l'alliage du Çivaïsme et du Bouddhisme. Ce culte de Çiva et de *Bon* qui paraissent avoir une commune origine, n'est pas seulement propre au Tibet et à l'Inde; on en retrouve la trace chez les Bouddhistes du Sud eux-mêmes.² C'est que ce culte était celui des races Turaniennes qui, selon toutes les apparences, ont formé la première couche de population de toute l'Asie méridionale: il se distingue par la pratique des enchantements et des exorcismes; il paraît fondé sur cette idée que la nature est une puissance sauvage et redoutable, manifestant sa force par mille agents cachés, et qu'il faut apaiser par d'affreux sacrifices, ou conjurer et dompter par des pratiques mystérieuses. La cruauté, la volupté et la terreur sont les traits caractéristiques de cette religion dont les divinités sont en général présentées sous une forme effrayante et hideuse. Les Aryens de l'Inde, avec leur génie supérieur, ont essayé de combattre ces cultes sauvages, d'abord dans leur propre pays, au moyen du Brâhmanisme, puis dans les pays voisins au moyen du Bouddhisme; mais ils n'ont pu les faire entièrement disparaître; les anciens cultes, plus ou moins altérés, ont subsisté à côté de la religion nouvelle, et cette religion elle-même, en leur laissant une place à côté d'elle après les avoir adoucis, n'a pas toujours pu résister à leur influence.

² Voir la lettre de M. Brian Houghton Hodgson, dans *Journal of the royal asiatic Society*, vol. XVIII, pp. 396 et 397.

C'est en 630, à l'époque où l'Islamisme déjà fondé en Arabie allait déborder et s'étendre au loin, que le Bouddhisme, après une première tentative infructueuse, fut introduit au Tibet par le roi alors régnant. Ce personnage qui s'appelait Srong-tsan-Gampo, fit lever sur le Tibet le soleil de la religion, selon l'expression d'un auteur Bouddhiste. Les seize députés qu'il envoya dans l'Inde en rapportèrent des livres bouddhiques et un alphabet indien reproduisant les formes primitives de l'écriture *dévanâgari* ; l'on commença dès lors à traduire les livres religieux de l'Inde : le roi lui-même prit part à ce travail. La construction de plusieurs monastères, diverses institutions et une police en rapport avec le culte nouveau signalèrent le règne de ce premier *roi de la loi*. La propagande si heureusement commencée s'arrêta sous les règnes suivants, jusqu'à ce que le 4^e ou le 6^e successeur de l'introducteur du Bouddhisme, Thi-srong-de-tsan, reprit l'œuvre de Srong-tsan-Gampo et lui donna un nouveau développement ; le travail de traduction qui avait été interrompu fut repris avec ardeur. Le même esprit anima l'un des fils de ce second *roi de la loi*, et l'un de ses petits-fils, appelé Thi-de-srong-tsan, et qui mérita d'être surnommé le 3^e *roi de la loi*. Mais une réaction violente, dirigée par Lang-dar-ma, frère du dernier roi, amena la destruction des monastères, la dispersion des prêtres, la profanation des images et des reliques. La mort violente de Lang-dar-ma, qui expia ainsi les violences dont il avait été l'auteur, ne fit pas cesser l'orage : le pays continua d'être agité ; mais, à la faveur de la lassitude et de l'abattement, dernier résultat de ces désordres, le Bouddhisme, revenant des provinces orientales où il avait trouvé un refuge, reprit peu à peu son empire ; le monachisme s'y reconstitua avec plus de force et de cohésion que jamais. La doctrine et les préceptes de Cakyamuni y subirent sans doute plus d'une atteinte ; mais malgré ces inévitables altérations, malgré la formation de quelques sectes, l'introduction du Çivaïsme, et surtout l'admission de certaines pratiques peu conformes à l'esprit du Bouddhisme, telles que le mariage des religieux, la nouvelle religion fut acceptée sans contradiction sérieuse, et dès la seconde moitié du XI^e siècle le

Tibet était définitivement conquis à la loi du *sang-je* (Buddha).

Lorsque le **Buddhisme** fut pour la première fois porté de l'Inde au Tibet, il y avait déjà longtemps qu'il avait pénétré dans d'autres pays étrangers. Dès le III^e siècle avant notre ère, sous le règne d'Acôka-le-Juste ou le Religieux, et par les soins du fils même de ce roi, il avait été établi dans l'île de Ceylan, qui en devint la seconde patrie dans le Sud ; il fut également porté, tant du continent de l'Inde que de l'île de Ceylan, à Arakan, à Pégu, à Ava, dans le royaume de Siam, en un mot, dans la péninsule transgangétique, et jusque dans l'île de Java. Vers l'époque où le **Buddhisme** fut introduit à Ceylan, on fit un premier effort pour le répandre en Chine ; mais cette tentative fut réprimée violemment : néanmoins, après plusieurs essais timides consistant dans l'introduction de statues, puis de livres buddhiques, vers l'an 60 de notre ère, l'empereur Ming-ti, de la dynastie des Han, provoqua lui-même l'Établissement du **Buddhisme** dans ses Etats, appelant des religieux et faisant apporter des livres. Le **Buddhisme** s'implanta donc en Chine ; il y fleurit à côté de l'ancienne religion, ou, pour mieux dire, au milieu du scepticisme et de l'indifférence ; de là il fut porté à l'extrémité de l'Asie, au Japon, dans le cours du VI^e siècle de notre ère.

Le **Buddhisme**, rayonnant dans tous les sens se propagea aussi vers l'Ouest ; mais de ce côté, il se heurta à des obstacles infranchissables. L'Etat florissant dans lequel il se trouvait à Kachemir vers le commencement de notre ère avait bien favorisé son développement dans l'Irân ; et il, y avait fait tout d'abord de rapides et importants progrès : mais le zèle que les rois Sassanides mirent à relever le **Mazdéisme** l'ancienne religion des Perses, arrêta l'essor du **Buddhisme** ; il cessa d'avancer et s'affaiblit dans les lieux où il s'était établi. Bientôt l'invasion arabe et l'islamisme, refoulant **Mazdéisme** et **Buddhisme**, en effacèrent les derniers vestiges : l'Ouest de l'Asie était désormais fermé aux doctrines attribuées à Çâkyamuni et au culte fondé sous son nom. Ce culte néanmoins ne cessa pas de s'étendre et de gagner des peuples nouveaux. Les conquêtes dont l'Asie centrale fut le point de départ et le centre aidèrent à ses progrès,

Si les Turks se détournant vers l'Occident, embrassèrent l'Islamisme, les Mongols, restés plus près de leur berceau, se donnèrent au *Bud-*dhisme ; et ce choix lui valut une supériorité marquée. Gengis-Khan et ses premiers successeurs avaient, il est vrai, opposé aux repré-*s-*entants du Christianisme, de l'Islamisme et du *Bud-*dhisme, qui se pre-*s-*aient à leur cour et les fatiguaient de leurs sollicitations, l'indiffé-*r-*ence dogmatique et l'équité un peu brutale qui fut constamment la règle de conduite du grand fondateur de l'empire Mongol. La maxime : « Un seul Dieu au ciel et un seul souverain sur la terre, » avec pleine liberté de culte envers le premier et ponctuelle obéissance aux ordres du second, fut longtemps la loi fondamentale de cet empire, et du moins, à l'abri de cette maxime, les diverses religions purent fleurir en paix.

Mais lorsque Khubilaï-Kan, héritier de son aïeul Gengis, se vit maître du plus vaste empire qui ait jamais existé, il fit son choix parmi les religions diverses qui s'offraient à lui ; et si l'adoption du *Bud-*dhisme, à cause de l'esprit de douceur légué par Cakyamuni à ses disciples et religieusement conservé, ne poussa point le puissant empereur Mongol à sévir contre les autres cultes, du moins la pré-*f-*érence qu'il accorda à la religion de son choix fut par là même pour cette religion la cause d'un nouveau progrès. Ce fut le Tibet qui se-*c-*onda Khubilaï-Kan dans son dessein de répandre le *Bud-*dhisme parmi les Mongols. Aussi cette contrée acquit-elle alors une gran-*d-*eur extraordinaire au point de vue religieux ; et cette grandeur effaçait la dépendance politique que la décision de Khubilaï-Kan, avait eu précisément pour objet d'assurer. A l'intérieur l'ordre religieux fut affermi par l'établissement d'une sorte de suprématie spirituelle ; à l'extérieur, l'influence du Tibet se manifesta par le rôle que jouèrent des religieux tibétains comme introducteurs du *Bud-*dhisme parmi les Mongols, comme conseillers de leur empereur, comme inventeurs de leur écriture.

Ce sont en effet des *Bud-*dhistes tibétains qui ont formé l'écriture mongole. Déjà, avant Khubilaï, le célèbre lama, Sse-Skia-Pandita, appelé par l'un des Gengiskhanides, Godan, fils d'Octaï, avait com-

posé un premier alphabet emprunté aux Ouïgours, qui avaient eux-mêmes reçu leurs lettres de Syrie par l'intermédiaire des missionnaires Nestoriens. Cet essai n'ayant pas réussi, le neveu de *Sse Skia Pandita*, connu seulement sous le nom sanskrit [de Matidhvadja (étendard de la pensée) et devenu célèbre sous la désignation tibétaine de *Phags-pa* (le vénérable) transcrit en chinois sous la forme Pa-Sse-Pa, appelé par Khubilaï-Kan, proposa l'alphabet carré qui porte son nom et dont les formes, très-semblables à celles des lettres tibétaines, accusent une origine indienne. Cet essai ne réussit pas mieux que le précédent ; Phags-pa reprit alors le plan de *Sse Skia Pandita*, et il composa pour les Mongols l'alphabet qu'ils ont encore aujourd'hui, et qui est loin d'être parfait malgré les efforts des deux plus grands Lamas du XIII^e siècle.

Quoique l'alphabet mongol ne soit pas d'origine indienne, et que les éléments en aient été apportés, selon toutes les apparences, par des missionnaires chrétiens, ce sont des **Bouddhistes** qui en sont les auteurs ; et la tentative que les **Bouddhistes** ont faite pour donner aux Mongols une écriture indienne, bien qu'elle n'ait pas abouti, n'en est pas moins remarquable ; elle est d'autant plus digne d'attention qu'elle ne s'adressait pas aux seuls Mongols. En effet, Khubilaï-Kan ne s'était pas seulement proposé de donner à son peuple, l'écriture qui lui manquait absolument, il avait de plus voulu doter le peuple chinois d'une écriture alphabétique qui pût être employée concurremment avec l'écriture nationale. Le puissant Empereur échoua dans cette double tentative : les Chinois refusèrent d'adopter l'écriture de Phags-pa ; les Mongols eux-mêmes, dont le langage et les habitudes littéraires, ou pour mieux dire le défaut d'habitudes littéraires, semblaient comporter moins de motifs de résistance, abandonnèrent également cette innovation. Néanmoins le fait de la tentative subsiste : les inscriptions en caractères de Phags-pa qui ont été conservées, et qui ont donné lieu, dans ces derniers temps à des études approfondies¹, attestent les efforts et la persévérance de Khubilaï-Kan

¹ Rapport de M. Pauthier (*Journal asiatique*, avril-mai 1860). — De

en même temps que l'influence du Bouddhisme, du Tibet et de l'Inde : du Bouddhisme, qui a exercé une action si puissante sur toute l'Asie orientale ; du Tibet, foyer du Bouddhisme, et de l'Inde qui en fut le berceau. L'Inde agissant sur l'Asie centrale au moyen du Bouddhisme, mais par l'intermédiaire du Tibet qui la remplace tandis qu'elle s'efface, tel est le tableau que nous offre l'histoire depuis le XIII^e siècle.

La chute de l'empire Mongol, la désorganisation relative introduite dans la hiérarchie bouddhique du Tibet par la dynastie chinoise des Ming, y affaiblirent bien le Bouddhisme, mais seulement pour un temps. La réforme opérée par *Tsong-Kha-Pa*, qui remit en honneur certains principes et certaines institutions oubliées ou altérées, entre autres, le célibat absolu des religieux, rétablit le Bouddhisme sur un pied plus solide que jamais. De cette réforme sortit la constitution définitive du Bouddhisme tibétain ou *Lamaïsme* qui met à la tête du pays et de toute la communauté bouddhique du nord ces deux mystérieux dignitaires, le *Dalaï-Lama* de Lhassa, et le *Pan-tche-rin-potche* de Tassilhuμπο, que l'on considère respectivement comme des incarnations permanentes ou plutôt successives de deux personnages à demi légendaires, Avalokitéçvara et Manjuçri. Sous cette forme rajeunie, ou, si l'on veut perfectionnée, à moins qu'on ne doive plutôt dire dégénérée, le Bouddhisme tibétain reconquit les Mongols qui avaient perdu leur nouvelle religion au milieu des guerres civiles causées par la chute de leur Empire, et étaient retournés à leur Chamanisme primitif. Les bouleversements dont le Tibet et l'Asie centrale furent depuis le théâtre ne déracinèrent point le Bouddhisme ; au contraire il fleurit toujours davantage, et quand les Mandchus conquièrent la Chine, ils rendirent à cette religion, dont le chef résidait à Lhassa, les hommages qu'elle a obtenus de tous les vainqueurs. Et aujourd'hui, Lhassa est la capitale religieuse d'une immense multi-

l'alphabet de *Pa-sse-pa*, par le même auteur (*Même recueil*, janvier 1862.)
 — Sur une inscription mongole en caractères *Pa-sse-pa*, par M. Wylie (*dito*, Juin 1862). — Lettre de M. Grigorief (*dito*, juin 1861).

tude ; cette ville voit sans cesse arriver dans ses murs des pèlerins de toutes les provinces du Tibet, de la Mongolie, de la Tartarie, de la Chine, empressés de venir vénérer et prier le Buddha vivant, qui siège au Buddha-la (montagne de Buddha). Et cette influence du Tibet s'étend plus loin qu'à des pratiques superstitieuses : les institutions du Bouddhisme septentrional sont toutes calquées sur celles du Tibet ; et la langue tibétaine a pris le rang qui était de droit dévolu au sanscrit, le rang de langue sacrée. Bien que, suivant un usage constant, les livres bouddhiques aient été traduits dans les langues de tous les peuples auxquels la doctrine en a été portée, le texte tibétain se trouve dans chaque monastère ; ce texte et la langue tibétaine y sont l'objet d'une étude importante, et qui même quelquefois absorbe toutes les autres. Le culte se fait en langue tibétaine ; et cet usage est universel en Tartarie, en Mongolie, en Mandchurie. En Chine, où il y a deux écoles, dont l'une procède d'une propagande plus ancienne venue directement de l'Inde, et l'autre d'une propagande plus récente partie du Tibet, cette dernière école emploie le Tibétain comme langue sacrée ; et c'est par un privilège exceptionnel qu'un couvent Lamaïque de Pé-king est autorisé à faire usage de la langue mongole, afin sans doute que cette langue ne se perde pas. Aussi le gouvernement chinois, avec ses habitudes soupçonneuses, et malgré son indifférence en matière de religion, est-il obligé de ménager le Dalai Lama et de respecter grandement la religion du Tibet. S'il a l'œil sur ce qui se fait dans le pays, s'il en ferme soigneusement l'entrée à l'étranger, il est obligé de colorer tous ses actes d'un respect illimité pour le Dalai-Lama ; c'est le seul moyen qu'il ait de retenir dans sa dépendance non seulement le Tibet lui-même, mais tous les peuples tartares et mongols fortement attachés au Bouddhisme et grands adorateurs du souverain spirituel de Lhassa. Ainsi se manifeste l'influence toute-puissante de ce pays de la neige, qui par sa position centrale, par sa proximité de l'Inde, par l'imposante collection qu'il a formée des livres bouddhiques, et surtout par la hiérarchie qu'il a su organiser en développant habilement, de manière à frapper les imaginations, certaines données mystérieuses du

Buddhisme, a su faire passer entre les mains de ses chefs spirituels le sceptre religieux de la plus grande partie de l'Asie orientale.

Pendant que le **Buddhisme** s'étendait, se consolidait au Nord, à l'Est et au Sud, il s'affaiblissait et dépérissait dans l'Inde, son berceau, jusqu'à disparaître totalement. Il ne succomba pourtant qu'après y avoir été florissant pendant des siècles et avoir paru obtenir l'adhésion universelle. Ce fait unique dans l'histoire, et dont les détails nous sont peu connus, est inexplicable si l'on ne veut y voir que le triomphe d'une croyance sur une autre croyance ; aucun peuple n'a mieux connu que celui de l'Inde le respect des doctrines contraires : et d'ailleurs le système religieux ou philosophique de Çâkyamuni, considéré abstraitement et en lui-même, n'était ni plus faux ni plus dangereux que beaucoup d'autres qui l'avaient précédé, et qui avaient pu se produire sans entraves. Mais ce dernier système avait enfanté des institutions, il avait été le point de départ d'une société religieuse, et c'est par là qu'il excita les haines sous lesquelles il finit par succomber.

Çâkyamuni, en effet, fut à la fois le chef d'une école philosophique et le fondateur d'un ordre religieux. En établissant des monastères, en imposant la condition, du célibat absolu, en admettant des hommes de toute caste, en faisant entrer les femmes dans la vie religieuse, le **Buddhisme** s'attaquait aux fondements mêmes de la société indienne, qui étaient la vie de famille, la distinction des castes, l'esclavage et l'infériorité perpétuelle de la femme. Ce n'est pourtant pas que Çâkyamuni se soit jamais donné le rôle d'un réformateur de la société : la destinée finale de l'homme était l'unique objet de ses préoccupations ; mais les institutions dont il a jeté les bases dans des vues toutes religieuses menaient, sans qu'il s'en doutât, à la transformation sociale la plus complète. Aussi quand les Brâhmanes virent se développer peu à peu les conséquences de cette innovation, ils comprirent qu'il y avait là pour eux une question de vie ou de mort. Il était impossible en effet que la vieille société brâhmanique et la jeune association buddhique vécussent l'une à côté de l'autre ; il fallait que le **Brâhmanisme** expulsât le **Buddhisme** ou fût absorbé par

lui. Aussi mit-il dans l'attaque la plus grande énergie. Le Bouddhisme, si ardent dans les luttes oratoires, ne sut opposer à la persécution que la mansuétude, l'inertie, la résignation molle et languissante, qui est l'un des traits distinctifs de son caractère, et il succomba.

Cependant, même dans les points sur lesquels il s'est mis en contradiction avec le Brâhmanisme, le Bouddhisme ne paraît pas avoir fait autre chose que d'en appliquer ou d'en développer les principes. La vie cénobitique, inventée par Çâkyamuni, n'est-elle par le résultat dernier auquel aboutit la vie solitaire, si goûtée des Brâhmanes? L'histoire nous le prouve : la vie solitaire mène infailliblement à la vie conventuelle ; on commence par l'ermitage, et l'on finit par le monastère. Les fortes institutions du Brâhmanisme l'ont préservé de cette conséquence extrême ; mais ce ne fut pas sans luttes ; et une tentative comme celle du Bouddhisme était inévitable au sein d'une société telle que la société brahmanique. Le célibat aussi, mais le célibat restreint et temporaire, était une des institutions brâhmaniques, et le célibat absolu du Bouddhisme peut être considéré comme n'en étant que le perfectionnement, quoiqu'il fût d'ailleurs une des conditions nécessaires de l'institution monastique. La confusion des castes et l'émancipation de la femme sont, il est vrai, le renversement des idées brâhmaniques, et aucun accord ne semble possible entre les deux écoles divisées sur ces deux points ; elles sont comme séparées par un abîme ; et cependant, le principe supérieur, duquel le Bouddhisme a tiré ces conséquences hardies, *la compassion pour tous les êtres, l'universelle pitié*, n'est pas un sentiment qui lui soit propre et qu'il ait créé. Ce sentiment était connu des Brahmanes : Çâkyamuni le leur a emprunté, mais il lui a donné une extension, et surtout en a fait une application que les Brâhmanes n'avaient jamais entrevue. Le plus grand tort du Bouddhisme est d'avoir été trop logique, de n'avoir pas craint d'aller jusqu'aux dernières conséquences des principes.

Aussi, plus on étudie le Bouddhisme, plus on reconnaît qu'il est profondément indien ; il est véritablement sorti des entrailles du Brâhmanisme, et il ne semble s'être mis en opposition avec lui que pour

en faire une application plus parfaite. Cela devient surtout évident, si l'on regarde à ces notions premières, à ces idées mères desquelles toute la doctrine dépend. On trouve alors une parfaite identité ; et là même encore, le Bouddhisme paraît non pas s'écarter du Brâhmanisme, mais enchaîner sur lui. En général, il se distingue moins parce qu'il a prétendu ajouter à la religion régnante ou en retrancher, que par la puissance avec laquelle il s'est emparé des idées essentielles et fondamentales du peuple aryen, par la force avec laquelle il les a accentuées, en un mot, par sa manière de concevoir l'existence humaine et le mouvement général de la vie. Or, c'est cette conception qui caractérise le génie indien.

Nul peuple, n'a agité avec plus de courage et de persévérance que les Aryens de l'Inde, je dirai même avec plus de sérieux, malgré tant d'écarts d'imagination, le problème de la destinée humaine. Cette recherche passionnée et tenace, cette préoccupation constante, se retrouve sans cesse dans leurs écrits et les marque d'un grand caractère. Deux idées principales, l'une vraie, trop vraie, l'autre fausse et imaginaire, dominant tout ce travail de la pensée indienne : l'existence de la douleur et la loi de la transmigration.

« Comment arriverai-je à ne pas revivre ? » — « Comment supprimer la douleur ? » — Ces deux questions qui, au fond, n'en forment qu'une seule, se posent pour tout Indien ; elles ont troublé la pensée de Çâkyamuni comme celle de tous les philosophes de la Péninsule, et il n'est pas étonnant qu'il y ait été fait des réponses diverses. Les Aryens ont un sentiment profond de la douleur qui règne dans le monde, non pas seulement de ces mille douleurs qui atteignent les individus par suite des circonstances spéciales de leurs situations respectives, mais de celle qui frappe uniformément la race humaine tout entière, et qui, au milieu de l'immense variété des destinées particulières, marque d'un caractère commun la destinée générale. « Les trois espèces de douleurs, le mal qui réside en elles et le moyen de les supprimer : » voilà la pensée qui apparaît au seuil du *Sankhya*, système du philosophe Kapila, et le Bouddhisme a seulement formé une classification nouvelle et spéciale, mais dont il serait aisé de trou-

ver le germe dans le législateur Manu et dans d'autres écrits brâhmaniques, quand il dépeint la maladie, la vieillesse et la mort, comme les trois maux essentiels qui assiègent la vie humaine, et en corrompent toutes les joies. Pour décrire cette douleur, il a recours aux images les plus saisissantes. Tantôt c'est *Antaka*, le *finisseur*, le dieu de la mort, qui, semblable à un chasseur, armé de la vieillesse et de flèches trempées dans la maladie, poursuit incessamment les créatures humaines répandues dans la forêt du destin¹. Tantôt c'est une troupe d'enfants insoucians, image de l'humanité, qui se livrent à des amusements frivoles dans l'intérieur d'une maison ruineuse, prête à s'écrouler, remplie d'ordures, d'animaux immondes, de bêtes féroces, et livrée, pour comble de maux, aux flammes d'un violent incendie¹.

Ainsi, une masse considérable de maux variés à l'infini, et trois grands fléaux, la maladie, la vieillesse et la mort : voilà la vie. En doit-on conclure que les Indiens l'ont en horreur? Il ne manque pas dans leurs livres de déclarations par lesquelles l'attachement à la vie est exprimé avec autant de force que chez aucun peuple du monde. Il est visible cependant, que, selon eux, tous comptes faits, ce qui l'emporte dans la vie, ce qui en constitue l'essence, c'est la misère. Mais ce mépris exalté, ce dégoût amer, semblent cacher un attachement secret et un orgueil démesuré. On ne maudit la vie que faute de comprendre un bien mélangé de maux, faute de savoir se résigner à une existence finie. C'est par le désespoir d'arriver à la pleine possession de l'objet désiré qu'on en vient à le repousser avec imprécation.

C'est sans doute une grande douleur d'être malade, de vieillir et de mourir, sans compter tant d'autres chagrins secondaires; mais il est une douleur plus grande encore, parce qu'elle contient en germe

¹ *Buddhacharita*. (Poème sur la vie du Buddha) manuscrit sanskrit de la Bibliothèque impériale. Chant XI. çl. 62.

Lotus de la Bonne Loi. Chapitre III.

toutes les autres, c'est de naître ; ou plutôt il y a un seul, unique malheur, c'est d'être engagé dans ce passage continu de la naissance à la mort et de la mort à la naissance. Ici nous trouvons la doctrine capitale des Hindous : la théorie du *fruit des œuvres* et des *existences successives*.

« Qui a péché cet homme, son père ou sa mère ? » disaient à leur Maître les disciples du Christ, en voyant un aveugle né¹. — « Quel crime ai-je commis dans une existence antérieure ? » se dit l'Hindu dans la détresse. Pour lui, le sentiment profond de la responsabilité personnelle et du juste châtement des fautes ne se combine pas avec le sentiment de cette solidarité qui unit les générations humaines, et dont une trop certaine expérience atteste l'indubitable réalité ; il ne voit dans les destinées individuelles que la conséquence des actes des individus se perpétuant, pour chacun d'eux, dans une série illimitée d'existences, se modifiant selon la valeur morale de ces actes, et susceptible de passer par tous les degrés de la misère aussi bien que par tous ceux de la félicité. En conséquence, chaque homme, selon cette théorie, a derrière lui, dans son passé, une multitude de vies déjà accomplies, et il est appelé à fournir indéfiniment une semblable carrière ; et, dans chaque existence, il porte la peine des fautes commises dans les existences antérieures, pouvant sans doute se relever et acquérir des destinées meilleures à cause de la compensation qui s'établit entre les bonnes œuvres et les œuvres mauvaises, mais aussi exposé à déchoir sans cesse et à naître dans une condition toujours pire. Le *fruit des œuvres* suit leur auteur, comme *l'ombre suit le corps*, et le mal s'expie non-seulement dans chaque existence, mais encore entre les diverses existences, dans ces *Narakas* ou enfers, que l'imagination indienne s'est plu à multi-

¹ Jean. IX. 2.

² C'est, entre autres exemples, le mot que prononce Çakuntalâ quand le roi Duchmanta refuse de ratifier l'union qu'il a contractée avec elle, et de reconnaître le fils né de cette union. (Voir le *Mahâbharâta*, traduction de M. H. Fauche, p. 323. Çloka 3059).

plier et à remplir des plus épouvantables supplices. On voit par là combien la métempsychose des Pythagoriciens, empruntée sans doute à l'Inde, est pâle et timide, comparée au *sansara*, à la transmigration aryenne. Pythagore avait quelque réminiscence d'avoir, dans une vie précédente, assisté au siège de Troie : les souvenirs de Çâkyamuni sont autrement nombreux et autrement précis, lorsque, *mettant sa mémoire devant son esprit*, selon l'expression des livres buddhiques, il se rappelle toutes ses existences antérieures, et même celles des autres êtres animés.

La mémoire appliquée aux existences déjà accomplies est une faculté supérieure qui n'est point le partage de la foule. Les *Purânas* se plaisent à nous retracer l'histoire de l'existence humaine ; ils nous montrent l'enfant à l'état de fœtus, dans le sein de sa mère, livré à de profondes réflexions, se rappelant le passé, entrevoyant l'avenir, et prenant de bonnes et sérieuses résolutions : « Je n'agirai plus de telle et telle manière, se dit-il, afin de ne pas me retrouver dans l'état où je suis ¹. » Mais, au moment de la naissance, une puissance magique irrésistible, la *Mâyâ de Vishnu* s'empare de lui, lui ravit la mémoire, « et alors, dit l'auteur indien, il obtient la condition « d'enfant, et successivement l'adolescence, la jeunesse et la vieillesse ; « puis de nouveau, il arrive à la mort et par là à la naissance..... « Ainsi, dans le cercle de la transmigration, les créatures, sembla- « bles à la roue d'un potier, errent liées de liens méprisables, et « liées plus d'une fois ². »

La transmigration est donc une roue qui tourne sans cesse entraînant tous les êtres. Cette roue, il s'agit de l'arrêter ; le problème de la vie ou, pour mieux dire, de l'existence est d'échapper à la loi de la transmigration, de trouver le moyen de ne plus revivre. Mais pour détruire cette roue sans cesse tournante, ou pour l'arrêter, il faudrait savoir, semble-t-il, comment elle s'est formée, et qui l'a mise

¹ *Markandeya Purâna*, Lect. XI, Çl. 14.

² *Markandeya Purâna*, Lect. XI, Çl. 20 et 21. Le même exposé se trouve dans le chapitre XXXI du *Bhagavata-Purâna*.

en mouvement. La douleur est un châtement ; la transmigration est une des formes, et, en quelque sorte, le véhicule de la douleur ; mais quelle est la cause de ce châtement, quel juge l'a infligé, et comment l'être actif s'est-il attiré une si douloureuse destinée ? Les Hindous, ces grands chercheurs de causes, n'ont pas su trouver celle-là : ils ont cru échapper en faisant dériver d'une existence antérieure les maux de chaque existence, et en reculant indéfiniment dans le passé cet enchaînement rétrospectif. Comme ils ne sont pas en peine pour composer des nombres prodigieux, le vaste espace dans lequel leur imagination aime à se mouvoir a pu leur faire illusion ; mais un tel mirage ne résout pas la question, et le problème de l'origine du mal, étudié et tourmenté par eux, n'en est pas éclairci.

Çâkyamuni aurait découvert dans l'ignorance, mais dans une ignorance d'une nature toute spéciale, cette mystérieuse cause première ; et selon lui le moyen de faire disparaître cette cause serait une certaine science, un état particulier de l'âme, une sorte d'illumination intellectuelle. Répudiant alors, — et les cérémonies, les sacrifices, les offrandes du Brâhmanisme, (auxquels ses disciples n'ont pas tardé à substituer des offrandes d'une autre nature, mais au fond analogues), — et les amplifications mythologiques, les ornements légendaires (que son école remplaça depuis par une légende bien moins naïve et spontanée, incomparablement plus compassée et extravagante), il aurait enseigné les moyens d'arriver très lentement, par degrés, à cet état de l'âme qui s'acquiert, dans la dernière existence, et au moyen duquel, cette existence achevée, l'être ainsi éclairé entre dans l'état définitif, dont on ne revient pas, et qui s'appelle le *Nirvâna*.

Ce mot emprunté du Brâhmanisme a pris chez les Buddhistes une importance extraordinaire : L'étymologie qu'on en donne, et d'après laquelle il exprimerait l'image d'une *lampe éteinte* ne nous apprend rien de précis sur l'état que ce mot doit désigner. Vous savez, messieurs, quel vif intérêt s'attache à cette obscure et difficile question du *Nirvâna*, les uns prenant ce mot dans un sens entièrement nihiliste, de sorte que l'entrée dans le Nirvâna serait l'anéantissement

absolu, les autres repoussant cette idée et admettant que le principe pensant subsiste au sein du Nirvâna et demeure dans un état plus ou moins voisin de l'individualité. Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible de savoir quelle était sur ce point la pensée personnelle de Çâkyamuni. Quand bien même, il se serait expliqué nettement sur cette question, ce qui n'est pas certain, le Bouddhisme a passé depuis lui par tant de phases, il s'est partagé entre tant d'écoles diverses avant d'arriver à une concentration générale de la doctrine formulée encore aujourd'hui par deux grandes écoles distinctes, l'enseignement du maître, donné verbalement, conservé verbalement pendant des siècles, orné et embelli chemin faisant de toutes sortes de légendes et de théories a été tellement travaillé, remanié et surchargé d'accessoires, la question même du Nirvâna a été, comme à dessein, et en grande partie, par la nature des choses, tellement agitée et examinée dans tous les sens qu'on ne peut que conjecturer la pensée de Çâkyamuni; et c'est déjà une tâche assez difficile que de savoir au juste ce qu'ont enseigné ses disciples. Quoi qu'il en soit, deux faits opposés paraissent incontestables. La doctrine du Nirvâna-néant est tellement contraire aux aspirations les plus certaines et les plus vraies de l'humanité, qu'il répugne d'admettre cette conséquence comme le dernier mot d'une religion qui a eu un si grand succès et qui compte un si grand nombre d'adhérents : et ce n'est pas seulement l'espérance la plus vive de l'individu qui est froissée par cette conception nihiliste du *Nirvâna*, c'est la raison elle-même; car si le Nirvâna est le but suprême auquel doit tendre l'être animé, si, selon les idées bouddhiques, le monde entier se résume dans les êtres animés, et si tous, amenés successivement à la vérité, doivent s'efforcer d'atteindre au Nirvâna et y arriver, le résultat final sera l'extinction universelle. Comment admettre que le néant absolu soit le terme auquel l'existence doit aboutir? D'un autre côté, la doctrine du Bouddhisme est tellement négative en général, la théorie du vide, de l'illusion qui, semblable à une *magie* décevante, nous fait croire à l'existence de ce qui n'existe point, l'affirmation qu'il n'y a pas de *moi*, les tendances nihilistes, en un mot, sont si prononcées et si évidentes, l'abus du

raisonnement y est poussé si loin, que ces théories semblent justifier les interprétations les plus défavorables du Nirvâna entendues dans un sens nihiliste. Il n'est pas douteux d'ailleurs que le Nirvâna a été entendu par les Bouddhistes dans des sens différents : il y a parmi eux des nihilistes, il y a des réalistes. L'étude de plus en plus complète des textes pourra seule nous apprendre quelle est, au milieu des interprétations contradictoires ou divergentes des diverses écoles, la conception du Nirvâna qui se dégage de cette mêlée de théories comme étant la pensée principale, fondamentale du Bouddhisme.

L'objection qui consiste à dire que des peuples entiers ne peuvent avoir admis le néant comme leur suprême espérance prouve trop et trop peu : car il faut faire une distinction. Il se pourrait que les docteurs fussent arrivés par les spéculations d'une métaphysique transcendante à la conviction que le Nirvâna est le néant, sans que le vulgaire eût admis cette circonstance, et même en eût été instruit. Pour les peuples, le Nirvâna, c'est la fin du travail laborieux, pénible, accablant de la transmigration; c'est un repos définitif, une inaction que rien ne pourra plus troubler destinée à remplacer une longue série de misères. Un bas-relief de Calcutta dont M. Théodore Pavie a rapporté un dessin et dont M. Foucaux a joint la gravure à sa traduction du Lalita-vistara représente quatre épisodes de la vie de Çâkyamuni, sa naissance, — sa méditation, — son enseignement, — son Nirvâna. Çâkyamuni entré dans le Nirvâna est représenté horizontalement dans l'attitude d'un homme qui paraît dormir. Ce dessin ne décide pas la question; s'il est difficile d'expliquer par la parole ce qu'est le Nirvâna, ce n'est pas la pierre qui nous l'apprendra. Il y a cependant là un indice qui n'est pas à dédaigner. Le Nirvâna est pour les peuples bouddhistes un repos, un sommeil, mais non le néant. Il ne peut l'être, en particulier, pour les Tibétains qui ont rendu le mot sanskrit, *Nirvâna* par un équivalent, une sorte de commentaire, qui signifie *délivrance de la peine*. Être délivré de la peine, ce n'est pas être anéanti; et en aucun pays du monde, on n'admettra que l'art de guérir consiste à tuer le malade. Pour les Bouddhistes, le Nirvâna, c'est la mort sans retour à la vie, la mort simple n'étant que le point de

départ d'une vie nouvelle. Leur Nirvâna répond à votre immortalité, et si, même parmi ceux d'entre nous qui ont les idées les plus arrêtées ou les croyances les plus fermes, l'état qui doit suivre la mort est enveloppé de nuages, combien les idées des bouddhistes sur le Nirvâna ne doivent-elles pas être plus flottantes. Une chose, du reste, est certaine : nous aspirons, pour l'autre vie, à une activité inconnue, mystérieuse, mais supérieure à tous égards, à celle dont la vie présente nous fournit l'expérience : les Bouddhistes attendent pour leur Nirvâna, un état supérieur selon eux à la situation présente, mais une activité moindre, une sorte d'engourdissement et de léthargie, qui ne peut pas être le néant, qui ne doit pas même être la destruction de la personnalité. Il n'est pas admissible que les populations bouddhiques voient dans le Nirvâna le néant ; mais la croyance de ces populations, si positive qu'on la suppose, ne nous fait pas connaître la doctrine des savants.

Il est en effet, Messieurs, un Bouddhisme pratique et vulgaire et un Bouddhisme théorique et savant. Qu'il y a loin de Çâkyamuni tournant la roue de la loi à Bénarès dans le parc des Gazelles, c'est-à-dire, annonçant sa doctrine, enseignant les découvertes qu'il a faites sur la douleur, ses causes, et les moyens de la faire disparaître, — à ces roues à prières, à ces cylindres grands et petits, qui, au Tibet, en Tartarie, en Mongolie, à la porte ou dans l'intérieur des monastères, mus par l'eau courante ou par une force quelconque, tournent incessamment, et font tourner avec eux la célèbre formule des six syllabes : *Om ! Mani padme, Hûm !* inscrite, et souvent plusieurs fois, sur chacun d'eux. Cette formule, qui signifie. *Oh ! le joyau dans le lotus. Amen !* est, sous une forme symbolique, une invocation à Avalokitêçvara, le saint protecteur du Tibet ; mais on l'a pliée à une foule d'interprétations et de significations mystiques. La répétition perpétuelle de cette formule, les mérites qu'on y attache, l'ignorance des Lamas arrivés à réciter constamment, sans les comprendre, les prières d'une religion qui a placé la science à la base de son enseignement, et a mis toujours sa gloire à se rendre intelligible à la foule, une quantité de misérables superstitions, enfin, — tout nous montre

dans le Lamaïsme populaire un Bouddhisme dégénéré. Il ne faut pas s'en étonner. En apportant à ces populations sa doctrine fondamentale de la misère et de la transmigration, qu'elles ont avidement saisies et qui est profondément enracinée dans leurs esprits, le Bouddhisme a bien pu diminuer ou refouler les superstitions régnantes ; il n'a pas eu la force de les détruire ou d'en empêcher le retour. Il s'en est même formé de nouvelles dont il a lui-même été la cause, ou du moins l'occasion ; mais comme il est la doctrine dominante, les superstitions de toute origine se sont incorporées à lui et abritées de son nom. Il appartient sans doute à la science de faire le triage entre les éléments primitifs, véritablement bouddhiques, et les éléments accessoires ; mais ce devoir démontre la nécessité d'embrasser à la fois la connaissance du Bouddhisme savant et celle du Bouddhisme populaire, d'unir l'étude du culte, des habitudes religieuses, des croyances actuelles, à celle des livres canoniques de la religion.

Le temps me manque, Messieurs, pour vous présenter le tableau des progrès que les études bouddhiques ont faits dans ces dernières années, pour vous entretenir des recherches de George Turnour sur les Bouddhismes du Sud, de celles de M. Hodgson sur le Bouddhisme du Nord, de la découverte, faite par ce savant explorateur, des livres originaux du Bouddhisme, de la lecture des inscriptions bouddhiques de l'Inde par J. Prinsep ; enfin des admirables travaux d'Eugène Burnouf restés si malheureusement incomplets, et des recherches d'Abel Remusat et de Schmidt, de MM. Stanislas Julien, Spence-Hardy, Beal, Gogerly, Grimblot et autre savants sur les littératures chinoise, mongole, pâlie, barmane, etc. Mais, il m'est impossible de ne pas insister sur la littérature tibétaine, qui occupe dans ce vaste ensemble une place si importante.

Pendant que M. Hodgson retrouvait au Népal les livres Sanskrits du Bouddhisme, la traduction tibétaine de ces mêmes livres était découverte dans les vallées de l'Himâlaya par Alexandre Csoma, cet *incroyable original* de Hongrie, comme l'appelle Jacquemont qui le vit au Tibet.

Alexandre Csoma, né à Kőrös en Transylvanie, est le véritable

fondateur des études tibétaines, et il n'est que juste de rendre ici à sa mémoire un hommage mérité. Le peu qu'on savait avant lui sur la langue du Tibet n'ôte rien à la nouveauté et à l'importance de ses travaux. Le Père Georgi avait bien dans la dernière moitié du dernier siècle recueilli sous le titre d'*Alphabetum tibetanum* des renseignements précieux sur le Tibet, transmis par des missionnaires : mais le fatras d'érudition dont son livre est rempli, les questions plus ou moins étrangères au sujet qui y sont sans cesse introduites, la manie d'évoquer sans cesse le fantôme du Manichéisme rendent laborieux et difficile l'usage de ce volumineux travail. Le dictionnaire publié plus tard à Sérampore par Schrœter fut sans doute un utile secours : toutefois c'est seulement à Csoma de Koros que nous devons la connaissance de la langue et de la littérature tibétaine. Cet intrépide et déterminé voyageur, ce savant héroïque, *original* si l'on veut, mais à la façon de Marco-Polo, de Christophe Colomb, d'Anquetil Duperron, était allé en Asie avec l'espoir d'y découvrir le berceau de sa nation, le peuple madgyar. Sur les conseils de Moorcroft, il se voua à l'étude du Tibétain. Il s'enferma donc pendant quatre ans dans le monastère de Kanum en Kanaver, sur les bords du Sattedje. Là, sous la direction d'un savant Lama, il apprit à fond la langue, lut tous les livres sacrés du Tibet : puis, après cette longue et patiente étude, laissant là sa peau de mouton et son bonnet d'agneau noir¹, renonçant au beau nom de *Scander-beg roumi* (Alexandre le Grand) qui n'était après tout que la traduction de son nom d'Alexandre, et qu'il avait sans doute adopté comme un sauf-conduit et un porte-respect, il descendit à Calcutta, où il publia le résultat de ses travaux, une grammaire et un dictionnaire de la langue, divers mémoires, et surtout une excellente analyse des deux grands recueils canonique et quasi-canonique, le Kandjur et le Tandjur. Csoma de Körös se disposait à retourner au Tibet pour compléter, étendre même

¹ Voy. Jacquemont. *Correspondance*, lettre XXXI.

les études qu'il avait si heureusement commencées lorsqu'il mourut en chemin à Darjiling, dans le Népal, jeune encore, mais ayant rendu aux sciences historique et philologique des services importants, d'autant plus désintéressés qu'ils sont payés d'une gloire moins bruyante.

Depuis Csoma, dont les travaux ont été si utiles à Eugène Bar-nouf, la littérature tibétaine n'a pas cessé d'être cultivée. Cependant les Anglais, promoteurs zélés et éclairés de toutes ces études, sont demeurés étrangers à celle du tibétain, bien que leur situation semblât leur donner des facilités toutes spéciales pour la pousser fort loin, et que leur langue et leurs recueils littéraires eussent servi à faire connaître les résultats des recherches de Csoma. Cette abstention assez étrange s'explique peut-être, en partie, par la défiance qu'ils inspirent au gouvernement chinois et qui est un obstacle à leurs entreprises sur le Tibet. Quoi qu'il en soit, il n'y a que deux villes où cette étude ait fleuri, Saint-Pétersbourg et Paris : Saint-Pétersbourg, où la situation particulière de l'empire russe et ses rapports avec l'Asie centrale obligent en quelque sorte les savants à connaître le Tibet et ce qui le concerne; Paris, où l'amour désintéressé de la science sait se produire indépendamment des circonstances qui peuvent paraître favorables ou contraires. De tous les travaux remarquables auxquels ce mouvement d'études a donné naissance, le plus important est, sans contredit, la publication que M. Foucaux a faite à Paris du texte et de la traduction du *Rgya ch'her-rol pa*, en sanskrit, *Lalita-vistara*. Cette biographie de Çâkyamuni, où l'histoire, la légende, et la doctrine sont entassées avec une certaine confusion, image fidèle du Bouddhisme, est un des livres qui ont le plus contribué à le faire connaître, et qui ont le plus vivement excité la curiosité publique. Diverses autres traductions et publications de textes, entre autres celle de l'ouvrage intitulé : *Le Sage et le Fou*, les travaux de Schmidt, de M. Schiefner et de M. Foucaux, sur la grammaire et la langue tibétaine, ont fait considérablement avancer cette étude dont l'utilité devient chaque jour plus évidente.

Ces études, toutes philologiques et littéraires, doivent se compléter à l'aide des relations des voyageurs et des documents certains trans-

mis par des témoins oculaires sur l'état du pays. Ici, Messieurs, je ne veux point remonter jusqu'aux voyageurs qui ont visité le Tibet dans des siècles déjà éloignés ; je veux seulement dire un mot de ceux qui ont pu y pénétrer dans des temps plus rapprochés de nous, dans la période contemporaine.

Si, jadis, il n'était pas donné à tout homme d'aller jusqu'à Corinthe, il l'est encore moins aujourd'hui d'entrer au Tibet et surtout d'y rester, ou d'en revenir. Quand, au milieu d'une foule de difficultés, on a réussi à pénétrer dans le pays, quand on a échappé à la férocité des sauvages, qui en gardent pour ainsi dire les abords, rançonnant, dévalisant, assassinant les étrangers, — aux avalanches et aux éboulements qui entraînent les voyageurs, — aux abîmes ouverts pour les recevoir, — au froid qui jonche de corps gelés les chemins suivis par les caravanes, — aux brigands qui infestent les routes, — il reste d'ordinaire à comparaître devant les autorités chinoises, pour recevoir l'ordre de reprendre le chemin par lequel on était venu ou de s'en aller par une autre route qui n'est guère plus rassurante, fût-on sous la protection ou sous la garde des soldats du *fil du Ciel*.

Tout étranger, et spécialement tout Européen, est, aux yeux du soupçonneux gouvernement de la Chine, un espion qui vient dresser la carte du pays pour revenir avec une belle armée en faire la conquête. Le voyageur anglais, Moocroft, aurait, dit-on, réussi à séjourner 12 ans à Lhasa, de 1826 à 1838 ;¹ venu de Kachemir avec un domestique indigène, parlant la langue du pays d'où il venait, il aurait été pris à Lhasa pour un Kachemirien et y aurait vécu au sein de la colonie kachemirienne : et c'est à cette erreur qu'il aurait dû de n'être pas inquiété. Il ignorait le tibétain, et ne prit point la peine de l'apprendre : mais cette lacune dans ses connaissances le servit au lieu de lui nuire ; elle empêchait sans doute de le faire reconnaître, et lui laissait d'autant plus de liberté pour parcourir le pays, faire des dessins et dresser des cartes. Malheureusement, en

¹ Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet*, vol. II, pages 546, et 553-556.

revenant de Lhassa, Moorcroft fut assassiné par des brigands ; ses bagages volés furent repris en partie par les autorités tibétaines, qui en voyant ses dessins et ses cartes, apprirent seulement alors sa véritable nationalité.

Mais, tandis que, d'après ces renseignements recueillis dans la ville même de Lhassa, Moorcroft aurait péri en 1838 ; Jacquemont en parlait en 1830 comme d'un homme déjà mort, et son décès avait été annoncé dès 1825. La relation de ses voyages s'arrête à cette même année 1825, qui est donnée dans la préface du livre comme la date de sa mort. Le séjour de Lhassa par lequel on prolonge sa vie de douze années, doit-il être relégué dans le domaine des fables, ou cette assertion a-t-elle quelque fondement, repose-t-elle sur un fait réel qui serait relatif, soit à Moorcroft lui-même, soit à quelque autre voyageur inconnu ? Nous ne saurions le dire : mais ce qui est certain, c'est que si Moorcroft ou tout autre a fait un long séjour dans la capitale du Tibet, les fruits de ce voyage sont entièrement perdus pour la science européenne.

Après Moorcroft, deux illustres voyageurs ont visité le Tibet. Csoma de Koros et Victor Jacquemont : mais ni l'un ni l'autre n'ont pénétré bien avant. Le voyage de Csoma a eu des résultats exclusivement littéraires : et, quant à Jacquemont, s'il ne s'est pas épris de la littérature des pays qu'il visitait, ses travaux de naturaliste et ses préventions ne l'ont pas empêché de nous donner en la forme vive et enjouée que l'on connaît des détails instructifs sur la portion du Tibet qu'il lui a été donné de parcourir.

En 1846, deux missionnaires catholiques, MM. Hue et Gabet, traversèrent le Tibet. Partis de Péking et venus par le Nord à travers la Tartarie (tandis que les précédents voyageurs étaient venus du S.-O. par le Pendjab), ils purent rester à Lhassa un mois environ : au bout de ce temps, expulsés par le gouverneur chinois, ils furent reconduits par la route orientale jusqu'à la frontière chinoise, et de là, à Canton. Le trajet fait dans deux portions distinctes du pays et le séjour dans la capitale, quelque court qu'il ait été, ont permis à ces deux missionnaires de rassembler, dans la relation de leur

voyage, des données pleines d'intérêt sur cette contrée, sur les Tibétains nomades et les Tibétains sédentaires ; sur la vie monastique et la vie civile de ces peuples, sur leur genre de vie, leur industrie, leurs croyances, leurs habitudes religieuses. Peut être se sont-ils fait illusion sur la tendance que la population aurait à recevoir le christianisme. Les Buddhistes opposent en général à la prédication chrétienne une grande force d'inertie ; ils sont plutôt disposés à voir dans la religion nouvelle qu'on leur apporte, une doctrine peu différente de la leur, qu'il est aisé d'y faire rentrer dans les points par lesquels elle s'en écarte, et pouvant d'ailleurs parfaitement bien subsister à côté d'elle, en raison de cette tolérance parfaite qui, chez ces peuples, s'allie à la conviction que la loi du Buddha est la vérité absolue.

Depuis une douzaine d'années, diverses tentatives ont été faites pour pénétrer dans le Tibet par le Sud et par l'Est. L'abbé Krick, parti du pays d'Assam, arriva au Tibet malgré les dangers que présentaient, et les sauvages dont il dut traverser le pays, et les montagnes qu'il lui fallut franchir. A peine arrivé, il reçut l'ordre de retourner à Assam. Il ne se découragea pourtant pas, et renouvela plusieurs fois ce voyage ; mais sa persévérance lui coûta la vie : il fut mis en pièces avec un autre missionnaire qui l'accompagnait, par les sauvages Michemis. D'autres tentatives faites du côté de l'Est par des missionnaires, venus de Canton, et qui essayèrent de pénétrer par la frontière chinoise, ont fini par réussir après bien des difficultés et des épreuves. Ces missionnaires paraissent établis maintenant d'une manière définitive dans cette région jusqu'à présent la moins visitée de toutes. L'un des renseignements les plus curieux qu'ils ont transmis sur les mœurs de la population est relatif à la polyandrie, qui règne à l'Est comme à l'Ouest, et qui paraît être d'un usage universel chez les populations du Tibet.

Enfin, de savants voyageurs, les frères Schlagintweit, ont exécuté récemment une mission scientifique dans le Tibet ; et l'un d'eux y a péri assassiné. Indépendamment de l'ouvrage dans lequel ils ont consigné les résultats de cette mission, leur frère, M. Emile Schlagin-

lweit, a mis en œuvre les documents rassemblés par eux, et en a composé un livre dans lequel il présente le tableau du Bouddhisme tibétain de nos jours. On peut juger par la comparaison de cette religion pratique avec celle que les livres canoniques nous font connaître, de l'altération que le Bouddhisme a subie.

Ainsi, en dépit des obstacles, en dépit de la malveillance qui fait expulser du pays tout homme *à long nez*, comme un ennemi et un conquérant futur, le Tibet se laisse peu à peu découvrir et connaître. Il ne restera pas fermé plus que les autres contrées à la curiosité européenne ; mais plus nous tendons à faire pénétrer notre influence dans ces régions, plus nous devons chercher à les connaître, à étudier leur histoire, leur religion, leur langue : et les dispositions du public semblent répondre à cette nécessité. Le temps du dédain est passé. *Dieu nous garde du Tibétain !* s'écriait Jacquemont ¹, en apprenant la publication des travaux de Csoma. Si, au lieu de mourir dans l'Inde à la fleur de l'âge, le spirituel et savant voyageur du Muséum d'histoire naturelle, avait pu revenir en France, et poursuivre la belle carrière que ses connaissances et ses travaux ouvraient devant lui ; si tout en se donnant à la science spéciale qui était son partage, il avait été témoin des beaux travaux d'Eugène Burnouf, et des progrès de toutes ces études qu'il a tournées en ridicule, pendant son séjour dans l'Inde ; s'il avait vu s'éclaircir peu à peu des questions dont sa correspondance nous prouve qu'il n'entendait pas le premier mot², il eût apparemment cessé de croire que le sanskrit ne mènerait jamais qu'au sanskrit, et l'âge mûr et la réflexion eussent réformé les jugements de la jeunesse et de la promptitude. Aujourd'hui les résultats acquis ont attiré l'attention des indifférents : l'ouvrage publié il y a deux ans par M. Barthélemy St-Hilaire, les vives discussions soulevées par cet ouvrage au sujet du Nirvâna, les articles sur le Bouddhisme qui ont paru

¹ *Correspondance*, lettre XIII.

² *Correspondance*, lettre XCV, édit. Garnier, vol. II, page 345, et ailleurs.

dans quelques uns de nos recueils littéraires les plus appréciés, et naguères dans l'une de nos principales feuilles publiques, ¹ tout atteste une disposition des esprits à mieux connaître cette humanité lointaine dont la force des choses tend sans cesse à nous rapprocher. Si tout est digne de notre attention, si rien de ce qui est humain ne doit nous être étranger, la langue tibétaine est une de celles que nous devons le moins dédaigner tant à cause de son importance comme langue sacrée qu'à raison du remarquable phénomène de linguistique qu'elle présente.

Jusqu'à ce jour, nous ne connaissons du Tibétain que la langue littéraire. Il nous est à peu près impossible, vu le peu de renseignements que nous avons, de connaître exactement la langue parlée et de mesurer la distance de celle-ci à la première. Il n'est pas douteux que cette différence est notable; car la plupart des Lamas ne comprennent pas les prières qu'ils récitent. Ce qui rend sans doute cette langue difficile pour eux, c'est sa structure même, ce sont les termes religieux dont elle est remplie, les idées mystiques qui y sont exprimées, et dont l'intelligence ne peut s'acquérir que par un travail sérieux. La langue littéraire du Tibet a en effet ce caractère remarquable d'être une langue toute religieuse, et qui s'est formée par la traduction. Lorsque le Bouddhisme fut apporté au Tibet, l'idiome rude, grossier, informe qu'on y parlait fut obligé d'avoir un alphabet, une orthographe, de rendre une foule d'idées nouvelles, de traduire les expressions d'une autre langue infiniment riche en formes grammaticales, en mots, en locutions, polie et travaillée avec un art extrême, habituée à rendre les abstractions les plus profondes et les plus difficiles. La langue tibétaine répondit à ce besoin; elle trouva en elle-même une souplesse dont il ne semble pas qu'elle eût été capable; mais pour atteindre ce résultat, elle dut être l'objet d'un travail immense. Elle éprouva quelque chose d'analogue à ce

¹ Article de M. Théod. Pavie, dans la *Revue des deux Mondes*, 15, janv. 1858; de M. Taine, dans le *Journal des Débats* des 5, 4, 5, 6 mars 1864.

qui serait arrivé au XVI^e siècle à la langue française, si le poète Ronsard avait réussi dans son projet de l'helléniser, de lui faire reproduire par une sorte de violence les mots et les formes les plus spéciales de la langue grecque. La tentative de Ronsard n'était qu'une fantaisie puérile, elle ne répondait à aucun besoin sérieux, elle exagérait et dénaturait l'influence heureuse exercée par les langues classiques sur notre langue qui ne demandait, pour se fixer, que l'effort d'une pensée sérieuse et bien dirigée. Ronsard déformait sa langue; les *Lotsavos* (interprètes) tibétains qui assistaient les *Pandits* (savants Indiens), ont perfectionné la leur. L'œuvre qu'ils ont accomplie était exigée pour les circonstances. Une civilisation, une religion, une littérature s'offraient à un peuple entièrement neuf : la transformation du langage devait correspondre au changement qui s'accomplissait dans les esprits. La langue prit donc un caractère tout nouveau. Avec les éléments que leur fournissait l'idiome populaire, les religieux bouddhistes composèrent une langue littéraire calquée autant que possible sur le sanskrit. Nul doute que de ce travail il ne soit sorti un langage quelque peu factice ; la scrupuleuse exactitude des traductions en même temps qu'elle atteste une fidélité étonnante, presque servile, chez les traducteurs, donne lieu de croire que, si la langue tibétaine a été d'une remarquable souplesse, elle a néanmoins perdu, dans ce grand effort, quelque chose de son caractère originel et primitif. Mais il ne sera possible de retrouver cette forme native de la langue que lorsqu'on aura recueilli des monuments littéraires antérieurs au Bouddhisme et à l'écriture, tels que des ballades populaires, conservées et transmises par la mémoire. Si jamais cette découverte se fait, comme on est en droit de l'espérer, l'étude de la langue et de la littérature tibétaine sera enrichie d'un élément aussi précieux que nouveau.

En attendant cette extension de nos études, nous avons dans la langue littéraire connue une assez belle et assez vaste matière. C'est sans doute un idiome important que l'une des langues sacrées de la religion qui compte le plus d'adhérents. Par les circonstances de son développement, le Tibétain se trouve dans une union étroite avec le

sanskrit. Ce n'est que les deux langues aient un rapport quelconque d'origine et de ressemblance ; il y a un abîme entre le monosyllabisme simple et sans flexions de la langue tibétaine et les formes si variées et si riches de la langue sanskrite ; les deux idiomes peuvent donc s'étudier indépendamment l'un de l'autre, et l'un sans l'autre ; cependant, de même que la connaissance du tibétain est indispensable pour la pleine intelligence du sanskrit des livres buddhiques, le sanskrit est nécessaire aussi à quiconque veut étudier les livres sacrés du Tibet, et approfondir le mécanisme, saisir toutes les finesses, étudier les ressources d'une langue qui s'est enrichie, développée, perfectionnée sous l'influence toute-puissante du sanskrit. La connaissance de la langue sacrée des Brâhmanes sera encore utile même pour la lecture des ouvrages Tibétains indigènes non traduits du sanskrit, tels que les livres d'histoire, parce que les auteurs de ces livres n'ont pas pu employer d'autre langue que la langue littéraire formée au contact du sanskrit, et que d'ailleurs tous ces livres portent nécessairement l'empreinte plus ou moins profondément marquée du génie buddhique.

Quand bien même on n'aurait d'autre intention que d'apprendre la langue parlée du Tibet, il serait toujours nécessaire d'étudier la langue littéraire, parce que cette étude est la base de toute connaissance solide : mais cette étude elle-même, si elle n'est pas complétée par celle du sanskrit, doit être au moins éclairée et facilitée par la connaissance du Bouddhisme. Aussi, messieurs, me suis-je proposé d'unir à l'étude grammaticale du Tibétain et à celle du texte qui devra nous occuper quelques développements sur le Bouddhisme et plus spécialement sur le Bouddhisme du Nord. Cette étude est nécessaire pour entrer dans le génie de la langue et en saisir l'esprit : car il ne suffit pas de connaître les mots et les lois particulières suivant lesquelles la raison et l'usage exigent qu'ils se combinent, il faut saisir la pensée qui a présidé à cet arrangement général. Or, pour le tibétain, cette pensée est manifeste ; elle apparaît dans cette religion venue de l'Inde, dont l'introduction au Tibet a profondément modifié

la nation et lui a créé une destinée entièrement nouvelle, bien supérieure à celle qu'elle aurait pu se faire par elle-même.

Messieurs, les pays de l'Asie les plus fermés jusqu'ici s'ouvrent à nous : nous y pénétrons et nous y prenons pied. L'intérêt qu'il y a à le connaître devient chaque jour plus évident ; il ne s'agit plus seulement d'un intérêt légitime à satisfaire ; il s'agit d'une nécessité à laquelle il faut pourvoir. Des langues sans littérature, sans écriture même, sont tirées chaque jour de l'obscurité et révélées au monde pour prendre leur place dans le grand ensemble des manifestations de la pensée et fournir leur contingent dans l'acquisition d'une connaissance plus parfaite du genre humain et de son histoire. Les études qui nous occupent n'ont ni cette infériorité, ni cette nouveauté relative ; et cependant, même après un quart de siècle, et plus, de travaux et de recherches, elles ont encore l'attrait des choses nouvelles ; mais ce qui fait leur supériorité, c'est qu'elles se rattachent à un fait qui est l'un des plus grands événements de l'histoire, et qui subsiste encore aujourd'hui dans son entier. Si ces études ne peuvent être le partage que d'un nombre restreint de personnes, elles n'en ont pas moins droit à l'attention du public. La France est d'ailleurs intéressée à leur prospérité : l'étude du **Bouddhisme** ne peut être négligée dans la patrie d'Eugène Burnouf, quoique son immense supériorité ne laisse à personne l'espoir de l'égaliser ; l'étude du tibétain en particulier, bien qu'elle n'ait encore compté qu'un seul représentant parmi nous, est un des titres de la science française. En prenant ici, grâce à l'amitié de M. Foucaux¹, la place qui lui revient de droit, et que nul ne peut remplir mieux que lui, je m'efforcerai de soutenir l'honneur de l'enseignement qu'il a fondé. Puissé je en m'attachant à faire connaître la langue sacrée de

¹ Il n'eût tenu qu'à M. Foucaux de continuer le cours de tibétain, s'il l'avait voulu, et nul n'eût pu lui être préféré ; c'est là ce qui justifie la manière dont je m'exprime : car d'ailleurs, le cours se fait avec l'autorisation de M. le Ministre de l'Instruction publique, dont l'empressement à favoriser toutes les branches de l'enseignement et toutes les études est trop connu pour que j'aie à en faire l'éloge.

de l'Asie centrale et des Buddhistes du Nord, répondre, pour ma part, à la curiosité qui fait tourner les regards du côté de Lhassa, et satisfaire l'intérêt légitime qui se manifeste de plus en plus pour cette branche importante des études orientales!

LÉON FEER

UNE SENTENCE

DU

BUDDHA SUR LA GUERRE

UN AVADANA SANSKRIT, DEUX SUTRAS PALIS,
ET UN VERS DU DHAMMAPADA

PAR

LÉON FEER

Chargé de cours au Collège de France.

Jayo vairam prasavati | dukham çete parājita : ||
Upaçanta : sukham çete | hitva jayaparājayam. ||

La littérature bouddhique, étudiée dans son ensemble et dans les divers recueils entre lesquels elle se partage, nous présente de nombreux exemples d'un même sujet, point de doctrine ou fait historique, traité de plusieurs manières différentes. La comparaison de ces versions multiples est très-intéressante; elle peut jeter du jour sur la formation de la littérature bouddhique, et sinon sur ses premières origines, au moins sur les phases de son développement. Cette étude comparative est donc, à notre avis, une des voies les plus fécondes qui s'ouvrent à l'érudition, une de celles où il est le plus nécessaire d'entrer, et que l'on peut suivre avec le plus de fruit. Nous espérons le faire comprendre par l'essai que nous allons soumettre au lecteur, et dans lequel nous étudierons successivement trois narrations bien distinctes d'un même fait donné comme historique, à savoir une guerre qui aurait eu lieu entre le roi de Koçala Prasenajit, et le roi de Magadha Ajâtaçatru, guerre dont le Buddha aurait pour ainsi dire été témoin et dont nous trouvons le récit : — 1° dans

un livre sanskrit du Népal, dont la version tibétaine fait partie du Kandjour, l'*Avadāna-çātaka* « recueil des cent légendes » ; — 2° dans un des grands recueils pâlis du Tripitaka, le *Sanyuttanikāya*, 3° section du Suttapitaka ; — 3° dans le commentaire pâli du *Dhammapada*, 2° ouvrage de la 5° section du Suttapitaka, le *Khuddaka-Nikāya*. — On voit que nous avons deux versions pâlies, deux versions du sud, à opposer ou comparer à une version du nord, à une version sanskrite-tibétaine. Rien n'empêche de supposer que d'autres versions puissent être ajoutées à cette liste ; l'avenir seul montrera ce que cette supposition peut avoir de fondé. Mais les trois versions que nous avons sous la main sont déjà une base d'étude suffisante, et nous allons les examiner, sans nous préoccuper des compléments éventuels que des découvertes ultérieures pourraient requérir.

I. — LE RÉCIT NÉPALAIS-TIBÉTAİN DE L'AVADANA-ÇATAKA.

L'*Avadāna-çātaka* est un recueil sanskrit de cent récits appartenant à la classe des *Avadāna* et groupés par dizaines ou décades, d'après un système de classification que nous n'avons pas à expliquer ici. Ce recueil, qui fait partie de la collection népalaise, existe en entier, et fidèlement reproduit (sauf une ou deux exceptions) dans la section *Mdo* du Kandjour tibétain, où il forme la première partie du volume XXIX. Je borne à ces quelques mots les indications générales que je devais donner sur l'ouvrage, et je passe immédiatement à la portion de ce livre qui doit nous occuper ; c'est le dernier récit de la première dizaine, c'est-à-dire, le dixième de l'ouvrage entier. Il est intitulé *Rājā*, « le Roi », et reproduit par une traduction littérale dans le Kandjour. Je commence par en donner la traduction en français.

Le Roi.

Le bienheureux Buddha... (1) résidait à Çrāvastī, à Jétavana, dans le jardin d'Anāthapindada.

(1) J'abrège ici une formule initiale placée en tête de tous les *Avadānas*, et qui résume les hommages offerts au Buddha.

Or, en ce temps-là, le roi de Koçala Prasenajit et le roi de Magadha, Ajâtaçatru, furent en hostilité l'un contre l'autre.

Le roi Ajâtaçatru, ayant donc rassemblé une armée formée de quatre corps, un corps d'éléphants, un corps de cavaliers, un corps de chars, un corps de fantassins, marcha contre le roi Prasenajit, de Koçala, pour le combattre.

Le roi de Koçala, Prasenajit, apprit que le roi Ajâtaçatru, ayant rassemblé une armée formée de quatre corps, un corps d'éléphants, un corps de cavaliers, un corps de chars, un corps de fantassins marchait contre lui pour le combattre; ayant donc rassemblé de son côté une armée formée de quatre corps, un corps d'éléphants, un corps de cavaliers, un corps de chars, un corps de fantassins, il s'avança à son tour contre le roi Ajâtaçatru pour le combattre.

Puis le roi Ajâtaçatru enleva au roi Prasenajit de Koçala son corps d'éléphants tout entier, il lui enleva son corps de cavaliers, son corps de chars, son corps de fantassins, et le roi Prasenajit de Koçala, vaincu, épouvanté, brisé, défait, réduit à tourner le dos, rentra dans Çrâvastî avec un seul char.

Il en fut ainsi jusqu'à trois fois.

Alors, le roi de Koçala Prasenajit entra dans son boudoir (chambre du chagrin) et appuyant sa joue sur sa main, il resta plongé dans ses réflexions.

Il y avait alors dans Çrâvastî un Çresthi (noble) riche, possédant de grandes richesses, opulent, ayant des possessions vastes et étendues, distingué par des richesses dignes de Vaiçravana, rivalisant d'opulence avec Vaiçravana : il avait entendu dire que le roi Prasenajit de Koçala, vaincu, brisé, défait, réduit à tourner le dos, était entré dans Çrâvastî. A cette nouvelle, il se rendit au lieu où était le roi Prasenajit de Koçala ; quand il y fut arrivé, il souhaita victoire et longue vie au roi Prasenajit de Koçala et lui dit : « Pourquoi, ô roi, concevoir un si grand chagrin ? Je donnerai assez d'or pour que le roi puisse encore mener ses affaires au gré de ses désirs » ; et il fit pour le roi un monceau d'or tel qu'un homme assis ne pouvait apercevoir un homme debout, ni un homme debout apercevoir un homme assis.

Alors le roi Prasenajit de Koçala envoya des espions dans toutes les parties de ses Etats, après leur avoir dit : « Ecoutez les discours que l'on tiendra. » Or, ils recueillirent cette conversation de deux lutteurs (ou vieillards ?) de Jétavana, qui disaient entre eux : « Il y

a un ordre de bataille appelé *Kesari*, d'après lequel les guerriers les plus faibles sont placés au front de bataille, les moyens au milieu, les héros et les forts en arrière », puis la rapportèrent au roi.

A l'ouïe de ce discours, le roi Prasenajit de Koçala, ayant rassemblé une armée composée de quatre corps, — un corps d'éléphants, un corps de cavaliers, un corps de chars, un corps de fantassins, — s'avança contre le roi Ajâtaçatru pour le combattre.

Alors le roi de Koçala, Prasenajit, enleva le corps d'armée d'Ajâtaçatru, fils de Vaïdehî, tout entier, il lui enleva son corps de cavaliers, son corps de chars, son corps de fantassins ; le roi Ajâtaçatru, fils de Vaïdehî, vaincu, épouvanté, défait, réduit à tourner le dos, tomba vivant entre les mains (du vainqueur, qui), l'ayant fait monter sur un seul char, se rendit au lieu où était Bhagavat : quand il y fut arrivé, il adora avec sa tête les pieds de Bhagavat, puis s'assit à quelque distance.

Assis à quelque distance, le roi de Koçala, Prasenajit, adressa ces paroles à Bhagavat : « Voici, vénérable, le roi Ajâtaçatru qui me hait depuis longtemps sans que je le haïsse ; il m'a attaqué quoique je ne l'aie pas provoqué. Je ne désire pas le priver de la vie ; et, comme il est fils de mon ami, je le laisserai aller en liberté. » — « Laisse-le aller en liberté », fut-il répondu : et Bhagavat prononça alors cette stance :

La victoire produit l'inimitié ; le vaincu est abîmé dans la douleur ; Celui qui est paisible vit dans le bien-être, ayant renoncé à la victoire comme à la défaite (1).

Le roi de Koçala Prasenajit se dit alors en lui-même : « C'est grâce à ce Çresthi que j'ai recouvré mon royaume ; il faut que je lui fasse un présent à son choix. » Le roi de Koçala Prasenajit invita donc le Çresthi à faire un choix. Le Çresthi répondit : « Voici mon désir :

(1) Ce vers est le 201^e du Dhammapada, et se retrouve dans tous nos textes, dont il est pour ainsi dire le lien commun. Il n'est peut-être pas inutile, vu son importance, d'en donner l'original. Le manuscrit de l'Avadâna-çataka a une lacune : il porte :

Jayo vairam prasavati dukham çêté parâjita:

[Upaçanta :] sukham çêté hitvâ jayaparâjayam.

Le mot *upaçanta* est omis, mais la traduction tibétaine aurait fourni le moyen de le restituer puisqu'elle renferme *ñe. var. ji es,*

c'est que, pendant sept jours, la dignité royale soit à ma disposition, dans tout son éclat, et que j'en puisse user à mon gré. »

Alors le roi fit faire cette proclamation à son de cloche dans tout le pays qui lui était soumis : « J'ai remis la royauté au Çresthi pour une semaine. »

Aussitôt, le Çresthi reçut et nourrit pendant sept jours l'Assemblée des Bhixus avec le Buddha à sa tête, et des messagers furent envoyés au roi Prasenajit et à sa cour, de même qu'à tous ceux qui habitaient le pays de Kâçi et de Koçala pour leur dire : « Vous tous, choisissez ce que vous voulez, et goûtez le bien-être ; pour peu que vous veniez (ici), prenez votre refuge dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée, mangez à mes frais, mais rendez hommage au Tathâgata.

C'est ainsi que pendant sept jours, par les soins de ce Çresthi, Bhagavat avec la troupe de ses Bhixus fut environné de grands honneurs, et que beaucoup de centaines de mille de créatures furent attachées à la vertu.

Quand les sept jours furent écoulés, le (Çresthi) tomba aux pieds de Bhagavat, puis, agrandissant son intelligence, il fit ce vœu : « Puissé-je, par cette racine de vertu, par cette production d'intelligence, par cet abandon complet que commande la loi du sacrifice, devenir un Buddha dans ce monde aveugle, sans guide, sans époux, (pour y être) le passeur à l'autre rive de ceux qui n'ont pas traversé, le libérateur de ceux qui ne sont pas délivrés, le consolateur de ceux qui ne sont pas consolés, l'auteur du Nirvâna complet pour ceux qui n'ont pas atteint le Nirvâna complet. »

Alors Bhagavat, ayant connu, relativement à ce Çresthi, la succession des causes et la succession des actes, fit un sourire.

Or, c'est la règle, quand les Buddha font un sourire.... (ici vient la description vingt fois répétée des effets du sourire d'un Buddha ; on la trouvera traduite par Burnouf (*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 201), je la passe et j'arrive immédiatement au

qui en est la traduction ordinaire. Du reste cette restitution est fournie par le vers du Dhammapada :

Jayan veram pasavati, dukkham seti parâjito

Upasanto sukham seti hitvâ jayaparâjayam.

Victor inimicitias procreat, male agit victus ;

Sedatus bene agit victoria et clade relictis. (Fausböll, p. 36.)

dialogue engagé à ce sujet entre le Buddha et Ananda qui veut savoir la cause de ce sourire aux effets merveilleux).

— Bhagavat dit : Précisément, Ananda précisément : ce n'est pas sans cause que les Tathâgatas, Arhats, parfaits Buddhas, font le sourire. Vois-tu, toi, Ananda, comment grâce à ce Çresthi, le Tathâgata avec la troupe de ses Bhixus a été honoré de cette façon, et une grande multitude ancrée dans la vertu. — Oui, vénérable. — Ce Çresthi, Ananda, par cette racine de vertu, cette production d'intelligence, cet abandon complet conforme à la loi du sacrifice, après trois Asankhyas de Kalpas obtiendra la Bodhi, proclamera la grande compassion, pratiquera les six Parâmitâs, et sera un parfait Buddha sous le nom de Abhayaprada (« qui donne la sécurité »). Par les dix forces, par les quatre intrépidités, par les trois applications indépendantes de la mémoire, par la grande compassion, s'est réalisée pour lui cette loi du sacrifice qui n'est autre chose qu'une bonne disposition de l'esprit en ma faveur. »

(Avadâna-Çataka, I, 40. Bkah-hgyur, Mdo, vol xxix.)

Il est facile de distinguer dans ce récit deux portions nettement tranchées; — l'une que j'appellerai historique, comprend la première moitié, le récit de la guerre des deux rois et de son dénouement, jusqu'aux paroles, ou Gâthâs, prononcées par le Buddha; — la deuxième moitié au contraire est purement légendaire. — L'histoire de ce personnage qui, en récompense d'un grand service rendu au roi, obtient pour sept jours l'exercice de la royauté, profite de cette faveur pour vénérer le Buddha et lui faire rendre hommage par le Roi et par tout le peuple, et est enfin récompensé de ce dévouement par la promesse d'être un jour lui-même un Buddha; — cette histoire est un des thèmes par lesquels la légende bouddhique s'efforce d'inculquer aux peuples et aux rois le respect du Buddha et de sa corporation religieuse. Une bonne partie des Avadânas est conçue sur ce plan : un personnage d'un rang quelconque reçoit la promesse d'être un des Buddhas de l'avenir en récompense de quelque acte de foi envers le Buddha du temps actuel. Cet acte de foi est souvent fort insignifiant en lui-même; dans notre texte, il est d'une grande importance; il se rattache à un événement considérable, une guerre sérieuse, et consiste dans

l'exercice d'une royauté éphémère, consacrée tout entière à la glorification de Çakyamuni. Toutefois, n'insistons pas davantage sur cette partie du récit, qui n'a en réalité rien de spécial, puisqu'elle reproduit un thème convenu, plusieurs fois répété; mais examinons soigneusement le point par lequel elle se différencie des autres récits établis sur ce thème : — le service que le personnage dont il s'agit avait rendu au roi.

C'est par ce point que les deux moitiés du récit, la partie appelée plus haut *historique*, et la partie qualifiée de *légalendaire*, se touchent et se pénètrent. Un riche habitant de Çrāvastī avait fait gagner la victoire au roi de Koçāla dans la guerre que ce prince soutenait contre un redoutable adversaire; il avait mis de grandes ressources à la disposition du roi vaincu dans les premières rencontres, en lui donnant un monceau d'or si grand qu'un homme assis au milieu de cet or ne pouvait apercevoir un homme debout, ni un homme debout un homme assis. Je ne sais pas si l'on ne trouverait pas ailleurs quelque autre exemple, non-seulement de la libéralité d'un sujet venant à l'aide de son roi malheureux et ruiné, mais même du trait particulier par lequel on veut faire comprendre l'étendue de cette libéralité : toutefois ma mémoire ne m'en rappelle précisément aucun qui puisse servir de base de comparaison. Mais allons plus loin et voyons les effets d'un si généreux sacrifice. Grâce à l'armée qu'il avait pu recomposer avec cette grande quantité d'or, le roi d'abord vaincu triompha complètement; cependant notre texte nous apprend que la victoire ne fut pas due seulement à la formation de cette nouvelle armée, qui aurait pu être détruite aussi bien que les précédentes, qu'elle fut due aussi à l'adoption d'une tactique nouvelle, dont le roi eut connaissance par les rapports des émissaires qu'il avait envoyés de tous côtés pour savoir ce qui se disait dans le public. Cette partie de notre texte est fort intéressante, mais hérissée de difficultés, que nous allons examiner une à une.

1° Et d'abord c'est à Jetavana que les émissaires recueillirent la description de l'ordre de bataille à l'aide duquel le roi

triompha. Qu'est-ce que ce Jetavana ? Est-ce le jardin célèbre de Çrāvastī, ce « bois du vainqueur », ou « du prince royal », comme le nom l'indique, donné pour résidence au Buddha et à ses moines ? Ou y avait-il quelque autre Jetavana auquel notre texte ferait allusion ? Nous n'avons aucun renseignement qui nous autorise à admettre la deuxième hypothèse ; et force nous est de croire que le Jetavana dont il s'agit est bien celui du Buddha. Mais nous ne pouvons dissimuler notre étonnement à la pensée qu'on serait allé dans ce jardin pour y apprendre précisément l'art de la guerre. Car à Jetavana, on prêchait la paix, le respect de la vie humaine et animale, la pitié pour tous les êtres ; il ne devait se prononcer dans ce lieu que des paroles pacifiques ; et c'est là qu'un roi aurait appris de quelle manière il faut s'y prendre pour vaincre son ennemi et ôter la vie à un grand nombre d'hommes ! Au premier abord, le fait paraît invraisemblable ; cependant nous verrons tout à l'heure que, dans cette calme retraite de Jetavana, les bruits du dehors venaient encore occuper les pensées des solitaires et des contemplatifs ; les événements du jour pouvaient y être le sujet des conversations, et de conversations très-diverses ; et par conséquent, de l'asile de la paix a pu sortir un terrible instrument de guerre : le sort amène souvent de ces contradictions ironiques ; mais reconnaissons en concluant qu'un lieu tel que Jetavana est une bien étrange école militaire.

2° Quels sont les personnages dont les émissaires du roi avaient recueilli les paroles ? Le texte sanskrit leur donne la qualification de *Māllā*. *Māllā* signifie « fort, robuste, excellent », mais spécialement « lutteur » ; c'est aussi le nom d'un peuple, celui-là même sur le territoire duquel Çākyaṃuni entra dans le Nirvāna (†). S'agit-il de deux personnages de ce peuple ? Cela est possible, mais peu vraisemblable. S'agit-il de deux lutteurs ? Ce serait bien là le sens le plus ordinaire du mot ; mais il paraît à peine approprié à la circonstance ; la lutte n'est pas la guerre, un lutteur n'est pas un soldat ; et on ne voit pas que des

(†) *Kuṣīṇḍagara*, où s'accomplit Nirvāna, était la capitale des *Māllās*.

luteurs aient spécialement qualité pour recommander la meilleure tactique militaire. On pourrait prendre le mot *mâlla* dans son acception la plus étendue de « bon, excellent, fort », et l'entendre, soit au sens purement moral en traduisant par « deux hommes supérieurs, de grand mérite » (ce qui serait bien vague), soit au sens que le mot, « bon, excellent » a primitivement dans toutes les langues, et qui exprime la valeur guerrière ; on pourrait alors traduire : « deux braves, deux champions. » Je ne m'appesantis pas ici sur la singularité de trouver deux hommes de guerre dans le jardin du Buddha : les observations que je pourrais présenter à cet égard rentreraient dans celles qui viennent d'être faites à propos de Jetavana. Après tout, le Buddha s'adressant à tous les hommes, il devait se trouver parmi ses disciples et parmi ses auditeurs des personnes de toute condition. L'acception à laquelle nous venons de nous arrêter pourrait donc être accueillie ; la seule objection qu'on y puisse faire est que ni cette nuance, ni aucune de celles que nous avons signalées, n'est confirmée par la traduction tibétaine, qui rend le mot *Mâlla* par *rgan-po* « vieillard ». Le mot sanskrit aurait-il cette extension ? Ou l'interprète tibétain, qui pourtant n'était jamais que l'auxiliaire d'un pandit indien, aurait-il pris sur lui de donner cette valeur au mot sanskrit, à cause de l'assimilation que l'on peut faire entre les notions de « vieillesse » et de « excellence » ? Du reste, une autre supposition s'offre à l'esprit, c'est celle d'une faute, de la substitution de *mâlla* à *mahallaka* qui, spécialement dans les livres bouddhiques, a le sens de « vieux ». Devons-nous donc admettre que le mot du texte *mahallaka* traduit par *rgan-po* « vieux » en tibétain, serait devenu *mâlla* sous la main d'un maladroit copiste ? Le manuscrit de l'Avadâna-çataka, le seul que nous ayons, est à la vérité rempli de fautes ; mais, d'un autre côté, le terme *mahallaka* est si fréquent, et doit être si bien connu des copistes, qu'on a peine à croire qu'il puisse être travesti par eux en *mâlla*. Quoi qu'il en soit, le terme de la traduction tibétaine ne peut passer pour l'équivalent exact et ordinaire de celui du texte sanskrit. C'est tout ce que nous pouvons affirmer avec le plus de certitude.

3° Quel était le sujet de la conversation de ces deux vieux ou de ces deux lutteurs, ou de ces deux champions, en un mot, de ces deux *mâllās*? Un ordre de bataille qui consiste à mettre les guerriers les plus faibles au premier rang, les guerriers de seconde qualité au deuxième, les plus solides au troisième. — Cet ordre de bataille est-il indien? Il est permis d'en douter. Je ne sais si la tactique militaire des Aryas a été étudiée, ni si l'on a recueilli dans le Mahābharata les renseignements que cette vaste épopée doit renfermer au sujet de leur ordre de bataille; je confesse sur ce point mon insuffisance. Cependant, si je consulte Manu, la plus grande autorité juridique et classique de l'Inde, parmi les huit çlokas du VII^e livre (187-194) relatifs à l'ordre des armées en marche ou en bataille, je n'en vois qu'un qui paraisse se rapporter à notre sujet; c'est le 193^e qui dit :

« Le roi doit placer dans les premiers rangs des hommes nés dans les provinces de Kuruxetra, de Matsya, de Pancāla, de Sūrasena, et des hommes agiles nés dans d'autres contrées (1). »

On voit par le çloka 19^e du livre II que les pays cités dans le 193^e du livre VII forment la terre privilégiée de Brahmarsī. En somme, Manu paraît recommander de mettre au premier rang l'élite des guerriers : c'est précisément le contraire de l'ordre de bataille décrit dans notre texte. Nous pouvons donc, jusqu'à plus ample informé, mettre au moins en doute que cet ordre de bataille soit propre aux Aryas, et chercher hors de l'Inde ce qui peut y correspondre.

Comment parler de la tactique dans l'antiquité sans songer à celle dont Nestor fait usage dans l'Iliade (IV, 297-300) et qui consiste à mettre en avant les cavaliers et les chars, en arrière la force de l'infanterie, au centre les guerriers les plus faibles ?

Ἰππῆας μὲν πρῶτα σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχεσφι.

(1) Traduction de Loiseleur-Deslongchamps.

Πεζοὺς δ' ἐξόπισθε στήσεν πολέας τε καὶ ἑσθλοὺς
Ἐρκος ἔμεν πολέμοιο· κακοὺς δ' ἔς μέσσον ἔλασεν
Ἄφρα καὶ οὐκ ἐθέλων τις ἀναγκαίη πολεμίζη.

Par la disposition de la dernière ligne destinée à être, selon l'expression du poète, « le rempart de la guerre » (ἔρκος ἔμεν πολέμοιο) l'ordre homérique se rapproche de celui que nous étudions; par le reste, il en diffère; en sorte que nous ne pouvons les identifier. Voyons donc à quel ordre de bataille connu nous pourrions comparer celui de notre texte.

Ne serait-ce pas à l'ordre de bataille des Romains? Du moins il me semble que la disposition décrite dans la conversation de Jetavana se rapproche de celle de la légion prise dans son ensemble, et rangée dans l'ordre de bataille que décrit Tite-Live au 8^e chapitre de son VIII^e livre. Au premier rang, nous dit l'historien de Rome, étaient les gens armés de piques (*prima acies hastati erant*); c'était un corps de *jeunes soldats* (*Hæc prima frons in acie florem juvenum pubescentium ad militiam habebat*); la seconde ligne était formée par les *Principes* (*quibus principibus est nomen*); un corps de soldats *plus âgés* et aussi *plus formés* (*robustior ætas*); le troisième l'était par les *Triaires*, que Tite-Live appelle: *veteranum militem spectatæ virtutis*. A la vérité, il semble distinguer parmi les Triaires trois divisions échelonnées dans l'ordre inverse de celui que nous venons de décrire: mais nous n'avons pas à nous occuper de ce détail secondaire; les traits généraux seuls doivent fixer notre attention; or il nous semble que la légion romaine considérée de ce point de vue, présente le spectacle décrit dans notre texte, de trois lignes formées de soldats inégaux, depuis les plus jeunes et les moins exercés placés en avant jusqu'aux plus anciens et aux plus braves placés en arrière.

Comment peut-on s'expliquer dans un livre sanskrit et bouddhique une allusion à l'ordre de bataille des Romains? Très-facilement. On sait que Kaniska, l'un des plus grands et des plus puissants rois de l'Inde, quoique n'étant pas de race ni de nationalité Aryenne, et qui avait le centre de son empire

sur l'Indus, étendant sa domination à gauche de ce fleuve sur le Jambudvîpa, à droite sur la Bactriane, fut un des protecteurs et des propagateurs du Bouddhisme ; on lui attribue même la tenue d'un concile, le dernier de tous, celui dans lequel on aurait définitivement arrêté le texte de la collection bouddhique, en sorte que, si l'on en croit cette tradition, le texte de l'Avâdana-çataka devrait dater de son règne. Or ce roi vivait un peu avant le commencement de notre ère ; il était contemporain de César ; il faillit être engagé dans les luttes qui suivirent la mort du dictateur et préparèrent l'établissement du principat d'Auguste ; il traita même avec Antoine, et l'on a découvert sur les bords de l'Indus des monnaies qui se trouvaient réunies, et frappées les unes au nom de Kaniska, les autres au nom de César, les autres au nom d'Antoine. Qu'y aurait-il donc d'étonnant à ce que dans un livre bouddhique, dont certaines parties au moins peuvent dater de la compilation faite par les ordres de ce roi, on trouve une allusion à l'ordre de bataille des Romains ; et quel a dû être le résultat le plus certain des négociations engagées par un prince puissant de l'Inde avec les successeurs immédiats de César, sinon un emprunt fait à la tactique militaire des conquérants du monde (1) ?

Ce qui semble, au premier abord, rendre cette allusion en-

(1) Cet argument repose sur l'identification du nom de *Kaniska* fourni par les textes indiens avec celui de *Kanerkes* lu sur les médailles auxquelles nous faisons allusion. *Kanerkes* est-il bien le même que *Kaniska* ? On l'admet assez généralement. Mais peut-être cette identification laisse-t-elle un doute dans quelques esprits ; je n'entreprendrai point de la démontrer. Je dirai seulement que la sifflante *ś* est une cérébrale, que la lettre *r* est aussi une cérébrale : ce qui établit entre ces deux lettres une parenté, justifiée par la permutation générale de l'*s* et de l'*r* (en latin *labos* et *labor*, *asa* pour *ara*) et par la permutation plus spéciale au cas qui nous occupe de la sifflante cérébrale *ś* avec *r* attestée par le rapport existant entre la racine sanskrite *us* « brûler » et le latin *ur-ere*, *us-tus*. Il paraît donc assez facile de passer du *ś* sanskrit à l'*r* latin ou grec.

core plus certaine, c'est le nom donné à l'ordre de bataille dont nous parlons ; il est appelé *Kesari*. Le texte porte en effet :

Asti kesari nāma sangrāma :

Est Cæsari nomine acies.

Peut-on croire que les Hindous contemporains de la bataille d'Actium, cherchant à imiter dans leurs armées l'ordonnance romaine, lui eussent donné un autre nom que celui de « césarien » ? Ce serait là un argument concluant, si le mot *kesari* ne pouvait s'expliquer par le sanskrit. Mais il n'en est rien ; le mot *kesari* appartient à la langue des Aryas ; voyons seulement de quelle manière il doit s'interpréter.

Il y a en sanskrit, disons-nous, un mot *kesari* ; il y en a même deux selon qu'on emploie la sifflante palatale ou la dentale ; mais du reste les deux orthographes se confondent. *Keçari* par ç palatal vient de *keçara* « chevelure » (terme qui est lettre pour lettre, le mot latin *cæsaries*) et signifie littéralement « un animal chevelu » ; c'est un des noms du lion. Ce nom du « lion » appliqué à un ordre de bataille ne serait pas déplacé et serait d'ailleurs très-conforme aux habitudes indiennes : Manu donne plusieurs noms d'animaux à certaines dispositions d'une armée en marche (1) ; mais il ne cite ni la disposition, ni la dénomination qui nous occupent en ce moment. *Kesari* écrit par un s dental signifie « fibre, filament » et cette signification est considérée comme dérivant de *keçara* « chevelure » ce qui explique pourquoi l'orthographe de ces deux mots est flottante, pourquoi on écrit indifféremment l'un pour l'autre, pourquoi, enfin, les deux significations principales qui les distinguent s'attachent également bien à chacun d'eux. Aussi tiendrions-nous peu de compte de cette circonstance, que *kesari* est écrit dans notre manuscrit par un s dental, et préférierions-nous sans hésiter le sens de « lion » à celui de

(1) VII, 187.

« fibre », si la traduction tibétaine ne venait contrarier cette préférence.

En effet, ce sens de « fibre, filament » que nous serions forcé d'accepter, si aucun autre ne s'offrait, mais qui nous semble devoir être repoussé quand il s'en trouve un plus satisfaisant, est précisément celui que la traduction tibétaine a admis ; car elle rend *késari* par *padma-i ze-va* « fibre de lotus ». L'interprétation ne peut donner lieu à aucun doute. Seulement, et cela nous dispense de rechercher comment une semblable dénomination pourrait s'appliquer à un ordre de bataille, la traduction tibétaine précisant cette dénomination dans un sens dont le texte ne donne aucune idée, fait de ce mot un nom de pays. La phrase tibétaine est en effet :

Padma-i ze-va jes bya-vai yul-gyi dgra-thabs yod.

Loti fibrum sic dictæ regionis hostilis ratio est.

« Il y a un procédé de guerre du pays appelé Fibre de lotus. »

Comment expliquer une pareille traduction ? Le sanskrit *sangrâma* n'a pas, que je sache, d'autre sens que celui de « bataille », on le fait venir de *san* « avec » et *krim* « marcher » (congrederi). Cependant le mot *grâma* signifiant « village », *sangrâma* semble pouvoir signifier « une réunion de villages, une contrée » ; ce qui justifierait la traduction tibétaine *yul* « pays ». Mais cette acception du mot *sangrâma* n'existe pas ; et d'ailleurs dans la suite du texte, le même terme revient un peu plus bas, et le tibétain le rend très-bien par « combat », ce qui semble exclure la possibilité d'une méprise ou d'une signification attribuée arbitrairement au mot *sangrâma*. Cependant le terme tibétain qui signifie « bataille » est *gyul*, lequel ne diffère de *yul* (pays) que par la préfixe *g*. Est-ce à la confusion des deux mots *yul* et *gyul* que serait due la traduction que nous avons tant de peine à expliquer ? Je ne le pense pas. Malgré les difficultés qui nous arrêtent, la phrase est au total fort claire ; et s'il y a dans la traduction tibétaine une expression qui ne peut cadrer avec le texte sanskrit, il faut voir dans ce défaut d'harmonie autre chose que de petites méprises. Peut-être même cette circonstance vient-elle à l'appui de l'opi-

nion qui nous a fait voir dans le mot *kesari* le nom de César. En effet, des trois interprétations que l'on peut donner de ce terme, celle de « Césarien », celle de « lion », celle de « fibre de lotus », la traduction tibétaine choisit la moins satisfaisante assurément, et encore ne l'adopte-t-elle qu'en modifiant le texte d'une façon arbitraire (au moins à ce qu'il semble), en mettant ce qui n'y est pas, en faisant du nom d'une disposition stratégique le nom d'un pays; par là, la traduction écarte l'acception de « lion », qui serait très-admissible, et que nous ne pourrions avoir aucune raison de repousser, si un indice quelconque nous mettait sur la voie de la considérer comme véritable. Mais puisque cette acception si naturelle est virtuellement repoussée par la traduction tibétaine, il en résulte que nous ne pouvons l'adopter, sans pour cela être obligé d'accueillir l'interprétation tibétaine, qui devient alors, par le fait, une sorte de confirmation très-indirecte de la signification de « Césarien » ou de « Romain ». En effet, il ne serait nullement étonnant, si telle était la vraie valeur du mot *kesari*, que cette valeur ne fût pas reproduite dans la traduction tibétaine; car, si l'ordre de bataille décrit dans notre texte est bien l'ordre de bataille des Romains, et si le nom de cet ordre de bataille est emprunté à celui de César, la phrase qui y fait allusion, relative à des circonstances temporaires, et parfaitement intelligible pour les contemporains, pouvait fort bien ne plus l'être pour leurs descendants, c'est-à-dire quelques siècles plus tard, lors de la version des livres bouddhiques en tibétain. Alors les interprètes, pour lesquels la traduction des expressions les plus difficiles du Bouddhisme n'était peut-être qu'un jeu, ont bien pu se trouver embarrassés par des termes rappelant un état de choses passager, et depuis longtemps disparu; on s'expliquerait assez facilement par là qu'ils eussent pris un nom d'homme pour un nom de pays; et que la qualification de *césarien* ne désignât plus sous leur plume « que le pays des fibres de lotus (1). » Quoi qu'il en soit nous res-

(1) En effet *Késari* étant l'équivalent de « romain » ne rappelle au

tons avec ces trois interprétations, celle de « césarien » justifiée par des analogies et des rapports historiques, plus vraisemblables que certains; celle de « lion » parfaitement conforme à la langue et au génie indien, mais non suffisamment appuyée par les sources de renseignements dont nous pouvons disposer; enfin celle de « fibre de lotus » soutenue par une autorité grave, mais très-peu satisfaisante en elle-même, et présentée sous une forme qui est de nature à inspirer les doutes les plus légitimes si l'on n'y voit la confirmation indirecte de la première interprétation. On n'ose guère se prononcer dans une si grande incertitude; j'avoue cependant que la première interprétation est encore celle à laquelle je m'arrêterais, si j'avais à faire un choix et que je serais disposé à voir dans Kesari, la trace du nom de César et le sens de « césarien » ou « romain ».

Si le sens du mot Kèsari était fixé comme nous venons de l'indiquer, la date de notre texte (je parle du récit qui nous occupe, et non pas de la collection de l'*Avadâna-catâka* tout entière), serait fixée par cela même; car il ne serait guère possible de la rapporter à un autre temps qu'à celui du règne de Kaniska et du troisième concile, selon les Bouddhistes du nord. Je ne puis prendre sur moi d'affirmer cette date, qui n'est pas suffisamment démontrée; mais il est une chose que je puis avancer avec pleine assurance, et cette assertion viendrait à l'appui de la date indiquée; c'est qu'une partie de notre récit, celle que j'ai appelée historique, est antérieure et à Kaniska et à César et aux négociations entre des chefs romains et des princes indiens; car elle a son pendant dans la littérature pâlie. Le texte pâli correspondant fait partie du *Sanyutta-nikâya*,

fond que le nom d'un peuple ou d'un pays, quoiqu'il soit dérivé d'un nom d'homme; or ce nom de Kèsari ayant en sanskrit une signification, celle de « fibre de lotus » a dû être pour ceux qui ne se rappelaient plus les faits et qui voyaient dans ce nom le simple souvenir d'une importation étrangère, la désignation d'un pays abondant en Kèsari, c'est-à-dire en fibres de lotus.

dans lequel on trouve les textes les plus anciens du Bouddhisme; on est convenu d'admettre que le Tripitaka se présente à nous sous la forme de la compilation qui en fut faite par l'ordre d'Açoka au concile de Pâtaliputra, le troisième concile selon les Bouddhistes du Sud, en l'an 245 avant notre ère. Or le récit sanskrit du Népal et le récit pâli de Ceylan, quoique très-semblables, ne concordent pas en tous points; ils ne sont pas la traduction l'un de l'autre; ils dérivent donc d'une source commune, d'un texte original antérieur à la rédaction définitive adoptée pour chacun, antérieur donc même à l'an 245, si c'est bien en 245 que le texte pâli reçut à Pâtaliputra sa forme définitive. S'il en est ainsi, on comprend aisément que, deux ou trois siècles plus tard, les docteurs contemporains de Kaniska, réunis en concile par ses ordres, aient ajouté à ces récits les agréments qui leur ont paru appropriés soit au sujet, soit aux circonstances, et en particulier des allusions politiques et militaires devenues par la suite autant d'énigmes pour leurs successeurs.

II. — LE RÉCIT PALI DU SANYUTTA-NIKAYA.

Maintenant, nous avons à faire connaître la version pâlie qui se trouve dans le 2^e chapitre de la section du *Sanyutta-nikâya*, intitulée *Kosala-sanyuttam* (1), parce que le roi de Kosala est le héros de tous les Sutras réunis dans cette portion du livre. Toutefois avant de donner la traduction du texte pâli que nous voulons comparer avec le texte sanskrit du Népal, il nous paraît utile de résumer les faits historiques tels que nous les donne l'Avadâna-catâka.

Prasenajit, roi de Koçala, et Ajâtaçatru, roi de Magadha, sont en guerre. Par quel motif, et pour quel objet? On ne nous le fait pas connaître. C'est Ajâtaçatru qui commence les hostilités,

(1) Les différents *Sanyutta* qui, au nombre de 50 à 60, composent le recueil tout entier, sont distribués dans cinq grandes sections dont la première est intitulée *Sâgatha*; c'est dans celle-là que se trouve le *Kosala-Sanyutta*.

Prasenajit essuie trois défaites successives. — Mais bientôt la guerre recommence et prend un autre aspect, grâce à des circonstances que nous avons déjà étudiées et qui appartiennent à un autre ordre de traditions. Cette fois, Ajâtaçatru est vaincu dès la première bataille; il est fait prisonnier : le vainqueur, ému de compassion pour le fils de son camarade (car Bimbisâra, père d'Ajâtaçatru, qui le tua pour régner à sa place, était né le même jour que Prasenajit et que Çâkyamuni) va lui-même consulter le Buddha dans sa résidence de Jetavana pour savoir s'il ne ferait pas bien de rendre au vaincu la liberté avec sa couronne et son armée. Le Buddha, dont les réponses sont des oracles, approuve ce dessein, et prononce une sentence morale sur les inconvénients de la victoire, sur les maux de la défaite, et sur les avantages d'une conduite pacifique (sentence devenue, comme nous l'avons dit, le vers 201 du Dhammapada).

On va voir que, malgré une très-grande ressemblance dans l'ensemble et des expressions parfois identiques dans le détail, les faits sont présentés d'une manière quelque peu différente dans le récit du *Sanyutta-nikâya*, dont voici la traduction.

DEUX DISCOURS A L'OCCASION D'UN COMBAT.

A

Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jetavana, etc.

Or le roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, ayant formé une armée composée de quatre corps, s'avança contre le roi Prasenajit, de Koçala, à l'endroit où était Kâçi.

Le bruit en vint aux oreilles de Prasenajit, roi de Koçala : « Le roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, ayant formé une armée composée de quatre corps s'est avancé contre moi du côté de Kâçi ; » se dit-il.

Alors, le roi Prasenajit de Koçala, ayant formé une armée composée de quatre corps, marcha à son tour contre le roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, jusqu'à Kâçi.

Puis, le roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, et le roi de Koçala, Prasenajit, en vinrent aux mains; et, dans cette bataille, le

roi de Magadha, Ajâtaçatru, vainquit complètement le roi Prâsenajit, de Koçala. Défait, le roi de Koçala Prâsenajit, s'enfuit du champ de bataille jusqu'à sa capitale Çrâvastî.

Cependant un grand nombre de Bhixus, s'étant levés de bon matin, ayant pris leur manteau et leur vase à aumônes, entrèrent dans Çrâvastî pour mendier. Après être allés dans Çrâvastî pour mendier ils se partagèrent les aumônes. Revenus de (leur tournée pour) les aumônes, ils se rendirent au lieu où était Bhagavat ; quand ils y furent arrivés, ils saluèrent Bhagavat et s'assirent à distance respectueuse. Ils adressèrent ainsi la parole à Bhagavat :

« Ici, ô vénérable, le roi de Magadha Ajâtaçatru, fils de Vedehî, ayant rassemblé une armée composée de quatre corps d'armée s'est avancé contre Prâsenajit, roi de Koçala, jusqu'à Kâçi, etc. . . , (comme ci-dessus) . . . et dans ce combat, ô vénérable, le roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, a vaincu complètement le roi de Koçala Prâsenajit. Défait, le roi de Koçala, Prâsenajit, s'est retiré du champ de bataille dans sa capitale, Çrâvastî. »

— « Bhixus, le roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, est un ami du mal, un compagnon du mal, un adhérent du mal ; Bhixus, le roi de Koçala, Prâsenajit, est un ami du bien, un compagnon du bien, un adhérent du bien ; et, aujourd'hui même, Bhixus, le roi de Koçala, Prâsenajit, est cette nuit même abîmé dans la douleur, après avoir subi une défaite.

Un vainqueur fait naître l'inimitié, le vaincu est abîmé dans la douleur ;

L'homme paisible repose tranquillement ayant renoncé à la victoire comme à la défaite. »

B

Puis le roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, ayant réuni une armée composée de quatre corps, s'avança contre le roi de Koçala, Prâsenajit, jusqu'à Kâçi.

La nouvelle en vint aux oreilles de Prâsenajit, roi de Koçala. « Le roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, ayant formé une armée composée de quatre corps s'est avancé contre moi jusqu'à Kâçi ; » se dit-il.

Ayant alors formé une armée composée de quatre corps, le roi de Koçala, Prâsenajit, s'avança contre le roi de Magadha, Ajâtaçatru, jusqu'à Kâçi.

Puis, le roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, et le roi Prasenajit de Koçala, en vinrent aux mains.

Or, dans le combat, le roi de Koçala, Prasenajit, vainquit complètement le roi de Magadha, Ajâtaçatru, et le prit vivant.

Puis, le roi de Koçala, Prasenajit, eut cette pensée : « Pourquoi ce roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, agit-il mal envers moi, qui n'agis point mal envers lui? et cependant c'est mon neveu! Ne ferais-je pas bien de rendre au roi de Magadha Ajâtaçatru, fils de Vedehî, tout son corps d'éléphants, tout son corps de cavalerie, tout son corps de chars, tout son corps d'infanterie, et de le laisser aller en vie?

Et le roi Prasenajit, de Koçala, ayant rendu au roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, tout son corps d'éléphants, tout son corps de cavalerie, tout son corps de chars, tout son corps d'infanterie, le laissa aller vivant.

Puis beaucoup de Bhixus, s'étant levés de bon matin, ayant pris leur manteau et leur vase à aumônes, entrèrent dans Çravastî pour mendier. Après être allés dans Çravastî pour mendier, ils firent le partage; et revenus de (la tournée pour) les aumônes, ils se rendirent au lieu où était Bhagavat. Y étant arrivés, ils saluèrent Bhagavat, puis s'assirent à une certaine distance : quand ils furent assis, les Bhixus adressèrent ce discours à Bhagavat :

« Ici, ô vénérable, le roi de Magadha, Ajâtaçatru, fils de Vedehî, ayant rassemblé une armée composée de quatre corps a marché contre le roi Prasenajit, de Koçala, jusqu'à Kâçî.
. (comme ci dessus).

Puis, ô vénérable, le roi de Koçala, Prasenajit, ayant rendu au roi de Magadha, tout son corps d'éléphants, de chars, de cavalerie, d'infanterie, le laissa aller vivant. » Tel fut leur discours.

Alors Bhagavat ayant connu cette affaire (ces circonstances) prononça à cette heure même ces gâthâs.

— L'homme tourmente (son semblable) aussi longtemps qu'il est poussé à le faire.

Et quand d'autres le tourmentent, tourmenté qu'il est, il tourmente à son tour.

L'ignorant pense à l'étourdie, tant que le mal ne mûrit pas pour lui. Et lorsque le mal mûrit, alors l'ignorant subit la douleur (4).

(4) Ce vers est le 69^e du Dhammapada : une seule variante se trouve

Tout meurtrier finit par être victime d'un meurtrier, tout victorieux d'un vainqueur.

Tout diseur d'injures d'un diseur d'injures, tout homme colère d'un homme colère.

C'est ainsi que par la révolution des actes, celui qui a été tourmenté tourmente à son tour.

(Sanyutta-nikâya I, Sâgatha. Kosala-Sanyutta II, 4, 5.)

Tel est le récit pâli qui présente, on le voit, d'assez notables différences avec le récit sanskrit.

La première à noter c'est qu'il sépare très-nettement et range sous deux récits distincts la période de revers et la période de succès du roi Prasenajit; il se divise en deux sùtras bien déterminés quoique réunis sous un même titre : *Sangâme dve vuttâni* « deux discours à l'occasion d'une bataille. » Cette distinction n'aurait pas une très-grande importance, puisque le deuxième sùtra ne fait guère que répéter textuellement le premier, s'il n'y avait, comme le titre cité tout à l'heure l'indique, deux discours prononcés l'un à la suite de la défaite, l'autre à la suite de la victoire de Prasenajit; tandis que le texte sanskrit ne donne qu'un seul discours, le plus court, et le premier des deux. Il est vrai que le deuxième discours pâli, quoique ne reproduisant aucun des termes du premier, n'est au fond que ce même discours présenté un peu différemment, développé, délayé; il n'en est, à vrai dire, qu'une amplification et une sorte de commentaire.

Ici, l'on peut se demander lequel des deux textes reproduit le mieux la forme originale. Est-ce le pâli qui a développé? Est-ce le sanskrit qui a abrégé? La présence de l'épisode du

au premier mot : *madhuvà* « comme du miel » au lieu de *thânanhi* qui est dans notre texte et que je rends par « à l'étourdie ». Le premier demi-hémistiche dans le Dhammapada doit se rendre ainsi : « L'ignorant regarde son action comme du miel. » Quasi mel (malefactum) æstimat stultus (Fausbøll). Peut-être notre leçon devrait-elle se traduire ainsi : « l'insensé considère son action comme une base solide, quelque chose de stable (*thânam* = sanskrit *sthânam*). »

Cresthi qui, dans le texte sanskrit, tient la place des redites du deuxième sūtra pâli pourrait faire croire à une abréviation de la part des compilateurs de l'Avadāna-çātaka; elle ne suffit cependant pas pour la démontrer. Bornons-nous en ce moment à poser la question sur laquelle nous aurons à revenir.

La deuxième différence existant entre nos deux récits, qui mérite d'être notée, repose sur le rôle attribué au Buddha. Dans l'Avadāna-çātaka, Prasenajit vainqueur vient consulter le maître qui donne un conseil sur la conduite à tenir dans une circonstance déterminée, en même temps qu'une instruction générale, et par là, intervient directement, joue son rôle dans l'affaire. Le Sanyutta-nikāya nous présente un spectacle tout différent; le Buddha n'y a aucune part à ce qui s'accomplit presque sous ses yeux; on ne le consulte pas, il n'a pas de conseil à donner; c'est un simple témoin et un juge désintéressé; il est informé par d'autres de ce qui se passe, et, suivant sa coutume, il donne à ses disciples une instruction provoquée par les événements du jour. Le rôle de ces disciples est assez curieux : ce sont eux qui mettent le Buddha au courant des faits; en allant le matin mendier par la ville pour faire leur provision de nourriture, ils récoltent des nouvelles en même temps que des aumônes, et rapportent le tout au Buddha; nous voyons par là que s'il leur est défendu d'ouvrir la bouche, en mendiant, il ne leur est pas ordonné de fermer les oreilles.

La version sanskrite et la version pâlie sont tellement vraisemblables et admissibles qu'on ne sait à laquelle donner la préférence. A la vérité, le récit pâli paraît plus conforme au caractère du Buddha, et le récit népalais semble pouvoir être taxé d'une sorte de falsification ayant pour but de grandir le Buddha par ce spectacle d'un roi venant chercher ses conseils; mais les récits pâlis eux-mêmes sont remplis d'épisodes de ce genre; et ce n'est véritablement pas dans cette partie du récit sanskrit qu'on peut chercher une altération volontaire du texte primitif.

Je n'insiste pas sur la similitude des deux récits, sur les expressions identiques, les mouvements de phrase tout à fait

pareils qui se présentent dans l'un et dans l'autre, non plus que sur les menus détails par lesquels ils peuvent se différencier. Il est cependant deux de ces détails sur lesquels je crois devoir insister. Dans l'Avadāna-çataka, Prasenajit fait grâce à Ajātaçatru parce qu'il est le fils de son camarade (Yayasya=æqualis); nous avons déjà expliqué le motif de cette qualification : dans le Sanyutta-nikāya, Prasenajit se dirige par cette considération que Ajātaçatru est son neveu; cette circonstance est également relatée dans les livres bouddhiques; mais je crois qu'elle est propre aux bouddhistes du sud, ou du moins qu'ils y insistent plus particulièrement. Du reste c'est un point très-secondaire. L'autre me semble avoir plus d'importance. Le Sanyutta-Nikāya nous dit constamment que les armées belligérantes se dirigeaient sur Kāçī, et que c'est à Kāçī que se livrèrent les diverses batailles. Le récit sanskrit ne donne à entendre rien de pareil; partout où le pâli donne *Yena Kāçī* « ubi Kāçī » « là où est Kāçī »; il met *Yuddhāya* « ad pugnam », « pour le combat ». Cependant, le nom de Kāçī figure dans le récit népalais, mais beaucoup plus loin, dans la partie légendaire : lorsque le Çresthī, devenu roi pour une semaine, attire auprès du Buddha une foule d'adorateurs, le texte dit qu'il appela tous les habitants de Koçala et de Kāçī. Les deux textes s'accordent donc à nous montrer dans Kāçī l'enjeu de la guerre et le prix de la victoire. Quelle est cette ville de Kāçī que les deux rois se disputaient et dont Prasenajit demeura maître? Il est probable que c'est la célèbre ville de Bénarès qui était, à ce qu'il semble, limitrophe du Magadha et du Koçala, et que les deux rois devaient se disputer.

Examinons maintenant nos textes d'un point de vue plus général, en étudiant la grande et importante question de leur origine et de leur parenté mutuelle.

Et d'abord, il doit être évident pour tous que le récit de l'Avadāna-çataka (1) et celui du Sanyutta-nikāya, dérivent d'une

(1) Je le suppose réduit à la partie que j'ai appelée *historique*, et j'en détache complètement l'épisode du Çresthī.

source commune, et sont deux rédactions différentes d'un même texte originel. La différence de rédaction tient à celle des écoles. On sait que le petit véhicule se partage en dix-huit écoles, ce qui suppose dix-huit versions différentes pour chaque texte; — que, de plus, ces dix-huit écoles se groupent en quatre classes ou écoles supérieures principales, ce qui, en admettant un accord sur les points essentiels entre les écoles de chaque groupe, réduirait à quatre le nombre des versions qu'on pourrait s'attendre à voir reproduire les textes primitifs. Enfin, d'après un mode de répartition plus acceptable, toutes les dix-huit écoles secondaires appartiendraient à l'une de ces deux grandes sections : les *Sthâviras* et les *Mahâsanghikas*, dont la séparation doit être l'origine même des schismes bouddhiques. Il en résulte que toute tradition remontant aux origines, tout texte sur lequel les écoles secondaires seront parvenues à s'entendre doit avoir au moins deux formes, l'une propre à l'école des *Sthâviras*, l'autre à celle des *Mahâsanghikas*. Les deux textes qui font l'objet de ce travail ne sont pas le seul exemple de cette dualité ; nous en avons déjà rencontré plusieurs et nous espérons bien en rencontrer encore. Nous pouvons donc admettre que nos deux récits nous offrent deux versions distinctes d'un texte primitif, modifié selon les principes des deux grandes écoles, peut-être même selon les vues particulières de quelques écoles secondaires ; l'un représente la version des *Sthâviras* ; c'est peut-être le récit népalais ; l'autre, celui des *Mahâsanghikas*, serait le récit du *Sanyuttanikâya* (1).

Je me suis déjà expliqué sur la difficulté qu'on éprouve à discerner dans les deux versions les éléments du récit originel. Ces éléments, on les retrouve sans contredit dans la

(1) La justification de cette attribution de chacun des textes à l'une des grandes écoles, exigerait des preuves qu'il serait trop long de développer, et qui d'ailleurs n'aboutiraient pas à une conclusion certaine ; je n'avance, du reste, cette proposition que sous toutes réserves.

partie commune à l'une et à l'autre ; mais, dans la partie non commune, comment démêler la trace du texte primitif ? Comment savoir si l'un des récits a amplifié ou si l'autre a resserré ? lequel a modifié, lequel a conservé la forme première ? Essayons cependant de peser les probabilités.

Le second sūtra pâli n'est que la répétition du premier, répétition textuelle dans la prose (sauf pour certaines phrases dont le récit népalais contient l'équivalent), répétition non textuelle dans les vers, qui ne sont, nous l'avons remarqué, qu'une sorte de commentaire du premier texte. La répétition est tellement dans le génie indien et surtout dans le génie bouddhique qu'elle n'étonne pas et paraît toute naturelle : malgré cette circonstance, il nous semble qu'on pourrait être fondé à considérer le deuxième sūtra pâli, comme le doublement d'un sūtra unique, qui, sans exiger un développement aussi étendu, contenait cependant en lui le germe d'un second sūtra, identique ou semblable en bien des points, et en un seul opposé à celui qui existait d'abord.

Cependant, s'il y a des raisons de croire que le deuxième sūtra pâli soit le développement d'un sūtra unique, étendu au moyen du procédé facile et fréquent de la répétition, on peut craindre que l'unique récit sanskrit ne soit la combinaison de deux récits primitivement distincts, qui pouvaient exister déjà dans la littérature du Nord, sous une forme un peu différente de celle que nous leur connaissons dans la littérature du Sud. Il ne faut pas oublier, en effet, que notre récit du Népal est un Ava-dâna, c'est-à-dire un récit destiné à montrer le rapport qui existe, au point de vue de la rétribution des œuvres, entre la vie présente et les existences passées ou futures. L'histoire du Cresthi a été évidemment ajoutée après coup à un texte déjà ancien afin de lui donner ce caractère spécial : on est alors porté à supposer que, pour compenser le développement nouveau, le rédacteur a cru pouvoir se permettre de faire des retranchements au sūtra primitif, à la condition de ne lui enlever rien d'essentiel ; et, de fait, si l'on admet cette hypothèse, on trouve que rien d'important n'y manque ; l'épisode de l'in-

tervention du Cresthi dans la guerre remplace et non sans avantage, de fastidieuses répétitions, et, quant aux vers, la seule partie dont l'absence puisse être regrettée, ils ne sont pas d'une originalité telle que le récit y perde notablement.

La considération des nécessités possibles d'un remaniement de textes nous oblige donc à conclure que l'altération doit se présumer plutôt de la part du compilateur népalais; mais je ne formule cette conclusion que sous deux réserves : 1° l'Avadāna, qui sert de base à notre étude, même dépouillé des accessoires ajoutés ultérieurement, peut n'être pas la reproduction parfaitement exacte du sūtra unique ou double, qui avait cours parmi les Bouddhistes du Nord depuis la séparation des écoles; 2° le double sūtra pâli, tel que nous l'avons, peut fort bien ne pas reproduire avec exactitude non-seulement le sūtra primitif, mais même la forme première que le sūtra avait revêtue dans l'école spéciale dont il émane. — En un mot, l'un et l'autre textes peuvent nous présenter des altérations du récit primitif; il peut y avoir eu deux sūtras qui ne seraient pas nos deux sūtras pâlis, il peut y avoir eu un sūtra unique qui ne serait pas notre sūtra népalais. Toutefois, les conclusions semblent devoir être plutôt en faveur du texte pâli, et c'est ce qui me porte à croire qu'il a mieux reproduit que l'autre texte le rôle attribué au Buddha dans le texte primitif: je ne reviens pas sur ce point, relativement auquel j'ai déjà donné mon avis, et dont la difficulté ne me paraît pas d'ailleurs susceptible d'une solution définitive.

Il nous semble donc qu'aucun des deux textes n'est la reproduction fidèle du texte primitif, qu'il a existé un texte antérieur probablement perdu, dont l'Avadāna-çātaka et le Sanyutta-nikāya nous rendent les traits principaux avec certaines modifications dues aux vues particulières des deux grands écoles des Sthāviras et des Mahāsanghikas, peut-être aux caprices des écoles secondaires formées dans l'une et dans l'autre.

Il nous reste maintenant à rapprocher des deux versions précédemment étudiées un troisième récit, celui qui figure dans le commentaire du Dhammapada.

III. — RÉCIT DU DHAMMAPADA.

Le vers mis dans la bouche du Buddha par les deux textes dont nous avons donné ci-dessus la traduction, ce vers qui célèbre l'esprit pacifique, et condamne la passion guerrière, se trouve être le 201^e du Dhammapada, ce choix de sentences empruntées, selon toutes les apparences, aux diverses collections bouddhiques et que j'intitulerais volontiers *Selectæ e Buddhæ concionibus sententiæ* ; mais les vers du deuxième de nos sūtras pâlis ne s'y trouvent pas, je crois pouvoir l'affirmer, à l'exception toutefois d'un seul, celui qui est relatif à l'insensé et qui est le 69^e du Dhammapada ; il fait partie du Bālavaggo. Nous pouvons nous dispenser d'insister et sur ce vers, qui dans notre texte peut fort bien se détacher de la stance dont il fait partie, et sur le récit intitulé *Uppalavannatherīvatthu* « récit relatif à la religieuse Utpalavarnā » qui lui sert de commentaire ; mais nous ne pouvons négliger le vers 201, qui fait partie du chapitre intitulé *Sukha*, « Bien-être », et auquel correspond un récit intitulé *Passenadikosalavatthu*, « récit sur Prasenajit, roi de Koçala. » Fausböll l'a donné en entier dans son édition du Dhammapada (p. 353). Ce récit a l'avantage d'être fort court ; en voici la traduction.

« Un vainqueur engendre la haine, etc.... » Cette instruction sur la loi fut donnée par le Maître, lorsque, résidant à Jevāna, il prit pour texte la victoire du roi de Koçala.

Ce roi, en effet, étant sorti dans la direction du village de Kāçī, combattit son neveu Ajātaçatru, et fut vaincu trois fois par lui. A la troisième fois, il se prit à penser : Comment ! je ne puis triompher d'un enfant presque encore à la mamelle (Xīra-mukham) ! Qu'ai-je affaire de vivre ? Et renonçant à la nourriture, il tomba sur son lit.

La nouvelle de ce qui lui était arrivé se répandit partout, dans la ville et dans le monastère. Les Bhixus le firent savoir au Tathāgata : « Vénérable (dirent-ils), le roi s'est avancé jusqu'au village de Kāçī ; il a été vaincu trois fois, et maintenant, de retour après sa défaite, « Je n'ai pu, dit-il, triompher d'un enfant presque à la mamelle ;

pourquoi vivrais-je encore? » Et, ayant renoncé à la nourriture, il s'est laissé tomber sur son lit.

A l'ouïe de ce discours, le maître dit : « On a beau être victorieux, on fait naître la haine ; le vaincu est abîmé dans la douleur. » Après avoir ainsi parlé, il prononça cette *gāthā* :

Un vainqueur produit la haine, le vaincu est abîmé dans la douleur ;
Celui qui est paisible vit dans le bien-être, ayant renoncé à la victoire
comme à la défaite.

Dans ce vers, les mots *la victoire*, etc. . . , signifient que celui qui en a vaincu un autre obtient sa haine en retour ; — ces mots : *le vaincu*, etc. , signifient que celui qui a été vaincu par un autre est abîmé dans la douleur en se disant : « Quand à mon tour détruirai-je le contact odieux de mon ennemi? », et il demeure ainsi chagrin dans toutes les circonstances. — Ces mots : *celui qui est paisible*, etc. , signifient que l'homme qui a amorti au-dedans de lui les passions et tout ce qui constitue la corruption (*kleṣa*), ou qui a détruit le mauvais courant, qui, en un mot, a renoncé à la victoire comme à la défaite, goûte le bien-être, et vit heureux dans toutes les circonstances.

Par cette explication, beaucoup obtinrent le fruit de *Çrota-apatti* et les autres.

Il est aisé de reconnaître que le récit du *Dhammapada* reproduit l'ensemble de celui du *Sanyutta* ; il en est comme l'abrégé, mais l'abrégé de la première partie seulement, celle qui raconte la défaite de *Prasenajit*. De même que le *Sanyuttanikāya*, il ne prête pas au *Buddha* un rôle direct. Quant aux détails, comme ce récit les supprime presque tous, ils ne peuvent guère servir de terme de comparaison ; cependant il s'en trouve quelques-uns qui méritent l'attention : ainsi *Ajatācatru* est appelé le neveu de *Prasenajit*, comme dans le *Sanyuttanikāya* ; mais notre texte lui applique une autre qualification qui ne se trouve pas ailleurs, celle de *Khiramukham* (= *Xiramukham*) « à figure de lait », qui indique sa grande jeunesse relative (1). Le nom de *Kāci*, est accompagné du

(1) L'expression *Xiramukham* correspond jusqu'à un certain point à celle de « fils de mon contemporain » employée par le récit *sanskrit* au lieu de « mon neveu » dont le *pāli* fait usage.

terme *gāmaka* dérivé de *grāma* et qui indique un village ou un ensemble de villages. Cette expression *Kaçigāmaka* pourrait donner à penser qu'il s'agit non pas précisément de Bénarès dont le nom ordinaire est souvent *Kaçi*, et plus généralement *Varānasī* et surtout *Vārānasī Koçīnam* (*Vārānasī* étant le nom de la ville, et *Kāci* celui du peuple) mais de quelque autre localité, ou mieux encore du pays dont Bénarès était le centre ou la capitale; c'est ce qui est en effet le plus vraisemblable. Les textes semblent donc s'accorder pour nous faire voir dans cette guerre une querelle motivée par la possession du pays de Bénarès.

Mais si le récit du Dhammapada suit celui du Sanyutta dans son ensemble, si plusieurs détails par lesquels il se distingue et acquiert une originalité dont il est juste de tenir compte n'accusent pas cependant une déviation du récit canonique obligeant de supposer une autre origine, d'un autre côté, il se rapproche du récit sanskrit par certains traits, qui, malgré la forme spéciale sous laquelle ils se produisent, prouvent invinciblement que le récit même conservé dans le Sanyuttanikāya, n'est pas la source unique du récit conservé par le Dhammapada. La mention des trois défaites de Prasenajit, celle de son désespoir, toutes deux communes au récit du Dhammapada et à celui de l'Avadāna-çataka, mais parfaitement étrangères au texte du Sanyutta, établissent entre la version du Sud conservée dans le Dhammapada et la version du Nord un lien remarquable. Nous aurons à tenir grand compte de ce fait dans l'étude que notre sujet comporte sur les rapports du Dhammapada avec les autres recueils bouddhiques et sur l'origine qu'il y a lieu de lui attribuer; question ardue, qu'il serait téméraire de prétendre résoudre dès à présent, mais qu'il est bien permis d'aborder, ne fût-ce que pour indiquer les points essentiels sur lesquels elle appelle l'examen!

Le récit pâli que nous avons rapproché de l'avadāna sanskrit-tibétain de la collection népalaise et du Kandjour, en même temps que du sūtra pâli inséré dans le Sanyutta-nikāya, se réfère à un vers du Dhammapada et est tiré d'un commentaire. Circonstance

étrange, en vérité ! Un même récit se trouve être texte dans le *Sanyutta-nikâya* et commentaire dans le *Dhammapada*. Dirait-on que le récit ajouté au *Dhammapada* n'est qu'un abrégé du *Sanyutta-nikâya* ? Mais plus les textes se ressemblent, moins ils méritent d'être différemment qualifiés ! Et, d'ailleurs, comment un texte, fixé par un concile, sorti de la période d'incubation, et revêtu d'un caractère canonique, peut-il être donné sous une nouvelle forme (1) ? Aussi doutons-nous que ce récit soit l'abrégé du sùtra du *Sanyutta-nikâya*. Ne serait-il pas la version d'une école autre que celle dont procède le *Sanyutta-nikâya* ? Nous avons signalé dans ce récit des traits qui rappellent évidemment la version sanskrite du Népal. Comment expliquer cette coïncidence ? Ces détails ont-ils été transportés du récit pâli dans le récit népalais, ou empruntés au récit népalais par l'auteur du récit pâli ? C'est là une grave question qui se rattache à un point très-important de l'histoire littéraire du Bouddhisme.

Le commentaire du *Dhammapada* et presque tous les commentaires du Bouddhisme méridional sont attribués à Buddhaghosha : œuvre colossale, qu'on a peine à croire qu'un seul homme ait pu accomplir ! Aussi les bouddhistes, pour donner une idée des dons merveilleux de ce personnage, racontent-ils que cet éminent docteur écrivit un de ses ouvrages trois fois de suite, parce que, en vue de l'éprouver non moins que par malice, des divinités lui déroberent successivement les deux premières copies qu'il avait faites pour les présenter aux moines d'un couvent dont il désirait consulter la bibliothèque ; et l'on assure que les trois copies étaient parfaitement semblables entre elles, qu'il n'y avait pas de l'une à l'autre la moindre variation. Mais, toutes merveilles mises de côté, le rôle historique et littéraire attribué à Buddhaghosha dans le développement du Bouddhisme méridional est immense. Cependant ce

(1) Il nous paraît difficile d'admettre que le commentateur du *Dhammapada*, s'inspirant du *Sanyutta*, ait pu faire autre chose que de reproduire purement et simplement le texte de ce recueil.

grand docteur des bouddhistes du Sud était du Nord, de l'Inde propre ; il était né dans le Magadha, près de Bodhimanda, au lieu même où Çâkyamuni avait trouvé la Bodhi, et c'est là qu'il revint mourir après avoir rempli de son nom l'île de Ceylan et l'Indo-Chine. Son premier ouvrage avait été composé dans le Jambudvîpa (l'Inde propre) ; mais c'est à Ceylan qu'il avait été converti par Revato, c'est du moins ce que semble dire d'une façon assez affirmative le Mahâvanso. On peut donc avancer que Buddhaghosha représente dans sa personne le bouddhisme du Nord et le bouddhisme du Sud et l'union de l'un et de l'autre, à une époque assez tardive, au V^e siècle, c'est-à-dire dans un temps où la séparation des deux branches était depuis longtemps consommée. Toutefois, il paraît avoir été plus familiarisé avec le bouddhisme du Sud, pour lequel il a tant fait, qu'avec le bouddhisme du Nord, auquel les bouddhistes du Sud ont l'air de prétendre qu'il serait demeuré étranger. Si donc les textes pâlis nous présentent avec les textes sanskrits des rapports qu'on ne puisse expliquer que par un emprunt, nous devrions croire que Buddhaghosha aurait transporté du Sud au Nord les détails qui sont la matière de cet emprunt supposé : mais une semblable conclusion ne me paraît pas acceptable en général ; et, dans l'espèce, j'ai peine à croire que le texte de l'Avadâna-çataka, émané, sans aucun doute, d'un sûtra préexistant, eût été modifié d'après un commentaire étranger ; et il me paraît plus naturel d'admettre que Buddhaghosha ayant pu connaître les livres bouddhiques de l'Inde propre, plus peut-être que les annalistes du Sud ne veulent l'avouer, a mêlé à ses commentaires pâlis des souvenirs de ses anciennes lectures. Mais on peut expliquer autrement ces étonnants rapports.

L'œuvre principale de Buddhaghosha est la traduction complète en pâli des commentaires singhalais du Tripitaka (1). Ces commentaires, conservés dans la langue populaire depuis Mahinda, fils d'Açoka, et introducteur du Bouddhisme à Ceylan,

(1) Voir Max Müller : *Buddhaghosha's parables*, introduction.

seraient presque aussi anciens que le texte, ils dateraient au moins du 3^e concile, celui d'Açoka, et de l'an 245 av. J.-C. où, selon l'opinion reçue, le canon bouddhique actuel aurait été arrêté. S'il en est ainsi, le récit qui nous occupe ne serait qu'une traduction d'un commentaire singhalais apporté du Magadha à Ceylan par Mahinda, en même temps que celui du Sanyutta compris dans le canon bouddhique. Mais ceci nous ramène à la question posée précédemment : comment Mahinda a-t-il pu apporter un récit sous forme de texte, et un récit semblable sous forme de commentaire, deux versions diverses d'un même récit? Car, entendons-nous bien, on comprend ici, sous le mot trompeur de *commentaire* deux choses fort distinctes : un commentaire est, à proprement parler, l'explication des mots et de la pensée du texte ; cette explication se trouve dans l'ouvrage appelé le commentaire du Dhammapada, à la suite de chaque stance ou *gâthâ* prononcée par le Buddha. Mais avant chacune de ces explications, il y a un récit historique ou soi-disant tel, des circonstances dans lesquelles cette même stance est censée avoir été prononcée : c'est là une explication historique du texte, bien distincte du commentaire philologique et philosophique. Or l'une et l'autre explication sont comprises sous le nom de commentaire (*Atthakathâ, Atthavannanâ*). Ce commentaire se divise donc en deux parties ; un récit à l'occasion du texte, et une explication littérale de ce même texte ; il est absolument nécessaire de les distinguer nettement. Or l'explication historique que nous trouvons dans le commentaire dont elle forme un élément essentiel, est aussi l'un des éléments essentiels des écrits appelés sùtras. Un sùtra doit contenir deux choses : 1^o un enseignement du Buddha ; 2^o un exposé des circonstances dans lesquelles l'enseignement fut donné : le récit peut être court et l'enseignement développé ; l'enseignement peut être bref, et le récit des événements d'une certaine étendue. Or le vers 201 du Dhammapada (je m'arrête à cet exemple parce qu'il est palpable), ce vers est une parole du Buddha : un commentaire peut en expliquer le sens, Buddhaghosha le fait dans son commentaire. Mais il faut savoir dans

quelle circonstance cette parole fut prononcée; le Sanyuttanikâya nous avait déjà donné un récit de ces circonstances; le commentaire du Dhammapada nous en donne un autre; le fond des deux récits est le même; la forme seule diffère. Pourquoi cette différence? Est-elle le fait de Buddhaghosha? Je comprends très-bien que Buddhaghosha, ayant lu le Sanyuttanikâya, ayant peut-être lu un récit semblable dans son pays natal, le Magadha, ait pu composer un troisième récit, abrégé de l'un, augmenté de quelques-uns des détails de l'autre. Et encore pourrais-je m'étonner de cette différence, à moins que ce ne soit l'effet d'un calcul, et que Buddhaghosha n'ait voulu combiner les versions des différentes écoles. Mais si ce docteur célèbre n'a été, comme on le prétend, qu'un traducteur; si son travail est simplement la reproduction en pâli du commentaire apporté par Mahiada avec le texte, et conservé en singhalais seulement jusqu'à Buddhaghosha, comment peut-on s'expliquer ces différences? Serions-nous ici en présence d'une sorte d'éclectisme qui aurait consisté, lors de la réunion du concile de Pâtaliputra, à donner aux textes d'une certaine école le titre de livres canoniques et à conserver par tolérance quelques autres textes, mais en les reléguant parmi les commentaires? Evidemment on ne peut rien conclure d'un exemple unique: l'étude approfondie d'un plus grand nombre de textes pourra seule nous apporter des lumières sur ce sujet; mais il nous semble que le cas qui nous occupe et l'explication qu'il paraît comporter jettent sur la question une certaine lueur, dont il est juste de tenir compte.

A cette question s'en joint une autre, qui lui est pour ainsi dire connexe, celle de l'origine du Dhammapada. Cet ouvrage est un recueil de 423 sentences, comme celle qui vient d'être étudiée; pour les 423 vers, il y a 392 récits, formant ce qu'on appelle le commentaire; il existe donc en général un récit pour chaque vers; 31 vers seuls n'ont pas de récit spécial, de sorte que quelques-uns des récits s'appliquent à plusieurs vers à la fois: c'est ainsi que dans le XIV^e chapitre, intitulé *Buddhavaggo*, il y a un groupe de 5 vers (188-192), dans lesquels les

quatre vérités sont énumérées et qui n'ont pour eux cinq qu'un même récit. Si nous voulons conclure du particulier au général, d'un cas unique (1), il est vrai, aux 392 cas que comporte la matière, nous devons penser que les 392 récits qui servent d'explication historique aux 432 vers du texte, se retrouveront épars dans les cinq recueils du Sûttapitaka, comme celui du vers 201 se retrouve dans un des sûtras du Sanyutta-nikâya. Cela se réalisera-t-il ? Je le crois ; l'avenir seul pourra le démontrer. Et dans cette hypothèse, je demande ce que l'on devra penser de la formation du Dhammapada. Les sûtras ont-ils été composés pour expliquer le Dhammapada, ou le Dhammapada est-il un extrait des sûtras ? Et si l'on me contestait le droit de poser la question dans ces termes généraux, il ne me coûterait rien de la réduire au cas spécial dont elle est issue, et de dire : Le vers 201 du Dhammapada a-t-il été extrait du 4^e sûtra du 2^e vaggo du Koçala-sanyutta ? ou bien ce sûtra a-t-il été composé pour le vers 201 du Dhammapada ? Mais posée dans ces termes, la question se généralise d'elle-même immédiatement, et donne une très-grande force à l'hypothèse que nous avons mise en avant : car on ne comprend pas, dans le Bouddhisme, une parole du Buddha ne se rattachant à aucun fait. Le Dhammapada, cette série de sentences, est le livre qui, par sa forme, répond le mieux à la définition et au sens du mot *sûtra*, « fil » ; mais c'est celui qui répond le moins bien à ce que l'on appelle sûtra dans le langage bouddhique (2).

(1) Je pourrais dire double, car j'en ai depuis découvert un second.

(2) Dans l'Inde, tout écrit philosophique se compose d'une série de propositions versifiées, formant par leur ensemble un corps de doctrine. Cette série de propositions s'appelle *sûtra*, et sert de texte aux explications des docteurs qui ajoutent à chaque proposition un commentaire ou *bhâṣya* « discours. » Le Dhammapada qui, bien que faisant partie du Suttapitaka, n'a ni le titre, ni la forme d'un sûtra (bouddhique), est au contraire, dans la forme, ce que les écoles philosophiques du Brâhmanisme appellent un *sûtra*. Et les ouvrages bouddhiques qualifiés *sûtra* ne répondent nullement à la définition du sûtra brahmanique : car ils mêlent tout, ils réunissent le *sûtra* pro-

Je ne puis donc voir dans le Dhammapada qu'un extrait des sùtras : qu'il soit composé de vers choisis parmi les plus anciens, les plus parfaits, ceux que l'on considère comme les plus authentiques ; qu'il nous donne la partie essentielle, importante, de l'enseignement ; qu'il désigne surtout les sùtras auxquels on attachait le plus d'importance à l'époque où il fut composé, je n'y contreviens pas ; mais je ne puis le considérer, dans sa forme actuelle, comme contemporain des sùtras, ni voir dans cet ouvrage autre chose qu'un résumé. On aurait choisi dans les textes les sentences les plus caractéristiques qu'on aurait ensuite groupées sous différents chapitres. Quand ce travail a-t-il pu être fait ? Evidemment il doit être antérieur à Buddhaghosha. Date-t-il du concile de Pataliputra ? Je ne voudrais pas l'affirmer quoiqu'on doive l'admettre, si véritablement le canon actuel est celui qui fut adopté dans le concile. Du reste, il serait téméraire de rien affirmer de précis sur une question aussi obscure, et il faut attendre que de nouvelles études l'aient encore éclairée.

Il y-aurait du reste une autre manière d'expliquer l'existence du Dhammapada. Ce serait de le considérer comme la section des sùtras propre à une école spéciale : le Suttapitaka serait pour cette école le commentaire du Dhammapada, et l'ouvrage appelé Dhammapada serait un extrait de ce recueil. Cette interprétation ne fait du reste que combiner deux des idées que nous avons émises ci-dessus, et qui, croyons-nous, ne peuvent manquer de se produire dans toute théorie que l'on voudra formuler sur l'origine ou la formation des Ecritures bouddhiques, à savoir : 1° que la vaste collection pâlie contient prement dit, c'est-à-dire le texte, la parole du Buddha, et le *Bhâsya* c'est-à-dire le discours explicatif, en un mot, ils ne séparent pas ce que le Buddha a dit et ce que le témoin raconte. — Du reste, le mot *sùtra* est relativement récent dans le bouddhisme. On disait d'abord *Dharma* « doctrine » ; le mot sùtra a été adopté sans doute par imitation du Brahmanisme, à cause des paroles du Buddha que renferment ordinairement ou que doivent renfermer les ouvrages compris sous cette dénomination.

des textes émanant de différentes écoles et classés avec plus ou moins de méthode; 2° que plusieurs ouvrages sont dûs à la nécessité d'abrégé, et de chercher dans le vaste ensemble d'un nombre presque immense de textes la substance et les éléments essentiels de la tradition et de la doctrine.

Je résume ainsi les résultats auxquels cette étude m'a conduit ou du moins les questions qu'elle m'a amené à poser, et que l'étude d'un plus grand nombre de textes pourrait seule permettre de résoudre d'une manière satisfaisante.

Le récit de l'Avadāna-çataka comprend deux portions distinctes, l'une légendaire, entée sur un récit primitif, et qui peut dater du temps de Kaniska et du 3^e concile des Bouddhistes du Nord, c'est-à-dire d'un temps voisin du commencement de notre ère; l'autre bien antérieure et qui représente un ancien sūtra, reproduit textuellement, ou plutôt modifié de manière à ce que les parties essentielles aient été conservées.

Le récit du Sanyutta-nikāya est parallèle à la portion la plus ancienne du récit de l'Avadāna-çataka; aucun de ces deux textes ne dérive de l'autre; mais tous deux proviennent d'une source commune, antérieure à la séparation des écoles.

Les deux récits représentent probablement sinon la version des deux écoles primordiales, au moins celle de quelques-unes des plus anciennes écoles faisant respectivement partie de ces deux groupes principaux. Le récit pâli se rattacherait à l'école des Mahāsaṅghikas, le récit népalais, à celle des Sthāviras; il est, dans tous les cas, probable qu'aucun d'eux ne reproduit le texte primitif; le récit pâli paraît être celui qui s'en rapproche le plus.

Le récit du Dhammapada apparaît comme une sorte de combinaison des deux précédents; on peut croire qu'il procède d'une école spéciale, distincte de celles qui ont fourni les deux autres récits.

Tous les récits du Dhammapada sont probablement des doubles des sūtras; ils appartiendraient aux écoles condamnées dans le concile de Pataliputra, compté par les bouddhistes du

Sud comme le troisième, et auraient été relégués dans le commentaire, tandis que les versions d'écoles approuvées auraient été admises dans le recueil canonique.

Le Dhammapada n'est point un livre original; c'est un recueil de textes choisis, formé dans l'une des conditions suivantes : ou bien d'un commun accord par les écoles représentées dans le concile de Pataliputra, ou bien par une école spéciale dont elle formait le manuel que le concile de Pataliputra aurait adopté, sans faire entrer dans son canon les récits qui accompagnaient le texte.

Je termine en rappelant que je suis loin de donner ces propositions comme des points parfaitement établis; elles ont dans ma pensée une forme hypothétique que je n'ai pas fait toujours passer dans l'expression; mais je crois pouvoir les considérer comme des éléments sérieux dans la discussion de l'origine, de la formation et du développement des Ecritures bouddhiques.

APPENDICE A.

Le vers que tous nos textes s'accordent à reproduire a été cité page 4 et 5 sous sa forme sanskrite et sous sa forme pâlie. On ne sera peut-être pas fâché de trouver ici le texte des vers pâlis qui terminent le deuxième sūtra du Sanyutta-nikāya, et dont on a lu la traduction pages 20 et 21. N'ayant pas l'opportunité d'offrir au lecteur les textes tout entiers, je désire mettre sous ses yeux au moins la partie essentielle de ces textes et lui fournir ainsi un moyen de contrôle nécessaire. Voici ces vers :

Vilumpateva puriso || yāvassa upakappati ||
Yadācaññe vilumpanti || so vilutto vilumpati || 1 ||
Thānanhī maññati bālo || yāva pāpam na paccati ||
Yadāca paccati pāpam || atha bālo dukkham nigacchati || 2 ||
Hantā labhati hantarām || jetāram labhati jayan ||
Akkosako ca akkosam || rosetāranca rosako ||
Atha kammavivattena || so vilutto vilumpatīti || 3 ||

Nous avons déjà dit que le 2^e de ces vers est le 69^e du Dham-

mapada qui lit seulement *madhuvâ* au lieu de *thânan hi*. Fausböll renvoie avec raison aux vers 119 et 120 qui commencent, le 119° par : Pâpo pi passati bhadram, et le 120° par : Bhadro pi passati pâpam. — Le mot *bâlo* dans le dernier pada est de trop pour la mesure. Fausböll en fait la remarque (p. 260) et y voit l'effet de la négligence; notre texte accuse l'universalité de la leçon.

APPENDICE B.

La phrase traduite ainsi (p. 27) : « La nouvelle de ce qui lui était arrivé se répandit partout dans la ville et dans le monastère, » répond au texte suivant dans Fausböll ; ath'assâ-sâvattim (atha sâ pavatti?) sakalavihâranangaram (c. —ramna —) patthari. (p. 353) — Il faut lire : Athassa sâ pavutti sakalavihâran nagaranca patthari »

NOTA. Les appendices A et B ne se trouvent pas dans le compte rendu des séances de l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (janvier-mars 1871), d'où ce mémoire est extrait. C'est ce qui fait qu'on a renoncé à reproduire ici la pagination du recueil de l'Académie.



NOTICE

DE M. LE BARON D'ECKSTEIN

sur

LES MÉMOIRES DE HIOUEN-THSANG,

TRADUITS PAR M. STANISLAS JULIEN.

NOTICE

DE M. LE BARON D'ECKSTEIN

SUR

LES MÉMOIRES DE HIOUEN-TSANG,

TRADUITS PAR M. STANISLAS JULIEN.

TOME PREMIER,

CONTENANT LES LIVRES I À VIII, ET UNE CARTE DE L'ASIE CENTRALE.

I.

Position du bouddhisme dans le monde antique.

Cet ouvrage de Hiouen-thsang est pour nous d'une très-grande signification historique. Il nous instruit, et bien souvent il nous instruit à fond de l'état religieux et de l'état moral, et, par suite, de l'état politique et de l'état social de l'Inde du temps où le bouddhisme y dominait, quoiqu'il y fût déjà vivement combattu et qu'il tirât à son déclin. Grande et curieuse époque, qui tombe entre l'établissement du christianisme dans l'empire romain et les premiers développements de l'islam dans un monde arabe naissant.

Hiouen-thsang est un témoin important de la situation de l'Inde, telle qu'elle se dessina immédiatement après l'établissement des races du Touran dans son territoire. Il s'agit des Indo-Scythes et de leur domination dans le Kaboulestan, le Gândhâra, le Kashmir et toutes les contrées traversées par l'Indus depuis Attok, jusqu'à son embouchure. Telle fut

l'Inde nouvelle, qui naquit au pied de la vieille Inde des successeurs d'Alexandre, qui surgit dans le Panschab, et qui s'étendit jusque dans le voisinage du Guzurate.

L'Inde scythique, plus favorable encore au bouddhisme que l'Inde grecque annexée à l'empire des rois de la Bactriane, l'Inde scythique est comme une relique du Bouddha, même pour le cœur du pieux Hiouen-thsang. Il la chérit dans le souvenir de son roi Kanischka; mais elle avait succombé sous les coups triomphants que lui avait portés la caste des Kchatriyas; c'était donc un passé, ce n'était plus un présent. N'importe, l'esprit d'Ashoka, du grand roi bouddhiste de la primitive Inde des Kchatriyas, cet esprit soufflait encore dans les régions occidentales de l'Inde lorsque Hiouen-thsang y pénétra. Il n'en était plus de même dans l'Inde centrale ou dans le Madhya-desha; il n'en était surtout pas ainsi dans l'Inde orientale, vrai berceau de la doctrine du Bouddha. Non-seulement le bouddhisme y était déjà puissamment ébranlé par la vigueur d'un brâhmanisme en pleine recrudescence, mais le pays était couvert de ruines: il y avait des cités bouddhistes écroulées; il y avait des empires bouddhistes déchirés par des divisions intestines. On voit les pas attristés d'Hiouen-thsang, on les entend qui errent dans les lieux si pleins encore de la tradition qu'il cherche à réchauffer.

L'histoire de l'Inde bouddhiste renferme ainsi deux éléments que nous pouvons apprécier dans les récits du voyageur chinois: l'élément indigène et l'élément étranger. Le premier est encore puissant, mais il est puissamment combattu et plus puissamment controversé; l'autre est anéanti; il avait été l'appoint de la cause du Bouddha, appoint que lui offraient les conquérants étrangers, les rois scythes, successeurs grossiers des rois grecs, distingués par la culture de leur esprit; mais les Scythes avaient été capables d'une plus grande piété que les Grecs, à cause de la simplicité de leurs instincts moraux et intellectuels. Il est probable que la haine de l'étranger, de cet étranger qui s'était si vivement intéressé au

maintien de la cause du bouddhisme, qui avait si vivement combattu la cause d'un brâhmanisme recrudescant; il est probable, dis-je, que cette haine fut pour beaucoup dans les désastres auxquels le bouddhisme tomba en proie dans l'Inde tout entière durant le cours du VIII^e siècle.

L'histoire de l'Inde bouddhiste a pour nous, du reste, un intérêt encore plus puissant que son intérêt local et national; elle tombe entre l'anéantissement de l'empire grec de la Bactriane et l'invasion d'Attila, à laquelle succombe l'empire romain; elle se rattache ainsi à un chaînon intermédiaire de l'histoire du monde. Converties au bouddhisme, les hordes scythiques ou touraniennes calmèrent leur fureur guerrière dans l'Inde, dans la Sérique, dans la Bactriane, où elles fondèrent des empires. Il n'en fut pas ainsi dans les régions où elles conservèrent la foi de leurs pères, la foi à ce dieu de l'épée dont Attila fut un symbole vivant. Nous voyons les Mongols se pacifier également au moyen âge, dans le Tibet et dans la Chine, dès qu'ils ont reçu la loi du Bouddha. Ceux qui ont passé à l'islam, les prédécesseurs et les successeurs de Tamerlan, font tout périr par l'épée, en Europe comme en Asie.

Voici donc le très-grand intérêt que nous offre l'action du bouddhisme sur les races du Touran; or Hiouen-thsang nous introduit au plus vif de cet intérêt. En outre, et si nous savons l'étudier avec fruit, il peut encore aider à nous faire comprendre la cause de sa grande faiblesse politique et sociale, la cause de son impuissance en face de l'énergique opposition qu'il rencontra de la part du brâhmanisme. En effet, si le bouddhisme adoucit les mœurs des hordes féroces, des tribus houniques, turques, mongoles; s'il les rend humaines sans leur ôter toute leur virilité, il agit en sens contraire sur les Âryas de l'Inde, de l'Afghanistan, de la Bactriane, de la Sérique. Prêchant une constante inaction politique et sociale, il hébête à la longue les peuples et les gouvernements.

Né d'une réaction contre un brâhmanisme oppresseur,

contre un brâhmanisme qui prétendait absorber toute la puissance politique des princes et des peuples, il prospéra d'abord et fit de grands progrès, à cause de cette réaction même. Mais il ne put tenir longtemps contre le brâhmanisme recrudescant, qui sut animer contre lui la caste des Shoûdras, lorsqu'il parvint à l'attirer dans ses intérêts. Il ne put résister davantage, dans les régions orientales de la Perse et de la Bactriane, aux prédications d'un zoroastrisme qui célébrait sa renaissance sous le sceptre des Sassanides. Le bouddhisme manque essentiellement de vigueur; car, s'il corrige la férocité des barbares, l'histoire le prouve, l'histoire prouve aussi qu'il extirpe la force politique chez d'autres races d'hommes beaucoup plus civilisés. Telle est probablement une des raisons pour lesquelles la race chinoise lui a énergiquement résisté par les principes de gouvernement et les institutions de Confucius.

II.

Du bouddhisme en face de l'Inde sectaire du temps de Hiouen-thsang.

Hiouen-thsang nous renseigne abondamment sur l'état des sectes dans l'Afghanistan et les diverses portions de l'Inde. Il parle des enthousiastes de Roudra dans ses manifestations terribles, et des partisans de Shiva dans ses manifestations placides; il cite encore les adorateurs des Nâgas ou des dieux serpents. Ce qui frappe, c'est son silence absolu sur la secte des Vaischnâvas, résultat négatif, il est vrai, mais un des plus importants qui jaillissent de son récit: voilà pourquoi il importe de s'y orienter.

Entendons-nous d'abord sur le fond des choses.

Vischnou, c'est-à-dire *le Pénétrant*, c'est-à-dire *le Souffle vivant*, *l'Esprit vivificateur*, Vischnou est un dieu de l'ère védique; il paraît comme l'associé intime du dieu Indra dans plusieurs hymnes du Vêda. Si Indra dérobe le Soma aux dieux de l'antiquité, s'il combat Tvashtar ou le Gandharva, Vischnou fait exactement la même chose. Il est le dieu qui

monte en trois pas de la terre au ciel, ou qui descend en trois pas du ciel sur la terre. Il en descend comme porteur du Soma, qu'il a dérobé aux anciens dieux; il y remonte dans la personne de son pontife, l'inspiré du Soma, qui le transporte aux cieux dont Vischnou s'est rendu le maître. Ce dieu ne fait que poindre, du reste, dans le Vêda; il y joue un rôle moins important qu'Indra, quoique celui-ci soit aussi un dieu nouveau; car il substitue son empire à l'empire de l'Asoura, qui est l'esprit de vie des temps primitifs. Indra détrône, pour ainsi dire, Varouņa, qui est l'Ouranos des Grecs, mais dans un sens beaucoup plus vivant: c'est ce même Asoura qui est aussi l'Ahoura ou l'Ormazd des Bactriens.

Il y a plus: avant que le règne de ce Varouņa ou de cet Asoura fût établi, il y eut un dieu plus vieux encore, un dieu qui le précéda dans l'ordre des temps. Il y eut un Asoura primitif, le Gandharva par excellence, le Savitar du Vêda, le Tvashtar, qui est le dieu des Gandharvas et très-probablement celui des Gândhârâh. La puissance d'Indra se développe ainsi au détriment de deux autres dieux, dont l'un, Tvashtar, a plus d'un trait de ressemblance avec Kronos; dont l'autre, Varouņa, est identique de nom et d'idée à Ouranos. Vischnou, qui sera si grand dans l'épopée; Vischnou, qui y grandira à côté d'Indra; Vischnou, qui finira par effacer Indra même; Vischnou n'est qu'un autre Indra dans l'ère védique; il est l'Indra sacerdotal, l'Indra mystique. En revanche, on peut affirmer d'Indra qu'il est, sous un certain point de vue, le Vischnou héroïque.

Disons un mot de ce Roudra qui paraît sous tant de formes dans le récit de Hiouen-thsang: il se manifeste, en principe et dans le Vêda, au sein de la tempête; il est le chasseur sauvage, l'Orion typique, celui qui parcourt les airs à la tête de la troupe des morts. Mais ces morts sont les mortels, les Maroutah, dont les âmes se mêlent au vent après avoir quitté leurs dépouilles terrestres. Fils de Roudra, postérieurement instruits par Tvashtar et les Gandharvas ils de-

viennent immortels en recevant d'eux les *Sacra* d'Agni et la boisson du Soma; ils cessent d'errer dans l'atmosphère nocturne; ils brûlent leur péché dans les flammes du sacrifice.

Mais voici ce qui arrive plus tard : accaparés par Indra, ils finissent par devenir ses compagnons, les associés de toutes ses entreprises; car c'est Indra qui achève son œuvre, qui hérite des dieux de l'antiquité, qui les dépouille de toute chose; il ôte à Roudra les Maroutah, ses fils; à Tvashtar, les Rïbhavah, qui sont et ses fils et ses disciples. Tel est cet Indra, qui ne fut plus un dieu vivant, mais qui fut une grande tradition épique du temps de Hiouen-thsang. Si celui-ci se tait donc sur les incarnations de Vischnou, sur celle en Râmatchandra dans le royaume d'Ayodhya, sur celle en Krïschna dans celui de Mathoura, qu'en conclure? Ayant séjourné dans les deux pays, il n'aurait pu garder le silence sur les Vaischnâvas, si le principe des incarnations de Vischnou eût vécu de son temps.

Une chose est encore à remarquer : Indra n'a jamais été le dieu d'aucune secte. Il n'en fut pas ainsi de Roudra ni de Vischnou, quoiqu'ils soient également les dieux d'une époque védique. Désarmant sa colère (son *manyou*), Roudra revêt, comme dieu d'une secte, deux formes opposées : il est Kâla sous l'aspect du temps destructeur; il est Shiva sous la forme du temps réparateur; Vischnou est, avant tout, un dieu mystique; il est le principe d'une incarnation et celui d'une déification; il est le dieu de l'apothéose. C'est en cette qualité surtout qu'on pouvait l'opposer au Bouddha, qui sortait de la vie pour s'éclipser dans le *vide*, par opposition avec l'*être absolu*, dans lequel les Brâhmanes prétendaient s'absorber comme dans leur principe suprême.

A tout prendre, Indra est un dieu d'action qui n'a rien de philosophique en soi; mais Roudra se rapporte aux tourments du cœur humain, en même temps qu'il renferme un principe d'abstraction ou d'ascèse. Se mariant à l'âme humaine de la manière la plus intime, Vischnou en devient

l'époux mystique ; il la tient suspendue aux lèvres de son amitié, aux voluptés de son amour.

A part cette raison de leur aptitude spéciale à devenir des dieux de sectes, il y a autre chose encore dans la cause de leurs succès. Leurs croyances se sont très-anciennement conformées à de très-vieux éléments du culte des Shoûdras, dépouillés de leurs grands dieux par le peuple conquérant. Quoiqu'ils soient devenus une caste dans l'organisation sociale de l'état politique des Âryas, quoiqu'ils aient fini par parler un idiome de la langue de leurs vainqueurs, il n'en est pas moins vrai que les Shoûdras constituent un peuple à part. Ils sont identiques aux Gédrosiens de l'antiquité persane, à ceux que les Grecs désignent sous le nom de *Céphènes*, ou sous le nom également ancien d'*Éthiopiens orientaux*. Ne participant pas aux *Sacra* des Âryas, ne possédant pas le culte de leurs mânes, ne remontant pas au ciel des *Pitrîs*, ne célébrant pas les *Shrâddhas*, ils ont dû se rattacher à des divinités de l'ère védique qui se trouvaient être les plus étrangères à toutes les formes du culte domestique, à toutes les formes du culte public et politique de leurs vainqueurs. Accorder aux Shoûdras l'adoration des *Pitrîs* et la participation aux *Sacra* d'Agni et de Soma, c'eût été leur reconnaître une parité de droits, par suite d'une parité d'obligations avec leurs maîtres ; or cela ne se pouvait pas.

Tel était donc l'état des sectes du temps de Hiouen-thsang, après l'épanouissement de la fleur d'un bouddhisme qui commençait à se faner. Plus de traces de la vieille religion védique des Brâhmanes, plus de traces de la vieille religion épique des Kchatriyas ; le nom de Brahma et le nom d'Indra, voilà tout. Les croyances populaires avaient pris le dessus sur les croyances héroïques et sur les croyances sacrées. Le principe des *incarnations* de Vischnou avait pu poindre dès cette époque ; mais il n'était pas encore venu à terme ; car, quand il vint à terme, ce fut l'ère de la ruine du bouddhisme.

Ce qui a donné naissance au système des *Avatârâh* n'est

pas difficile à deviner; la polémique contre les Baudddhas en fait foi; elle éclate dans le Râmâyana de Valmîki lui-même; on la lit surtout, et surabondamment, dans les Pourânas, où l'on célèbre le triomphe des Shaivas et des Vaischnâvas sur le Tripoura. Le Tripoura est la cité que les Baudddhas ont pervertie, cité idéale, figure du monde conçue sous le point de vue de l'allégorie; triple cité, séjour de l'imposteur qui a envahi le ciel, la terre, l'atmosphère, qui a pénétré jusqu'aux enfers. Mais Shiva et Vischnou se sont entendus; ils ont renversé tout l'édifice de cette imposture du haut de son piédestal.

Que l'on me comprenne bien; car il importe d'éviter, à ce sujet, une méprise.

En effet, il ne s'agit ici, en aucune façon, du *fond* même de la poésie épique des Indiens. Il ne s'agit pas du Parashou Râma, personnage mythique qui remonte à la plus haute antiquité; il ne s'agit pas du Râma Tchandra, à moitié mythique et à moitié historique. Le Râma Tchandra historique fut un roi d'Ayodhya, et probablement un conquérant, quoique sa conquête n'ait pas laissé de traces dans le midi de l'Inde. Weber nous a parfaitement révélé l'autre personnage de ce nom, le personnage mythique, celui qui n'est qu'une forme du Râma au soc de charrue, l'équivalent de l'Aloïde des Grecs. C'est le Hala-bhrît, le Hal-âyoudha; c'est, au fond, un Shiva qui est devenu agriculteur après avoir été pasteur. Il ne s'agit pas davantage de Krîschna, qui est le prototype des Yâdava, du peuple souverain des cités de Mathoura et de Dvârakâ. Ces dieux, ces demi-dieux, ces héros sont tout à fait hors de question. Il s'agit purement et simplement du costume vaischnâva, de la forme sectaire dont on a revêtu ces personnages d'une haute antiquité mythique et héroïque.

III.

De l'importance des voyageurs chinois, pour la connaissance des rapports entre les peuples de l'Orient et de l'Occident par la route des caravanes dans l'Asie centrale.

Nous venons de voir la haute importance des récits de Hiouen-thsang, et M. Stanislas Julien a rendu un grand service à la science en nous le faisant connaître; mais il ne veut pas que nous lui soyons seulement redevables de Hiouen-thsang. Il promet de le compléter par le récit d'autres voyageurs chinois, qui appartiennent tous également à la foi de Bouddha, qui se sont tous mis en route en s'inspirant des mêmes intérêts, les uns aux premiers jours de l'introduction du bouddhisme au sein de la Chine, les autres postérieurement au temps de Hiouen-thsang. Grâce à M. Stanislas Julien, nous posséderons donc, tôt ou tard, un véritable *Corpus* de pèlerins bouddhistes, qui nous éclaireront dans les ténèbres, en marchant devant nous dans des régions jusqu'ici inexplo- rées par la science européenne.

Il ne s'agit ici, en aucune façon, d'exagérer le talent de Hiouen-thsang. Il est vrai, cet écrivain ne porte un véritable intérêt qu'aux objets qui concernent sa foi; mais il a aussi des yeux pour autre chose. Non-seulement il rend très-bien compte de tout ce qui est hostile à sa croyance, mais il jette aussi un regard lumineux sur les objets de la vie matérielle, de la vie sociale et même de la vie politique quand l'occasion se présente de les faire valoir. Ce n'est pas tout à fait un Hérodote, mais c'est plus qu'un Pausanias, et c'est même plus qu'un Pline. Cependant, tout le monde sait de quels secours nous sont Pline et Pausanias, quand il s'agit d'investigations et de recherches. Sachons donc jouir de Hiouen-thsang malgré ses imperfections, et prions seulement M. Stanislas Julien d'une chose, au nom de cette érudition historique qui ne s'en tient pas aux mots, mais qui cherche des idées et des faits dans les mots mêmes. Qu'il complète son œuvre

par un second ouvrage qui se rattache au premier par sa nature et par son importance. Nous avons un antécédent dans la monographie sur la ville de Khoten par M. Rémusat; quels traits de lumière ne jailliraient pas d'un certain nombre de monographies sur les autres cités de la Sérique, telles que Kaschghar, que Yarkand, qu'Aksou, que Koutché, que Hami, etc. Ce serait comme la vue d'un nouveau monde. Il n'y a que les Chinois dans le monde antique pour rivaliser avec les Grecs sous ce point de vue. A part les Arabes des temps postérieurs, il n'y a que les Chinois pour nous instruire, en Orient, de ce qui peut intéresser l'histoire générale, de ce qui a trait à la civilisation du globe, de ce qui importe à la connaissance des rapports de commerce et d'industrie qui lient les cités de l'Asie entre elles, et cela dès un temps très-reculé sur lequel, il est vrai, nous n'avons pas de date. Les Perses ont été partout par les armes; les Banyans de l'Inde, ceux de la religion brâhmanique aussi bien que ceux de la religion bouddhique, ont foulé, de toute antiquité, les routes de commerce de la haute Asie, de l'Asie centrale, de l'Asie méridionale; ils nous devaient le récit de leurs aventures, mais ils n'ont pas su, ou ils n'ont pas voulu parler comme les Grecs, les Chinois et les Arabes.

IV.

Du voyage de Hiouen-thsang en lui-même.

J'ai dit que Hiouen-thsang était exclusivement préoccupé des objets de sa foi. Cela le rapproche déjà de ces voyageurs juifs du moyen âge, qui parcoururent l'Orient et l'Occident dans le but de retrouver les membres dispersés des familles de leurs coreligionnaires, pour gémir de leurs douleurs et se réjouir de leurs félicités. Il en est de même de ceux d'entre les voyageurs arabes de la même époque qui poursuivent un but de sainteté. Il en est ainsi encore du plus grand nombre des missionnaires de l'Église catholique, dans les relations de leurs voyages parmi les peuplades sauvages et dans les pays

païens, et dans ces coins de la terre où l'islam leur permet un accès sans tolérer la propagation de leur foi. Ce point de départ, ce but de Hiouen-thsang une fois constaté, tel qu'il porte avec lui son instruction spéciale, et sans nier les limites que ce but porte à son investigation, nous ne pouvons pas nous refuser au plaisir de la reconnaissance, en applaudissant aux lumières qu'il fait jaillir sur une foule de points, accessoirement il est vrai, mais toujours avec une certaine abondance.

Ainsi Hiouen-thsang n'est pas un esprit politique, et il n'offre aucune curiosité dans le genre de la curiosité d'Hérodote. Il ne présente rien non plus qui ressemble aux recherches d'un marchand instruit. Il est moine, d'une portée d'esprit exclusivement ascétique. Cela ne l'empêche, en aucune façon, d'aider à la connaissance des choses du monde réel, en dehors des choses du monde imaginaire. C'est ce monde qui est, en effet, le grand intérêt du bouddhisme légendaire, car il surpasse, en ce genre, tout ce que l'on pourrait lui comparer chez les autres peuples.

Il y a d'abord l'*itinéraire* de Hiouen-thsang, qui offre à lui seul la plus haute instruction. Il suit la route des caravanes formées dans l'Afghanistan et le Tokharestan, qui traversent la Sérique et qui aboutissent à la Chine. Il franchit la chaîne du *Belour*, comme les Âryas l'appellent; car Belour signifie *Vidoûra* dans leur langue, c'est-à-dire la région éloignée des montagnes aux extrémités du monde des Âryas. C'est la même chaîne qui porte le nom de *Belout*, ou des monts Noirs, dans l'idiome des Turcs. C'est la chaîne de l'Imaüs qui sépare les deux Scythies; la Scythie des Sères, ou la Sérica à l'Orient; la Scythie des Tocharès, ou le Tokharestan, y compris le Ferghana, à l'Occident. Les Âryas, les Tibétains, les hordes turques et tartares y placent également leur paradis. Mère de l'Oxus et du Iaxartes, mère des rivières de Kaschghar et de Yarkand, mère encore de la rivière de Khounar ou du Tchitral, qui s'unit au fleuve de Kaboul pour former la branche occidentale de l'Indus, cette chaîne, que couvrent

tant de voiles, et que soulèvent tant de regards, a été traversée par Hiouen-thsang et les pèlerins chinois à ses deux extrémités; car ils ont suivi la route des rivières de Kaschghar et du Iaxartes, ainsi que la route de l'Oxus et de ses affluents, dans le voisinage des sources de la rivière de Khounar.

Tel est donc ce nœud des montagnes qu'il faut dénouer à ses deux extrémités, pour pénétrer dans la Chine par la route de l'Outtarakourou des Indiens, c'est-à-dire de la Sérique; pour pénétrer dans la Bactriane et dans la Transoxane par la route de l'Outtaramadra des Indiens, c'est-à-dire du Ferghana et du Tokharestan. C'est une des grandes voies du monde. Elle a été très-certainement frayée dès les jours de la plus haute antiquité, par suite des mêmes nécessités de la vie commerciale qui ont ouvert la route des déserts de diverses portions de l'Inde et d'une très-grande partie de la Perse, qui ont frayé les steppes de la mer Caspienne et les steppes du voisinage de la Crimée, qui ont sillonné des efforts de l'activité humaine et les déserts de la Syrie et les solitudes de l'Arabie, qui ont bravé les abords de Méroë et de l'Égypte, de la Libye et des régions du Soudan ou de la Nigritie. La plupart de ces voies de communication entre les hommes appartiennent, sans contredit, à un très-vieux monde. Ce monde fut le monde d'une humanité chamitique, qui précéda le monde des Sémites et celui des Âryas. Il nous rend compte des plus vieilles civilisations de l'espèce humaine, de celle de la Chine, de la primitive Babylonie et de la primitive Égypte. A part les notions très-insuffisantes, quoique toujours curieuses, que les géographes de l'antiquité ont eues des contrées qui nous occupent ici, ce ne sont que les voyageurs chinois qui en percent décidément les voiles.

Quant à Hiouen-thsang, tout moine qu'il est, il n'en participe pas moins au génie mercantile de la race chinoise: c'est ce qui se trahit par l'attention qu'il porte sur plusieurs articles de commerce dont le débit a dû être des plus grands dans sa patrie. Il note constamment plusieurs espèces de plantes et de bois odoriférants de l'Afghanistan et de quelques régions

voisines. Il porte une grande attention aux produits du monde minéral et du monde végétal, et toujours c'est visiblement dans leurs rapports avec le trafic des marchandises. A part les reliques, ce sont là les objets qui le frappent le plus en route.

L'intérêt du voyage de Hiouen-thsang ne se borne pas au parcours de la Sérique, du Tokharestan, de diverses portions du Ferghana, de la Transoxane, de la Bactriane, du Badakchan, de l'Afghanistan jusqu'aux confins du Baloutchistan. Ces itinéraires sont déjà de la plus haute importance pour l'histoire du commerce du vieil Orient. L'intérêt redouble encore par suite de son long séjour dans toutes les régions de l'Inde occidentale, centrale et orientale, dans une foule de localités de l'Inde himâlayenne, de l'Inde du Vindhya et par son parcours du Dékan. Il serait temps enfin de comparer ces itinéraires de Hiouen-thsang avec la section du *Tîrthayâtrâ-parva*, comprise dans le *Vanaparva*, ou dans le troisième livre du *Mahâbhâratam* (t. I, éd. de Calcutta, p. 517-618). C'est une étude que l'on pourrait utilement corroborer par le parcours des Pourânas, dont les compilateurs aiment à s'arrêter aux *tîrtha's*, car ils nous en racontent les légendes. Ces *tîrtha's* sont des lieux de dévotion et des lieux de commerce tout ensemble. Il y a là des temples et des marchés, où l'on voit constamment une grande affluence de pèlerins et de commerçants venus de toutes les parties de l'Inde. Le Catalogue des manuscrits de la collection de Mackenzie, publié par Wilson en deux volumes, offre aussi, à ce sujet, de curieux renseignements pour ce qui concerne le Dékan. Qu'un géographe d'une science aussi éprouvée que M. Vivien de Saint-Martin se mette donc à l'œuvre, lui à qui ce sujet revient de droit, lui qui a été, pour ainsi dire, l'œil géographique de M. Stanislas Julien, par l'excellente carte dont il a doté sa traduction.

C'est ainsi qu'une grande partie du monde antique nous sera splendidement dévoilée dans ses rapports mutuels. L'Inde surtout et la Sérique des marchands issédons de l'Asie cen-

trale, qui voyagent entre la Sérique et la Scythie, donnant la main aux compagnies des Banyans qui leur sont probablement parentes. L'Altai et l'Oural seront ainsi explorés dans leurs légendes métallurgiques, aussi bien que les montagnes de l'Afghanistan et du Baltistan, aussi bien que les déserts du Lahdak et les contrées montagneuses du Badakchan et du Tokharestan. L'histoire de la métallurgie du monde antique pourra en tirer de très-grands avantages, et la mythologie entièrement métallurgique des races finnoises, originaires du Touran, en sera probablement éclairée jusque dans ses profondeurs.

V.

De l'Inde védique, qui était morte, et de l'Inde brâhmanique du temps de Hiouen-thsang.

Nous allons aborder maintenant notre sujet dans ses prémisses les plus indispensables. Nous allons plus spécialement étudier l'Inde de Hiouen-thsang, parler de ce qu'elle n'était plus, et indiquer ce qu'elle n'était pas encore, mais ce qu'elle allait devenir avant l'ère de l'envahissement arabe.

Il y a deux Indes qui avaient complètement disparu du temps de Hiouen-thsang, et cela depuis un assez grand nombre de siècles. L'une de ces deux Indes était celle de l'époque védique et l'autre celle de l'époque épique, dont la première embrasse à elle seule une période considérable. Cette Inde correspond, par son état social, à une Grèce anté-homérique et anté-hellénique, à une Grèce pélasgique, ou encore à une Italie anté-étrusque et anté-romaine. Il s'agit de l'Inde historique, d'un corps de peuple ârya pur sang, d'un peuple dont nous pouvons suivre la marche à l'issue de son berceau, d'un peuple qui sort de l'Afghanistan, où il est d'abord exclusivement concentré jusqu'au temps où il se répand dans le Sindhoudvîpa, où il descend jusqu'aux embouchures de l'Indus, purifiant de son point de vue les pays de la conquête. Il finit par s'établir solidement dans les régions du Panshab ;

il progresse vers le Madhya-desha, qui est l'Inde centrale; enfin, il finit par occuper le Magadha, ou l'Inde orientale. Plus tard, il pénètre dans le Vindhya, qu'il assujettit à son empire, après avoir séculairement occupé les territoires de l'Adscha-mîdha et du Tchagala-mîdha, de l'Adchmer et du Djessalmer, territoires possédés par la race guerrière des pasteurs, chevriers ou *Aegicores* de la vieille Ârie. C'est le Râdschpoutana de l'Inde du moyen âge, boulevard contre lequel vinrent se briser les flots de l'islam envahisseur.

Le corps du peuple ârya n'est pas encore constitué en castes tranchées durant toute cette époque védique. Il forme un corps de *Vishah*, ou de gens *domiciliés* qui se divisent en cinq *Dchânas*, comparables aux cinq Phyles de la vieille Grèce pélasgique et aux *Gentes* originales de la très-vieille Latinité. Ces *Pantcha dchânâh*, ces *Gentes* s'appellent encore du nom des *Pantchu Tcharschanayah* ou des *Pantcha Tcharschanîh* (Benfey, *Glossar.* à son édition du *Sâmaveda*, p. 67 *h. v.*), qui étaient d'abord des nomades, ce qu'implique le mot de Tcharschanîh. Ce sont les hommes qui marchent, qui sont en route (de *tschar*). Les familles pontificales se sont approprié ce nom d'une manière spéciale. Leur pensée se met en route, elle *marche*, elle est à la recherche du dieu Agnis, qui est caché dans l'eau de la nuée et dans le bois; elle est aussi à la recherche du dieu Soma, qui est caché dans la plante de ce nom. Ces sages veulent allumer le feu de l'autel, ils veulent boire le nectar et manger la viande du sacrifice. Leur pensée est à l'œuvre. Elle fabrique (*takchat*) des mantras ou des hymnes; elle tisse (*vayat*) les mètres et les rythmes; elle brode le manteau de la parole. C'est ainsi que les *Aurores*, jeunes et immortelles épouses de ces hommes infatigables, brodent le vêtement de la création à l'issue de la nuit.

Un autre nom de ces tribus est celui des *Pantcha Krîsch-tîh* ou *Krîschtayah*, ou encore celui des *Pantcha Kchitayah*. On les désigne ainsi comme *agriculteurs* sous la première, et comme *propriétaires d'un bien fonds* sous la seconde de

ces deux formes de mots. Tels ils occupent les champs en maîtres du sol, tels ils siègent dans les primitives cités rurales.

Ils ont à leur tête des *Dchanakâh*, c'est-à-dire des rois des *Gentes*, ou des *Vishampatayah*, organes souverains du corps des *Vishah*. Ce système offre une complète analogie avec le régime des dèmes de la vieille Grèce; c'est la primitive *Oikokratie*, c'est la vieille *Amphiktyonie*. Telle est cette souveraineté des *Kchattrâh*, c'est-à-dire encore celle des *gens domiciliés* qui occupent une *kchiti*, un *kchaya*, une demeure fixe; car toutes ces dénominations sont dérivées d'un verbe *kchi* qui signifie habiter.

Nous avons ici le tuf ârya pur sang, le vieux fond des propriétaires du sol de la conquête. C'est de son sein même que s'élève graduellement une *gens* par excellence, une *gens* royale, composée de la parenté des chefs de la tribu. C'est d'abord le groupe de leurs familiers, de leurs *sakhayah*, ou des *socii* confédérés qui les entourent, dans le genre des *Hakhamanah*, qui sont les Achéménides. Telle est l'origine de la souche des *Kchatriyâh*, qui en dérivent. Ces *Kchatriyâh* ne sont pas encore réunis dans une caste entièrement close. Cela n'arrive que beaucoup plus tard, à l'époque où les *Brâhmanes* se sont complètement séparés du vieux fond des *Vishah*.

Cette grande révolution ne s'était du reste pas encore accomplie dans le principe de l'ère épique ou héroïque. La séparation des *Brâhmanes*, leur isolement du reste de la société des *Âryas* amena le déclin de cette époque. De là date un temps nouveau, une ère juridique et théocratique commence. Les *Brâhmanes* composent un corps d'ouvrages théologiques qui leur servent à changer l'esprit de la religion védique, à lui attribuer un nouveau sens, à les mettre dans la possession exclusive des *sacra* domestiques et des *sacra* publics. Cela ne leur suffit pas. Réunissant les *Grîhya Soutra's*, les traditions de l'établissement domestique et de l'établissement public à un corps de doctrines nouvelles, ils en

forgeant des codes, usurpant la science de la loi comme ils avaient usurpé la science de la religion : double levier de leur grandeur et de leur orgueil.

VI.

Qu'est-ce que Hiouen-thsang a connu de la vieille Inde védique et de la vieille Inde épique ou héroïque ?

De toute l'Inde védique, Hiouen-thsang ne sait qu'un nom : celui de la littérature sacrée, commentée, ordonnée et amendée par les Brâhmanes ; littérature dont ils ont prétendu tirer violemment, et par extorsion évidente, le droit de leur domination, quoique cette domination ne soit fondée que sur un texte fabriqué, celui du code des lois. Hiouen-thsang, voyageant dans la patrie de Pânini, un des principaux grammairiens de l'époque où la littérature védique était déjà séculairement close, et où il ne s'agissait plus que de l'exploiter et de la commenter, parle de la célébrité de Pânini, de l'illustration de ses disciples, et des conversions opérées dans leurs rangs par le Bouddha.

Qu'est-ce que l'Inde épique et que sait-il de l'Inde épique ?

L'Inde épique ou héroïque est l'Inde des Kchatriyâh, celle qui a fourni l'étoffe des épopées du Râmâyanam, mais surtout et avant tout du Mahâbhâratam, ainsi que de l'Harivansha. On y remarque des fragments d'épopées antérieures encore, et cela dans les histoires de Yayâti, de Kârtaviryârdchuna, etc. Nous ne possédons plus un seul monument intact de toute cette Inde guerrière ; car toutes les épopées ont été remaniées à diverses reprises par les Sou'tas ou les rhapsodes des âges postérieurs, gagnés aux intérêts de la domination des Brâhmanes. Elles ont été définitivement remaniées bien plus tard, et cela par l'action exclusive des sectes Vaichnâvas naissantes, quand les Brâhmanes les ont armées contre les Bouddhistes. En réalité, et par sa nature même, cette grande et belle Inde héroïque est le pendant de la Grèce d'Homère, de la Germanie odinique dans la

période qui s'étend entre le commencement de la guerre des Cimbres et l'établissement des Germains sur les ruines de l'empire romain, etc. On peut l'étudier parfaitement, mais au moyen de la seule critique, en écartant les voiles nombreux dont la politique des Brâhmanes l'a systématiquement enveloppée. Elle s'est associée, dans cette œuvre, les Souâtas, bardes d'un âge postérieur, qui prétendirent se rattacher aux Souâtas de l'antiquité, bardes et généalogistes des vieilles races royales de l'Inde héroïque.

Rien de tout cela ne se trouve dans Hiouen-thsang, sauf une pauvre et triste contraction d'un aussi vaste sujet, un lambeau singulièrement écourté de l'histoire de la grande guerre qui fait le sujet du Mahâbhâratam, la mention incomplète du champ de bataille de Kouroukchetram, où finit l'Inde héroïque, où elle nage, pour ainsi dire, dans le sang des Kourous. Le bouddhisme ayant donné une place curieuse à étudier aux dieux Brahmâ et Indra, l'Inde védique et héroïque est donc bornée à ces deux figures dans les récits de Hiouen-thsang.

VII.

Quel fut le brâhmanisme qui provoqua la réaction du bouddhisme contre son empire ?

L'Inde des Âryas ne peut être bien comprise que par la connaissance des deux Indes qui lui sont antérieures : celle des *Autochthones* et celle des *Shoûdras*. L'Inde primitive nous est attestée par la présence des montagnards dans quelques parties de l'Himâlaya, du Vindhya, cômme dans quelques groupes isolés de montagnes dans l'Inde orientale et dans plusieurs parties du Décan. C'est l'Inde des Nischadas et des Tchandâlas de la tradition antique. Elle fut le point de départ des nègres de l'Océanie, des Papouas et d'autres peuplades sauvages plus éloignées encore. Sur cette Inde grossière et entièrement inculte vint se greffer une tige plus noble, le rameau *touranien*, qui rappelle les idiomes de la

haute Asie, ceux des Finnois et ceux des Turcs. Il rayonne dans le tamil, le telinga et les dialectes de la même famille, tous littérairement cultivés chez les peuples du Décan. Telle fut la première Inde dont il n'y a qu'une mention sourde dans la tradition des Âryas.

A cette Inde que nous pouvons appeler du terme impropre des aborigènes succéda la seconde Inde, celle qui précéda immédiatement l'Inde des Âryas et qui fut l'Inde des Shoûdras, des Éthiopiens, des Céphènes, l'Inde de l'ethnos des Koushikas. C'est cet ethnos qui fut le protecteur des aborigènes contre l'oppression du brâhmanisme naissant, et qui défendit en même temps sa propre cause. L'histoire de cette Inde est des plus importantes pour la connaissance de l'Inde védique et de l'Inde épique et brâhmanique. Indra, le dieu des Âryas, contracte une alliance avec les Koushikas d'origine guerrière. D'autre part, les Kâpyas et les Bâbhravas, qui sont de la famille des Kaushikas pontificaux, s'allient dans les familles brâhmaniques. Il s'écoule plus d'un siècle entre la lutte des Âryas envahisseurs et des Shoûdras envahis, et l'époque de la dépression totale des Shoûdras, qui ont fini par devenir une quatrième caste dans le système brâhmanique.

On se fait trop souvent une fausse idée des Brâhmanes, en comparant leur théocratie à la domination d'un sacerdoce tel que nous l'entendons; car s'il y a des prêtres parmi les Brâhmanes, ceux-ci ne sont pas tous des prêtres. Dans leur principe même, rien ne distingue les Brâhmanes du corps des Âryas ou des Vishah. Ils sont pasteurs, guerriers et agriculteurs comme les Vishah. Tels ils se présentent durant la plus ancienne époque védique des Bhrîgous et durant l'époque non moins védique des Angiras, qui succède à celle des Bhrîgous. Les Bhrîgous sont des Varounides, des adorateurs d'Asoura, qui est entièrement identique à l'Ahoura des livres zends ou à Ormazd. Les Angiras élèvent Indra sur le pavois, ils l'exaltent au-dessus des autres dieux. Indra obscurcit et remplace Varouṇa. Vrihaspatih s'établit à côté d'Indra; il

est le *Brahmaṇaspatih*, *Vāgpatih*, etc. la personnification du *Mantra*, de l'hymne, de l'œuvre de l'holocauste. C'est le prototype du *Brahmā* des âges postérieurs, du *Brahmā* des *Brâhmanes*, ses prétendus fils. Mais ils sont de beaucoup antérieurs à leur père fictif; c'est ce que Roth a supérieurement démontré (*Zeitschr. der deuts. morg. gesell.* vol. I, *Brahma und die Brahmanen*, p. 66-86). *Vrihaspatih* finit par devenir, durant l'époque épique, le *Pourodha* ou le *Pourohita*, la personnification pontificale d'Agnis, du dieu de l'autel. Il fonctionne alors à la cour d'Indra, qui est devenu le roi des dieux, le pendant du Zeus olympien des Hellènes, de l'Odin des Ases ou des Anses, du Wodan des races guerrières de la vieille Germanie. Le *Râdsch* ou le simple roi, le *Samrâdsch* ou le roi des rois, se tiennent chacun un chapelain, un pontife domestique, un *Pourohitah* à l'instar d'Indra, que Hiouentsang appelle l'empereur du ciel. C'est le temps de la primitive séparation des fonctions sacerdotales et patriarcales. Sans doute, le roi est toujours un sacrificateur de droit, comme chaque père de famille; mais, devenu riche et puissant, il n'a plus le loisir de sacrifier en personne. Il introduit à sa cour un pontife domestique, qui finira tôt ou tard par consolider la puissance de sa famille dans les conseils du roi, et toujours au détriment de la puissance royale.

La *confrérie sacrée* compose l'autre élément du sacerdoce antique des *Âryas*. C'est une *sodalitas* du genre des *sodalitates* de la vieille Italie. Ce sont des compagnies de jeunes gens, encore dégagés des liens de la famille, et qui se dévouent temporairement au service des dieux. Associés au pontife sacrificateur, ils ont leur prototype dans le *sakhyam* ou dans la communauté des *Maroutah*, qui se groupent autour d'Indra, qui sont les *Sakhayah*, les *Socii* du dieu, qui composent le *sakhyam*, la *societas* du dieu, vrai pendant d'un sacerdoce salien, ou d'un sacerdoce de frères Arvales, réunis autour d'un Mars ou d'un Jupiter dans les vieilles religions du Latium. Quand l'antiquité épique fit retraite devant l'ère brâhmanique, ces corporations se dispersèrent et se re-

constituèrent en autant d'écoles, sous la discipline brâhmanique.

Le prototype de ces associations est à chercher dans un monde antérieur qui précède le monde des Âryas. Il relève d'un dieu Tvashtar ou Savitar, qui ressemble beaucoup au Phtha de Memphis, au Baal de la Chaldée, quoiqu'il ait été modifié par les Âryas. Les Brâhmanes ont fini par relever de sa déchéance ce dieu, qui tombe sous la domination d'Indra, lorsque Indra dérobe le feu sacré et l'ambroisie, les enlevant aux dieux de l'antiquité. Ils en ont fait leur Vishvakarman ou leur Brahmâ, comme ouvrier des mondes, et leur Pradschâpatih ou leur Brahmâ, comme seigneur des créatures. Tels nous pouvons les étudier dans les Brâhmanas du Véda, tels ils paraissent déjà dans quelques hymnes. Après l'avoir identifié à leur Brahmâ, ils ont formé ultérieurement, et sur ce même type, leur conception d'un Brahman, d'un être absolu, d'un être abstrait, distingué du Brahmâ demiourgos, de l'auteur du code brâhmanique. Celui-ci réside dans le Brahmaloça, tandis que l'autre réside en soi.

Une œuvre pareille à la domination de la caste brâhmanique ne put s'effectuer qu'à la suite de longues luttes et de longues guerres intestines, dont les légendes épiques font foi, quelque arrangées et systématisées qu'elles soient par les Brâhmanes d'une époque postérieure. En supposant que les *sodalitates* et les collèges des *pontifes* de la vieille Rome royale et de la primitive Rome patricienne fussent parvenus à se dégager, soit de la royauté, soit du corps du patriciat, ils eussent offert l'exact pendant des Brâhmanes, en se constituant à part dans leurs familles.

Ce n'est pas sur les Kchatriyas seuls que les Brâhmanes ont pesé dans cette lutte; ils ont également pesé sur la classe moyenne, sur ce grand corps des primitifs Vishah, des propriétaires du sol, habitants de la primitive cité agricole et industrielle, marchands de la cité, qui ont fini par constituer la caste des Vaishyas. On les désigne, comme *jaunes* de couleur, sous cette nouvelle forme; on en fait de véritables *mu-*

lâtres, issus évidemment d'un mélange avec la race brune des Shouâdras, car les Shouâdras sont la race brune par excellence. Ils sont les descendants de la déesse brune, de la Kadrou; ils sont les Kâdraveyas, dans lesquels Lassen a reconnu les Kadrosiens ou Gédrosiens de l'antiquité persane. Ils ont pour auteur un dieu *Babhrou*, ou un dieu *Kapi*, un *Kapila*, qui se reproduit dans les écoles philosophiques naissantes des Brâhmanes, en leur caractère de reproducteurs, remanieurs et absorbeurs de l'antique sacerdoce éteint des Céphènes, et d'une des formes de leur grand dieu, de celle de leur dieu brun par excellence.

C'est donc ainsi qu'ont agi les Brâhmanes; ils ont voulu réglementer et dominer l'empire du Kchatrya roi, les Pourohitas se faisant les *ministres* et, au besoin, les *maires du palais*, les *Barmécides* de ce roi. Ils ont asservi l'antique polis ou la cité rurale, aussi bien que la cité marchande des Vaishyas. Ils y ont introduit leurs cours de justice et imposé leur magistrature; ils ont effacé le droit indigène des Vishah pour lui substituer le code brâhmanique. De là un très-grand mécontentement dans cette classe des Vaishyas, qui nous rend compte de la chaleur avec laquelle elle a embrassé le culte de Bouddha. C'est par la même raison que le bouddhisme se recruta si abondamment dans les rangs des Kchatryas, jusqu'à l'époque où Ashoka fonda l'empire indien du Bouddha même.

VIII.

Des antécédents du Bouddha dans l'Inde brâhmanique.

Certes, le Bouddha n'est pas sorti de terre comme une merveille. De même que toutes les hérésies et que toutes les révoltes de l'esprit humain et du cœur humain sont constamment nées de l'oppression au sein de la classe pontificale elle-même, comme chez les juifs, chez les mahométans, et trop souvent aussi chez les chrétiens, de même dans les écoles philosophiques de l'Inde. Bien avant le Bouddha, des Mou-

nis et des Tapasvis, des Sannyas et des Yogis, disciples de différentes écoles et relevant de divers systèmes, ont foulé aux pieds les ordonnances de la loi brâhmanique, ont rejeté les devoirs domestiques, sociaux, moraux de la famille brâhmanique, attaquant par là le patriciat de ces familles. Ils ont ainsi placé leur propre *ascendance*, la *transcendance* de leur élévation, de leur ascèse, de leur stoïcisme au-dessus des obligations de la vie domestique, civile et politique des Brâhmanes. Méprisant la vie du Pourohita ou du pontife, et celle du Grîhastha ou du chef de famille brâhmanique, ils se sont glorifiés de leur dévotion, de leur sainteté, de leur ascèse. Les Brâhmanes se sont promptement aperçus du danger que courait leur établissement; ils ont tonné contre ces saints, ces mystiques, ces théosophes et ces philosophes, qui s'entouraient de nombreux disciples, qui aggloméraient dans leur voisinage une grande masse de peuple accourue des divers points de l'Inde, et qui finirent par gagner l'oreille des Vaishyas, tandis que les rois les favorisaient pour résister à l'orgueil des Brâhmanes.

Le Bouddha ne fut que l'expression très-adoucie des tendances de cette classe d'hommes. Ce fut justement à cause de sa tempérance, parce qu'il n'était pas un démagogue, parce qu'il n'était pas un moine emporté et violent, parce qu'il ne s'entourait pas d'une tourbe de fanatiques, d'un peuple d'iconoclastes, d'une horde de chiliastes, de mazdakiens, parce qu'il ne fut pas davantage âpre et exclusif à la façon des donatistes, des puritains, des jansénistes; parce qu'il plaisait, comme les pélagiens, par le libéralisme de ses principes aux hommes du monde, par la vertu de sa pratique aux âmes pieuses, par sa charité aux classes populaires et aux déshérités de la fortune, qu'il finit par prendre un si grand ascendant, d'abord sur le corps des Vaishyas, ensuite sur la politique des Kchatriyas, et enfin sur une portion de la population des Shoûdras, y compris un reste des aborigènes.

IX.

De la constitution du bouddhisme en face de celle du brâhmanisme.

Nous venons d'esquisser les antécédents de l'ère bouddhiste de Hiouen-thsang; nous allons regarder cette ère d'un peu plus près.

Le bouddhisme constitue une sorte d'église ou de hiérarchie théocratique, fondée sur le principe d'une ascèse mitigée, ayant ses conciles, et se constituant à part dans ses écoles et dans ses monastères. C'est le pendant, sur un grand pied, de ce que nous voyons, sur un moindre pied, chez les Néo-Orphiques, chez les Pythagoriciens, chez les Plistes de la Thrace, chez les Druides, chez les Esséniens à part des Thérapeutes; constitution ébauchée qui n'a rencontré sa grande, sa haute et définitive expression que dans l'Église chrétienne.

Cette institution d'une école d'ascèse et de morale anticipée sur le christianisme, prototype d'une Église anticipée, tient, cela est évident, à un grand mouvement de l'esprit humain, soit dans le monde païen, soit dans le monde hébraïque. Le mouvement dont il s'agit remonte, pour le moins, au VII^e siècle avant l'ère chrétienne; et il se manifeste sous diverses formes, quoiqu'il ait des causes sociales analogues dans divers pays. Cela est vrai pour l'Inde brâhmanique, pour la Bactriane zoroastrienne, pour l'Asie Mineure dionysiaque, pour la Grèce éleusinienne; cela est vrai encore pour la Judée pharisaïque et pour la Judée sadducéenne. Il n'en est pas de même de la propagande d'un système d'église chez les Gètes et chez les Daces, ainsi que chez les Kymris. Le mouvement dont je parle ne relève pas chez eux d'une cause interne; il n'est pas le produit de leur état social: c'est un fait de propagande étrangère qui vient de loin; c'est donc un fait sans cause morale et sociale. Quand il s'est produit, les Gètes, les Daces, les Kymris vivaient encore au sein d'une grande simplicité; ils n'avaient pas de longs antécédents de

culture comme les Âryas de l'Inde et de la Bactriane, comme les Grecs et comme les Juifs.

Il serait bien plus faux encore de ramener ces diverses manifestations de l'esprit des temps à un principe d'unité rigide. Il est vrai, la propagande bouddhiste fut des plus actives; elle se signale de bonne heure dans l'Inde, l'Afghanistan, le Badakchan, le Tokharestan, à Bamiyan, dans la Bactriane, la Transoxane, la Sérique, avant de percer en Chine à l'extrême Orient, et d'essayer de pénétrer en Perse et dans la Syrie. Il est même probable qu'elle a agi, mais très-indirectement, sur les hordes turques des régions du Touran et les tribus finnoises des contrées de l'Oural; et qu'elle s'est propagée parmi les Saces et parmi les Massagètes; mais voici ce qui a dû arriver dans les derniers cas :

Pour occuper l'esprit de ces peuples tout neufs, le bouddhisme a dû fatalement capituler avec quelques-unes de leurs croyances; ce qui ne lui a jamais, du reste, beaucoup coûté. Il a dû forcément renoncer à tous ses antécédents de philosophie, d'ascèse et d'école indienne; il a dû se plier, comme chez les *Argippæi* d'Hérodote, à d'autres cultes. C'est ainsi seulement qu'il est possible qu'une impulsion bouddhiste se soit fait ressentir au loin, jusque dans les contrées voisines des Palus-Mæotides; qu'elle se soit communiquée à des restes de Cimmériens, à des tribus de Gètes et de Scythes. Il se peut donc, mais je ne voudrais pas l'affirmer, comme on l'a fait avec beaucoup d'imprudencé, il se peut donc que le sacerdoce cymrique d'un dieu *Hu*, et que le sacerdoce gétique d'un dieu *Salmoxis*, aient subi le contre-coup d'une chaîne de longues commotions asiatiques; que le premier se soit transporté dans les Gaules, par suite de ces commotions, en y constituant le druidisme propagandiste et conquérant; que l'autre ait fini par aboutir aux institutions de Romove chez les Prusso-Lithuaniens. Mais si nous exceptons le fond de l'organisation sociale, il n'y a pas trace de doctrines bouddhistes, ni chez les Druides, ni chez les disciples de *Salmoxis*.

Est-ce de la même façon *indirecte*, est-ce par un ébranlement analogue, mais par une tout autre voie que le bouddhisme aurait agi sur la formation d'une école néo-orphique de l'Asie Mineure, mère d'une école pythagoricienne de la grande Grèce? Qui saurait le dire? Une chose est certaine de toute façon, c'est qu'il n'y a pas un seul élément de spéculation bouddhiste, ni chez les Néo-Orphiques, ni chez les Pythagoriciens, quoique l'on y retrouve le principe bouddhiste d'une école qui se constitue en une hiérarchie politique et sociale, sous la forme d'une église et dans l'esprit d'une *propagande*.

Démocrite, qui a longtemps voyagé en Orient, cherche à fonder, en revanche, une école de la vie pratique et spéculative; une école qui reproduit très-exactement les conceptions matérialistes des Bouddhas sur l'origine et la formation des mondes, et qui leur emprunte de plus, tout en les modifiant un peu, les vrais principes de leur ascèse. L'école d'Épicure essaye à son tour de concilier le mode de vie pacifique et toute d'abstinence, telle qu'elle fut pratiquée par Démocrite, avec le mode de vie toute mondaine d'Aristippe. Elle identifie ces deux formes très-opposées de l'existence, au moyen de la doctrine d'une *Edoné* (*svâdou* en sanscrit), d'une douceur, d'une suavité, d'une volupté qui leur est commune. Cette théorie mitigée du plaisir est conçue dans le sens de la *modération*, et cela, pour la durée des plaisirs mêmes. Elle a des précédents bouddhistes sur lesquels il est très-important d'insister, parce qu'on me semble avoir méconnu le principe même du bouddhisme, en isolant trop son ascèse de son *Edoné*, et en l'envisageant même à part de ses conceptions sur l'origine des choses. M. Barthélemy Saint-Hilaire, du reste, ne s'y est pas trompé, pas plus que Colebrooke. M. Burnouf a touché aussi à la vérité, çà et là obscurcie par la notion, suivant moi totalement erronée, que le bouddhisme serait issu des précédents de la philosophie de Kapila et du Yoga de Patandjali, tandis qu'il relève plus directement du Nyâya de Gautama, mais surtout et avant

tout de la physique de Kanada. Un mot maintenant sur le principe de cette méprise.

X.

Des systèmes physiques et du principe métaphysique des Baudhdhas.

La cause de la méprise dont nous venons de parler tient à l'ignorance du vrai principe de l'ascèse des Baudhdhas. On dirait qu'elle continue le *Tapas* des Sannyasis et le *Yoga* des sectateurs de Patandchali; mais c'est une grosse erreur. Elle ne les modifie pas seulement, elle les anéantit; car elle les transforme dans l'esprit d'une *Edoné*, ou d'un système de *volupté* qu'elle cherche dans le repos absolu, dans l'absolue *quiétude*. Tel est le point saillant, le vrai point de la méprise.

L'erreur est excusable; car tout est anomalie, tout est contradiction dans le système du Bouddha. C'est ce qui a fait croire à M. Burnouf que le système, comme tel, ne vient pas foncièrement du Bouddha même; que le Bouddha n'a pas eu de philosophie, pas plus qu'il n'a eu de religion et de culte; qu'il fut de pure *pratique*; qu'il enseigna une ascèse modérée dans l'esprit de cette *pratique*, et qu'il la mit en œuvre par son enseignement. Il n'y a pas de *tortures physiques* dans la *pratique* de l'ascèse des Baudhdhas, et cela, par suite d'une opposition flagrante contre le *Tapas* stoïque des philosophes Cyniques de l'Inde, qui sont ses *Sages nus*, ses Gymnosophistes, ses *Dig-ambarâh*; je parle des vrais *Dig-ambarâh*, des Shaivas, et non pas des Baudhdhas, qui en ont usurpé le nom.

Le Bouddha rejette du même coup le vrai principe, le principe suprême du *Yoga*, l'*Ahankara* absolu, le *Grand Moi*. Il s'agit de la tendance abstractive des Yogis, de leur effort pour anéantir le monde des sens en soi et hors de soi, pour établir le *Moi absolu* en triomphateur sur les ruines du monde et de l'humanité. Ce *Moi absolu*, c'est le *Dieu absolu*, le *Moi unique* dont les individus ne sont que des modes d'appari-

tion. Rien n'est plus opposé au bouddhisme que cette pratique du Yoga pour atteindre au sommet de la transcendance, pyramide d'orgueil de l'esprit humain; pyramide, dis-je, car à ses degrés correspondent des pratiques violentes, des exercices spirituels et des exercices physiques pour tuer le monde en soi et hors de soi.

On le voit, il en est tout autrement de la *Toushti* ou de l'*Edoné* des Baouddhas, qui est placée absolument comme chez Démocrite, qui se trouve renfermée dans la sphère d'un repos graduellement amené, d'une quiétude d'esprit unie à une quiétude de corps, et dont le dernier terme est la *paix dans le néant*, comme M. Barthélemy Saint-Hilaire l'a parfaitement observé. Tel est donc le véritable, le grand principe de la philosophie du Bouddha. Il est tout d'une pièce avec le principe de son ascèse, il en est tout à fait inséparable. C'est la pratique du souverain bien comme identique à la souveraine quiétude.

Ce principe souverain s'appelle le *Shoûnyam*, c'est-à-dire le *vide* dans le langage des Baouddhas. Le *pourṇam*, le *plein* est, au contraire, le principe suprême pour tous les partisans du Sâmkhya de Kapila et du Yoga de Patandschali, sans exception. Or qu'est-ce que les Baouddhas entendent par le *vide*?

Ce *vide* est *double* à leurs yeux : c'est le *vide du monde* et le *vide de l'esprit*. Ce monde est *vide*; c'est un *espace extérieur*, et cet espace n'est que *la forme du vide*. Cet esprit est *vide*; une *expansion* purement imaginaire *au dedans de nous*, et cet espace est encore *vide*. Il n'en est pas ainsi de Kapila et de Patandschali; ils disent que le monde est *plein*, que l'esprit est *plein*, que le monde sort du *plein* et qu'il rentre dans le *plein*, que l'esprit sort du *plein* et qu'il rentre dans le *plein*; doctrine antérieure, du reste, à leur spéculation; car elle se trouve énergiquement formulée dans le texte d'un petit Brâmaṇam que l'on peut lire dans le *Bṛihad-âraṇyakam* (*Bibliotheca indica, Bṛihad-âraṇyak-opanichat, Calcutta, 1849, adhyâyah VII, p. 948*):

Pūrṇam udah, pūrṇam idam; pūrṇat pūrṇam udatchyate, pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam ev-āvashitchyate.

« Celui-là, cet espace céleste, est plein. — Celui-ci, cet espace terrestre, est plein. — Enlevez le plein de cette plénitude de l'espace céleste; — ôtez le plein de cette plénitude de l'espace terrestre; — ce qui reste sera le plein. »

Pour bien entendre ce vide des Baudddhas dans le contraste du plein des Brâhmanes, il faut savoir que les premiers nient ce que les autres affirment. Ils nient l'existence de l'*ākāsha* ou de la *substance éthérée*. Ils la nient sous ses deux formes : d'abord comme éther externe, c'est-à-dire comme espace du monde, *bhoût-ākāsha*; ensuite comme éther interne, c'est-à-dire comme espace du cœur ou comme espace de l'âme, *hârd-ākāsha*. Ils rejettent et la notion d'une substance lumineuse éthérée comme principe matériel des mondes, et la notion d'une lumière spirituelle propre à l'âme humaine, qui enfante en soi le *monde des idées* dans la correspondance avec le *monde des figures*. Tel est le *Shoûnyam* des Baudddhas, qui coïncide avec l'idée abstraite de l'espace sans contenu. C'est une conception de l'école des Mathématiciens que l'on rencontre également chez les Mages et chez les Chaldéens; elle se trouve formulée dans la philosophie toute physique de Kanada. Vivement adoptée par les philosophes du grand monde, les élégants, les viveurs, les beaux-esprits, elle devint chère aux *Tchârvakas* ou aux Sophistes et aux rhéteurs de l'Inde, à ces pendants des Cyrénaïques, des émules d'Aristippe et des Sadducéens. Or ce sont eux que les Baudddhas rencontrèrent partout sous leurs pas; ce sont eux que les Brâhmanes confondirent malicieusement avec les Baudddhas, en les traitant de *Nâstikas* ou d'athées; ce sont eux qui formèrent l'appoint des Baudddhas parmi les courtisans des princes, et parmi les riches commerçants et les riches industriels.

XI.

De l'origine du monde et de l'ascension du Bouddha
dans le vide suprême.

Le Monde repose ainsi dans un cadre vide. Il y existe par juxtaposition des objets dans l'espace et par combinaison chimique des atomes élémentaires. Il est l'œuvre du *Temps* (*Kāla*), et il a pour principe le *Hasard*; car c'est d'une rencontre fortuite des éléments que provient le choc qui, parcourant la série des myriades de siècles, finit par dégager le Monde du *Chaos*, qui lui sert de fondement. L'*ordre* repose ainsi sur le *désordre* comme sur un fondement. L'*ordre* c'est l'*apparence*; le *désordre*, ce sont les *éléments*, ce sont les *infinitement petits* qui servent de principe aux *mondes* ou aux *infinitement grands*. Tout cela se compose et se décompose par un mélange de hasard et de fatalité, par les combinaisons à la fois fortuites et fatales du temps, ou du mouvement, et de l'espace.

Si tel est le néant du monde physique, tel est aussi le néant du monde moral ou intellectuel. Aux yeux des Baudhas, il n'y a pas plus de Pourouscha dans le sens du Sākhya et du Yoga qu'il n'y a de Prakṛiti dans le même sens. L'*Homme typique* ou le Pouroucha est un *non-sens* pour les Baudhas, comme la *Nature typique* ou la Prakṛiti. Il n'est ni le fils ni l'époux de cette femme mythique. Il n'est pas le créateur d'un monde qu'il n'a pas fécondé, et il ne se survit pas à lui-même sur les ruines du monde, en se retirant en soi, en se repliant sur sa *bouddhi*, sur son intelligence des êtres et des choses. Il n'est pas le *Mahat* des Yogis, le *Moi absolu*, le *Ahankārah*, le grand *Moi* dont tout sort et en qui tout rentre. Il n'est pas ce *lion* de Kapila dont les rugissements enfantent et dont les rugissements détruisent les mondes. Le *Shākya Sinha*, ou le lion de la maison de Shākya, n'a aucune de ces prétentions. Il est doux comme un agneau et il périt comme un souffle.

Nous venons de contempler ce *Shoûnyam*, ce vide moral et intellectuel des Bouddhas, ce défaut absolu de toute conscience de soi; mais aussi cette absence de tout orgueil dont ils combattent le principe dans leurs adversaires, auxquels ils prêchent l'entière *humilité* d'un entier néant. Ils aspirent au suprême repos, à la suprême quiétude, au *Nirvânam* où il n'y a plus rien, où tout souffle cesse et où toute existence s'éclipse.

C'est pour amener l'espèce humaine à cette félicité dans la suite des âges, pour que les hommes marchent sur les traces du Bouddha et de ses apôtres, pour qu'ils finissent par copier le Bouddha et par devenir Bouddha à leur tour, chacun individuellement et dans la révolution des âges, que le Bouddha s'est manifesté. Il a mis au néant le système des Brâhmanes, qui se réservaient le privilège de leur ciel ou de leur *Brahmaloka*, et qui se réservaient bien plus encore, le privilège d'une identification finale à un *Brahma* suprême. Les Brâhmanes avaient ordonné la loi des transmigrations pour les autres castes sans exception. Il fallait une longue série d'épreuves, et cela sous plusieurs formes de l'existence, pour que le Shoûdra respectueux aux Brâhmanes pût renaître comme Vaishya, pour que le Vaishya respectueux à l'égard des Brâhmanes pût renaître comme Kchatriya, pour que le Kchatriya respectueux à l'égard des Brâhmanes pût renaître comme Brâhmaṇa. Il fallait plus d'une épreuve aussi pour que le Brâhmane fidèle à la loi pût aller au *Brahmaloka*, et pour que le Rîschi entre les Brâhmanes pût s'identifier au *Brahma* même. Le Bouddha renversa toute cette échelle d'épreuve; il prétendait que l'on naissait directement Bouddha si on l'avait mérité; fût-on Thchandâla, fût-on Shoûdra, aussi bien que si l'on était Vaishya, aussi bien que si l'on était Kchatriya, aussi bien que si l'on était Brâhmaṇa, en pratiquant la vie du Bouddha, on arrivait au Bouddha même.

XII.

Pourquoi les Shoûdras ont fait l'appoint des Brâhmanes contre les Bouddhistes.

On s'étonne de voir les Shoûdras faire l'appoint des Brâhmanes contre une doctrine qui les intéressait avant tout, puisqu'ils devaient être les premiers *affranchis* d'un monde nouveau auquel voulaient les convier les Bouddhistes. Cet étonnement cesse quand on se rend compte de la vraie position des choses.

Quand les Brâhmanes commencèrent à se brouiller avec les Kchatriyas, et qu'ils en furent venus à ces massacres de Kourou-Kchetram, attribués au Parashou-Râma, au dieu guerrier des pontifes de l'Inde, au Sou-Brahmanya, au dieu à la hache, l'ennemi d'Indra, du dieu des Kchatriyas, ils se virent dans la nécessité, pour repousser les armes par les armes, de créer de nouveaux rois et de nouveaux guerriers. Ils les tirèrent en partie de leurs propres rangs, et en partie de la caste des Shoûdras, caste légalement avilie par les Brâhmanes, mais partiellement relevée de sa déchéance sous la condition d'un grand dévouement. Les rois Mauryas de l'Inde orientale étaient des rois Shoûdras du temps d'Alexandre. Il y eut certes de longs antécédents à ce fait, jusqu'à l'époque plus récente où des rois Shoûdras mêmes, désireux de secouer le joug, devinrent infidèles, et finirent par se laisser séduire par la loi du Bouddha. Mais il y avait toujours la même ressource pour les Brâhmanes; faiseurs et défaiseurs de rois, ils élevèrent la grandeur des soi-disant Râdchapoutrâh, nouvelles castes guerrières issues d'un bas-fond social, et que l'on essayait de rattacher aux dieux et aux héros de l'antiquité par des généalogies fabriquées pour cet objet.

Tel est donc le phénomène en bloc. Ce fut pour attirer davantage ces fils d'une Inde nouvelle dans les lacets de la politique des Brâhmanes, que l'on réforma plusieurs por-

tions du vieux code brâhmanique. On poussa en même temps à la formation des sectes populaires sous leur costume moderne. Les Brâhmanes épousèrent personnellement la foi du dieu Shiva; mais cela ne suffisait pas aux besoins du temps. On ouvrit, comme nous l'avons dit, une ère nouvelle dans le système des *avatâras* de Vischnou. On se créa, dans cet esprit, des rois obéissants, des *héros de vertu* que l'on pouvait opposer à la tradition des Ashoka du Bouddhisme. Les guerriers de nouvelle souche, les Vaischnâvas, s'enivrèrent du vin délirant d'une religion à la fois mystique et sensuelle. Cela rappelle les Houris du paradis de Mahomet, que les Soufis chantent à leur façon, mariant la volupté au platonisme.

XIII.

Des Avatâras de Vischnou dans leur opposition au système du Bouddha.

Je le répète encore une fois, et cela parce que je tiens à être parfaitement compris et entendu sur cette grave et importante matière. Chacun sait que la poésie épique de l'Inde, en tant qu'elle rappelle Homère et qu'elle ne rappelle pas Virgile, en tant qu'elle rappelle les Nibelungen et qu'elle ne rappelle pas le Tasse, etc. est spécialement renfermée dans deux vastes compositions, le Râmâyana et le Mahâbhâratam, auquel le Harivansha fait suite. Râma, le roi d'Ayodhya, est le héros du Râmâyana; Youddhischtira, l'aîné des Pândavas, est le personnage saillant dans la collection des récits épiques du Mahâbhâratam; Krîschna, comme chef et comme roi des Yâdavas, est le héros du Harivansha. De ces trois hommes, deux seulement, les deux derniers, sont des personnages strictement épiques ou héroïques.

Le Râmâyana porte un tout autre caractère que les deux autres ouvrages. La conquête de Lanka semble un sujet épique, il est vrai, mais cette conquête est moins une conquête que l'acte d'un ordre de civilisation, on pourrait dire que la mission d'une propagande. Weber, je le répète ici,

l'avait déjà judicieusement observé. Comme époux de Sîtâ, la fille du Sillon, issue de la charrue que le roi Dchanaka promenait sur le terrain sacré, lui le roi laboureur, le Sîradhvadscha, le Shîrin qui a la charrue pour emblème, Râmatchandra n'est autre, au fond, que son homonyme. Il est l'autre Râma, il est le Hala-bhrît, le Hal-âyudha, qui a pour armes le soc de la charrue. Le Hala-bhrît canalise le Doab de la Yamounâ, le père de la Sîtâ colonise le pays de Mithila : c'est la même conception. L'expédition de Râma, de l'époux de la Sîtâ, se lie à l'enlèvement de Sîtâ par Râvaņa. Ce dernier est une personnification du Hadès. Il enlève Sîtâ comme Pluton enlève Koré. Râvaņa est Paulastya de son nom; il est nommé, d'après son père, Pulastya, qui est un vrai Plutus; car il accumule les *richesses de la terre*, comme son nom l'indique.

C'est en suivant la Koré, en courant après elle comme un autre Triptolème, c'est-à-dire comme le possesseur d'un *Tri-polos* ou d'un champ trois fois labouré, d'un *Trisîtya*, d'un *Tri-halya* en sanscrit; c'est en arrachant la Sîtâ (la Sitô, ou la déesse de la terre labourée) aux stérilités des embrassements du Hadès que Râma entreprend la conquête de Ceylan, où le ravisseur séjourne. On le voit, ce sujet est purement mythique, et il remonte à la plus haute antiquité. C'est le sujet des expéditions d'Osiris, tel qu'il nous est rapporté par Diodore de Sicile, en dépit d'une foule d'altérations grossières. Il constitue tout le fond épique de l'hymne à Déméter, de la légende de Triptolème, et nous le découvrons dans un grand nombre de légendes semblables chez les Celtes, les Germains, les Slaves, et très-certainement aussi chez une foule d'autres peuples de l'antiquité.

C'est donc un très-vieux fond dont je ne discute pas ici les origines. C'est un fond qui s'est trouvé fréquemment reproduit, sans aucun doute, par les bardes de la cité d'Ayodhya, par les généalogistes de la maison royale des Aikchvâkavas, dont Râma Tchandra fut le dernier et le plus illustre des héros. Ayodhya fut très-certainement un point central pour

la propagation d'une vieille culture, et cela dans des temps de beaucoup antérieurs à l'époque de son principal héros.

J'ai dit le sujet du poème, en laissant de côté ses brillants épisodes. Je dirai maintenant un mot de l'état sous lequel il se présente.

Râma est devenu d'abord un *idéal de roi*, non pas à la façon guerrière des Kchatriyas, mais à la façon pieuse des Brâhmanes. Il ressemble à un roi de l'ère héroïque comme Louis le Débonnaire ressemblait à Charlemagne. C'est un vrai roi de moines; c'est de plus un controversiste qui dispute volontiers sur des matières spéculatives et religieuses, ou qui prend du moins un grand plaisir à voir débattre ces matières en sa présence. C'est un modèle de délicatesse, mais, avant tout, de scrupule et de délicatesse religieuse. C'est le prototype d'un roi brâhmanique, dans l'esprit de la secte naissante des Vaischnâvas, et c'est dans cet esprit qu'il a été conçu tout entier. On dirait qu'il est appelé, surtout et avant tout, à faire la contre-partie de la valeur idéale d'un roi des Bouddhas, pour remplacer la valeur idéale d'un Ashoka dans l'amour et dans la vénération des hommes. Il faut ajouter à cela qu'il y a dans le Râmâyânam une controverse positive contre le Bouddha, une vive polémique des Brâhmanes contre sa doctrine, et que cet assaut a lieu en présence de Râma Tchandra, qui ne s'abstient pas d'y prendre part.

Le style de cette épopée est d'une très-grande beauté; il est, en outre, d'une simplicité tout homérique; mais il faut formellement distinguer entre le poète et son idiome. Cet idiome est le sanscrit, classique par excellence, et, sous ce point de vue, d'une tout autre *coloration* que l'idiome homérique. Ce n'est pas tout: les expressions les plus abstraites du langage de la philosophie et de la scolastique, ainsi que les termes de la jurisprudence, s'y rencontrent tout naturellement comme un langage usuel; elles y ont élu leur domicile, elles y ont acquis droit de cité et de bourgeoisie. Si la poésie est simple et naïve, et elle l'est à un haut degré, elle

l'est en dépit de l'extrême délicatesse et parfois du raffinement du sentiment qui s'y découvre. Curieux problème d'une poésie homérique de diction et d'esprit, et d'un idiome saturé de locutions que l'on dirait empruntées à Platon ou à Aristote, ou à la *Stoa*, et à un certain fond de néoplatonisme.

Qu'en conclure pour la solution de ce problème, sinon que le vieux style épique a été renouvelé avec un rare bonheur, et non pas dans une pensée de pur archaïsme? Les *Soûtas* de cette époque de la Renaissance se sont rattachés aux *Soûtas* de l'antiquité, dont ils avaient conservé la tradition vivante.

Quel qu'il soit, le *Râmâyaṇam* n'en est pas moins important. Il l'est pour son fond mythique, pour son fond historique, comme il est curieux et instructif pour l'esprit sectaire, à la fois religieux et politique, dans lequel il a été revu, retravaillé, refondu. Honneur donc à cette magnifique édition d'un aussi beau poème, à cette parfaite traduction que nous devons aux soins, à l'enthousiasme et à l'admirable dévouement de M. Gorresio! Imprimé à Calcutta avec une coupable négligence, le *Mahâbhâratam* n'a pas eu malheureusement le même bonheur, et cette édition n'est guère qu'un manuscrit à l'état d'une terre en friche.

Ce *Mahâbhâratam* est une encyclopédie tout entière. On dirait un hôpital poétique où l'on aurait placé côte à côte les débris mutilés de nombre de poèmes épiques, entre autres les chants sur *Yayâti* et les destinées de ses enfants. C'est un arsenal puissant pour aider à la construction d'une vieille Inde héroïque tout entière. On dirait d'une collection qui réunirait les poèmes d'Homère et des Homérides, de Pisandre et de Panyasis, etc. le tout joint aux poèmes des Argonautiques d'Apollonius et du pseudo-Orphée, ou des Dionysiaques de Nonnus, sauf l'unité de style qui s'y trouve. Il y a, dans la partie capitale du poème, dans les chants de la guerre des *Kourous* et des *Pândous*, une grandeur épique et héroïque étrangère au sujet du *Râmâyaṇam* : on y sent un autre souffle. A cela près, c'est toujours le langage du

Râmâyaṇam ; et l'on peut se demander avec raison : le sanscrit était-il encore une langue complètement vivante du temps de la dernière rédaction, de la remise en œuvre de ces compositions colossales ?

En faisant abstraction d'une compilation souvent irréfléchie, car le même sujet y est répété dans la rédaction de diverses légendes, ce vaste réservoir de la tradition indienne que nous appelons le Mahâbhâratam a encore un but didactique. C'est, pour ainsi dire, un miroir des rois, tels que ces rois doivent sortir façonnés de la main des Brâhmanes. On vulgarise la science brâhmanique pour leur instruction. Le *Shânti-parva*, ou le XII^e livre, est plein de cet enseignement : le *Râdcha-dharma* d'abord, et, à sa suite, le *Mokcha-dharma*. L'exposition des divers systèmes de la philosophie et de la théologie brâhmaniques, l'exposition de la loi brâhmanique, tout s'y trouve, depuis les notions sur l'origine et la dissolution du système des mondes, embrassant l'ordre de la création et la théorie de l'Apocalypse, jusqu'aux notions physico-chimiques sur les éléments de la matière. C'est aussi un cours entier de politique à l'usage des rois placés sous la tutelle des Brâhmanes. La morale, l'art de la guerre, les arts d'agrément, rien n'est omis dans cette éducation d'un Kchatriya, pour le rendre l'instrument de la domination des Brâhmanes.

Je suis entré dans quelques détails au sujet de ces compositions, sans faire mention du Harivansha, dont la rédaction est des plus négligées. Le Krîschṇa du Harivansha n'est déjà plus le Krîschṇa du Mahâbhâratam, poème où il figure moins comme un dieu que comme un héros. Son histoire y offre encore le fidèle reflet de la grandeur et de l'éclipse de l'ethnos des Yâdavaḥ, dont il est le représentant. Mais dans le Harivansha c'est tout autre chose ; la dissolution des mœurs y est déjà fort avancée, et tout y respire les voluptés du harem.

XIV.

De l'époque de Hiouen-thsang comme d'une époque de transition entre un génie guerrier éteint et un génie guerrier renaissant.

Voici maintenant la conclusion que j'aurais à tirer de ces prémisses par rapport au temps de Hiouen-thsang.

Il est hors de doute que Râma Tchandra fut un roi d'Ayodhya qui vécut sur le déclin de l'ère héroïque, et qu'il fut le sujet d'une légende épique. Une période toute nouvelle commence avec ses fils Kousha et Lava, quoiqu'ils paraissent encore sous la forme de Dioscures. C'est ainsi que l'ère héroïque finit également à la suite du triomphe des Pâṇḍous sur les Kourous. Cette poésie est comme l'ossuaire de l'âge héroïque, dont elle nous présente la tombe. Recueillant les cendres du vieux monde, c'est le pendant d'Homère; car l'ère héroïque se termine, pour les Grecs, avec la guerre de Troie. C'est ainsi qu'elle finit par Théodoric de Vérone dans l'épopée germanique, roulant son dernier flot du temps où les Germains s'établissent dans l'empire romain; car l'épopée carlovingienne, et bien plus encore l'épopée chevaleresque, appartiennent à un tout autre monde. On sent déjà l'influence d'une classe lettrée, et le passé d'une science dans l'une et dans l'autre forme de ces deux épopées du moyen âge.

Voici le grand fait qui en résulte: ces poèmes résument un passé et ne commencent pas un présent, ni chez les Indiens, ni chez les Grecs, ni chez les Germains. Ce présent de la poésie épique existait chez tous ces peuples; mais il n'en est resté que quelques bardes contemporains des rois guerriers de la Scandinavie et de l'Angleterre anglo-saxonne.

Le bouddhisme n'est pas guerrier et s'épouvante du son de la trompette. Quand le brâhmanisme se redressa et commença à gronder d'une voix menaçante contre les usurpateurs de son pouvoir, il devait enflammer de nouveaux courages en excitant la guerre sainte contre cette œuvre de

philanthropie efféminée. Il y voyait une œuvre d'athéisme et une œuvre d'hypocrisie, à cause de la nature à la fois négative et ascétique de la pensée du Bouddha. Il renouvela la mémoire des héros de la fin des temps héroïques; mais il les affubla d'un nouveau costume; de là la *descente* d'un dieu spécialement appelé pour purger la terre d'une hérésie infecte. Weber voit dans cet *avatâra* ou dans cette descente une influence manichéenne ou gnostico-chrétienne. Je crois qu'il a raison.

Je ne veux d'autre preuve de la faible veine héroïque qui animait le corps des Baudddhas, que leur création d'une royauté mitoyenne dans les rangs des *Dchainas*, qui sont des Bouddhistes d'un âge postérieur à Hiouen-thsang, des Bouddhistes qui adoptent la loi des castes pour échapper à la destruction dont leurs frères étaient tombés victimes. Ce nouveau Bouddha, qui se donne spécialement la gloire du nom de *Dchina* ou de *victorieux*, a beau enflammer une nouvelle caste à son service, dont le métier est le port des armes, il ne triomphe de rien ou de peu de chose. Les rois dchainas du Décan sont aussi peu guerriers que les rois baudddhas du nord de l'Inde. Ils sont plus scrupuleux encore en face du sang humain; car ils ne voudraient pas même tuer une mouche par excès de philanthropie, redoutant de frapper une âme humaine qui en eût revêtu le corps. On sait la passion des riches marchands de la secte des Dchainas pour les hôpitaux qu'ils fondent en faveur de toutes sortes d'animaux et même en faveur de toutes sortes d'insectes.

Nous avons vu fleurir les Shaivas du temps de Hiouen-thsang. Ils se ruent sur les Baudddhas avec une fureur qui trahit leur origine sauvage. Une nouvelle secte se forme néanmoins dans leurs rangs, une secte contemporaine de l'époque des Dchainas; je veux parler des *Laingas*, qui adoptent le phallus pour leur emblème. Rien de plus bizarre que la combinaison de leurs doctrines et que la pratique de leurs théories. On les croirait licencieux, ils ne le sont en aucune façon. C'est un compromis étrange entre la foi boud-

dhiste ou *quakeresse*, philanthropique et ultra-doucereuse des Djainas, et la rudesse, la grossièreté ou la licence des croyances du shivaïsme, tel qu'il se forme chez les montagnards du Décan.

L'ardeur guerrière que les Brâhmanes avaient excitée dans l'âme de leurs soldats, cette mine de naphte qu'ils avaient enflammée dans le cœur des Râdchapoutras trouva un plus noble emploi dans la lutte contre les Arabes que dans l'extermination de l'hérésie des Bauddhas. Toutes les guerres de religion sont horribles, et toutes les guerres qui ont la patrie pour principe sont sublimes. Du temps de l'invasion des Arabes, le sanscrit classique n'était plus décidément qu'une langue savante. C'est pourquoi le dernier grand barde de l'Inde guerrière, Thchand, qui accompagna son roi sur le champ de bataille, où il le vit glorieusement succomber sur des montagnes de cadavres; c'est pourquoi Thchand, dis-je, a composé son poème dans un des dialectes populaires le plus curieux de l'Inde. Il s'est servi de la *bhâschâ* ou de l'idiome du pays de Mathoura, né sur le sol des Yâdava de l'antiquité. Il serait digne d'un homme aussi entendu que M. Pavie dans le langage de l'Inde du moyen âge, de nous introduire dans la connaissance de cette noble épopée d'une ère posthume. Je ne la connais que par des passages d'une très-grande beauté, extraits dans le bel ouvrage que le colonel Tod a composé sur le Râdchasthan, où il fut longtemps l'envoyé de la Grande-Bretagne.

XV.

Du Brahmâ tel qu'il figure dans le bouddhisme du temps de Hiouen-thsang.

On se demande ce qui avait survécu de tout un long passé séculairement éteint dans les mœurs et les croyances des Âryas et des Shoûdras du temps de Hiouen-thsang. Je veux tâcher de satisfaire à cette demande.

Les Brâhmanes avaient conservé intact le *Corpus* de la littérature védique. Il s'était formé dans leurs rangs une nouvelle phalange de grammairiens et de commentateurs, tous ennemis de la doctrine de Bouddha, légion sainte d'hommes d'école, qui gardaient le dépôt de l'arche sacrée. Parmi ces universitaires enragés, le nom de Shankara Atchârya l'emporte sur tous les autres; car c'est lui qui donna le signal de la destruction du bouddhisme sur une grande échelle et qui le persécuta depuis les monts Himâlaya jusqu'aux extrémités du Décan. Le Vêda était du reste, depuis des siècles, une lettre morte, et les dieux du Vêda n'étaient plus connus que des Brâhmanes seuls. Ils le maintenaient comme une tradition domestique, et pour la partie rituelle et la liturgie. Au fait, ils n'adoraient plus depuis longtemps les dieux de l'époque védique. J'ai déjà montré comment tout cela avait été séculièrement remplacé, comment on y avait glissé un Brahmâ créateur, inconnu des hymnes du Vêda, un Brahmâ père des Brâhmanes, un Brahmâ formé de deux éléments védiques essentiellement hétérogènes. Tel fut le Brahmâ qui remplaça le Vrihaspati ou le Brahmanaspati, le grand pontife des Angiras, qui s'accommoda d'un Tvashtar ou d'un Vishvakarman, qui se fit demiourgos comme lui, et dont les livres liturgiques de la seconde ère védique ont donné le modèle dans leur Pradchâpati, leur seigneur des créatures. Il fut établi sur le type du Tvashtar, qui figure comme Savitar ou comme *engendreur* dans les hymnes du Vêda; du Tvashtar, qui est le Gandharva, qui constitue la splendeur du monde solaire et qui ordonne l'harmonie du monde stellaire, dieu *anté-ârya*, dieu qui a civilisé les Âryas dans la nuit des âges. C'est ce dieu que nous avons vu soumis par Indra et par Vischnou. Ils lui enlèvent Agnis et Soma, le feu de l'autel et la boisson de l'immortalité, et ils le remplacent dans l'adoration des peuples. Si les Brâhmanes le relèvent de sa déchéance, c'est donc par opposition à Indra et à Vischnou, aux dieux héroïques, aux dieux des Kchatriyas, hostiles à la caste brâhmanique. Indra et Vischnou sont des dieux sans éléments mys-

liques et sacerdotaux, sans éléments philosophiques, sans principe de dialectique et de métaphysique. Ils possèdent, en revanche, des éléments éthiques et, par conséquent, juridiques et politiques. C'est dans ce dernier sens et pour les subordonner à leur Brahmâ que les Brâhmanes les ont exploités, qu'ils ont essayé de devenir par eux, autant que possible, les maîtres du gouvernement ainsi que de l'administration de la justice.

Voilà donc ces deux grands éléments dont se compose leur Brahmâ. L'élément *àrya* pur est celui du Brahmaṇaspati, du dieu du foyer des Âryas. C'est le Brahmâ domestique, le Gṛhaspati, le père de famille, tel qu'il se manifeste dans le *Gārhapatyah*, le feu du foyer, et dans l'accompagnement des deux autres feux. L'élément *anté-àrya*, celui qui a civilisé les Âryas, leur a été apporté par les Céphènes; car Tvashtar est le père commun des deux familles ennemies, ancêtres de l'espèce humaine.

Les Bhrigous, les adorateurs de Varouṇa, d'Asoura, d'Ormazd, lui ont toujours rendu hommage; mais les Angiras l'ont asservi et combattu jusqu'à ce que les Brâhmanes le relevassent de sa déchéance. Cependant on le tient dans l'abaissement chez les sectes de l'Inde. Quoiqu'elles soient Shoûdras d'origine, on les a positivement privées de ce Tvashtar sous son ancienne forme, et pour cause; car il fallait leur enlever leur grand dieu, le principe de leur force sociale, en les courbant sous une loi de servitude. On l'a remplacé pour eux par un Roudra védique, transformé en Shiva, et par un Vischnou védique, devenu un maître bienveillant, sous la figure d'un *Avatâra*. Puis on a rendu le Tvashtar aux Shoûdras, mais sous la forme d'un serf, de l'ouvrier qui travaille au profit des dieux Shiva et Vischnou. Le grand dieu, que les Brâhmanes ont scientifiquement identifié à leur Brahmâ même, joue le rôle d'un *maçon* chez tous les Shaivas et surtout chez tous les Vaischnâvas. C'est ainsi que le même dieu, qui est au fond le démiourgos des Brâhmanes, le grand architecte, l'ouvrier des mondes, se trouve placé à la

tête de la caste des Shoûdras comme l'architecte servile qui bâtit les cités célestes et les cités terrestres, les temples et les palais de Shiva et de Vischnou. Il est notoirement au service de Krischna, pour lequel il fonde la cité de Dvârakâ, sur les ruines de l'antique Kousha-sthâlî des Céphènes, c'est-à-dire de la cité dont il fut naguère le maître.

Voici maintenant ce qui est arrivé à ce Brahmâ dans le système du Bouddha tel que Hiouen-thsang nous le révèle. Il est placé à la *droite* du Bouddha, dans la suprême ascension du Bouddha aux cieux, comme Indra est placé à sa *gauche*, chacun d'eux remplissant des services de courtisan et des fonctions de chambellan auprès de la personne du Bouddha. Brahmâ lui érige une pyramide ou un Stoûpa à droite, et Indra une pyramide ou un Stoûpa à gauche, pour renfermer les reliques mortelles du Bouddha. Il tient constamment une place centrale entre ses deux serviteurs, soit dans sa sépulture, soit dans son ascension. Il monte entre le Brahmaloça à droite et le Indraloça à gauche, avant d'entrer dans son *nirvânam*, avant de s'éclipser.

Ceci nous fait comprendre toute la politique du bouddhisme à l'égard de la vieille foi de la caste brâhmanique et à l'égard de la vieille foi de la caste des Kchatriyas. Il n'avait pas intérêt à les mépriser ni à les avilir. Il voulait les honorer et les respecter, mais il voulait les tenir dans une position subalterne. Il voulait se créer par là des prosélytes en foule dans les rangs des Brâhmanes aussi bien que dans ceux des Kchatriyas.

XVI.

De l'Indra tel qu'il figure dans le bouddhisme du temps de Hiouen-thsang.

La conduite toute spéciale du bouddhisme, tel que Hiouen-thsang nous le révèle, est bien plus curieuse encore dans ses rapports avec le dieu Indra, comme père des Kchatriyas, qu'en ses rapports avec le dieu Brahmâ, comme père des

Brâhmanes, car les Brâhmanes étaient les ennemis du bouddhisme en bloc et les Kchatriyas furent au nombre de ses plus anciens partisans. Aussi, voici ce qui arrive. Le Bouddha s'attribue sur plusieurs points les actes de l'Indra, qu'il transforme ou absorbe ainsi en sa personne. Il le pouvait d'autant plus aisément, qu'Indra était un dieu guerrier et non pas l'ouvrier des mondes. Il existe des hymnes du Vêda, il est vrai, mais ils sont en très-petit nombre, où il usurpe sur le Tvaschtar et sur Varouņa ; ce n'est là toutefois qu'une première tentative, et elle ne tire pas à conséquence. Les Kchatriyas l'adorent comme dieu des dieux, comme roi des cieux, le prototype du roi des rois, d'un empereur ârya terrestre. Il n'est pas plus le créateur du monde à leurs yeux que ne le fut le Zeus olympien pour les Hellènes, le Jupiter Capitolinus pour les Latins, le Wodan guerrier pour les Germains. Ces dieux de l'ère héroïque effacent un dieu antérieur et le plongent complètement dans l'ombre ; c'est ce dieu-là qui est le véritable ouvrier des mondes.

L'Indra que le Bouddha absorbe est le *Shyenuh* ; c'est l'*Indra-faucon*, qui dérobe l'ambrosie au Gandharva, ou à Tvaschtar. Associé à Agnis, il se nourrit de la victime et devient son propre pontife en mangeant la victime. Agnis figure en ceci comme *Kapotah*, comme *pigeon* ou comme la victime. Or le Bouddha abolit tout holocauste et le remplace par la *Charité* ; il s'offre pour le *Kapotah* et devient la victime à sa place. Alors Agnis et Indra lui rendent hommage et s'effacent devant lui ; l'holocauste des vieux temps est aboli en faveur de la charité de l'époque nouvelle.

L'autre Indra, celui qui n'est pas absorbé par le Bouddha, est l'empereur des cieux, le serviteur respectueux du Bouddha. Le Bouddha ne pouvait pas s'attribuer le caractère de cet empereur, comme il avait pu s'attribuer celui du faucon et du pigeon, ou celui du sacrificateur et de la victime.

XVII.

Du Shiva de l'époque de Hiouen-thsang.

Dieux populaires, dieux shoûdras, dieux aussi d'un certain nombre de familles kchatriyas et brâhmaniques, les dieux Roudra et Shiva étaient très-puissants à l'époque de la naissance du bouddhisme. Ils dominaient à Benarès ou à Kashi la grande université des Brâhmanes, où Shiva avait élu son domicile, et ils régnaient encore dans plusieurs portions de l'Inde himâlayenne, ainsi que dans les contrées de l'Occident. Les Râdchapoutras adoraient le *Mayoûra*, le fils du dieu, le paon guerrier, l'oiseau de la Héré de Samos, qui y figure comme une vraie Pârvati. Le dieu guerrier, l'Arès de l'Inde, reçoit ailleurs le coq ou le *koukkouçah* pour symbole. C'est absolument la même idée.

Partout où cela se peut, et par acte de conciliation, le Bouddha cherche à se maintenir en rapport d'amitié avec le Shiva et avec son fils le Mayoûra, et il n'est hostile que là où les Brâhmanes exploitent la secte shivaïte contre le bouddhisme en particulier.

Nous arrivons à cette foule de *Larves* et de *Lémures* qui se rencontrent dans le cortège du Shiva, comme Roudra et comme Kapâlabhrît, porteur d'un crâne. Le bouddhisme s'accommode parfaitement de ces *Bhoûtas* et de ces *Pishâtchas*, de ces fils de la nuit et de l'abîme, qui sont radicalement étrangers au culte des Pitarah ou des Mânes, culte complètement opposé à l'idée de l'émancipation bouddhiste, puisque c'était le culte des aïeux du peuple de l'ère védique, que les Brâhmanes prétendaient exclusivement continuer dans leurs familles. Partout où ils se rencontrent, dans le Vindhya et dans l'Himâlaya, au Décan, au Népal, au Tibet, ces Larves, ces Lémures sont les dieux des peuplades foulées. Ce sont les Génies de leurs ancêtres, ce sont les déshérités de leurs dieux. Le bouddhisme s'accommode, en général, de toutes les superstitions populaires.

C'est là évidemment un grand trait de ressemblance avec Épicure, qui croit aux spectres et aux fantômes, à toutes les visions de l'esprit, mais qui ne croit pas aux dieux et qui adore des hommes, c'est-à-dire des sages qui sont les ancêtres des épicuriens, et notamment Épicure et Démocrite en personne, l'antique Leucippe, etc. Non pas que les Bouddhistes, que les épicuriens, etc. y voient des *Immortels*; mais ils les considèrent comme des images, des réminiscences, des ombres, des apparitions, des idées, les évoquant dans la pensée seule et ne leur appliquant d'existence réelle que dans les fantaisies de l'esprit humain. C'est dans ce sens que les Bouddhas adoptent toutes les superstitions populaires comme les épicuriens, qu'ils croient à tous les contes de vieille femme. Il est vrai qu'ils leur enlèvent en même temps leur substance.

XVIII.

De plusieurs travaux à entreprendre pour utiliser le voyage de Hiouen-thsang dans le sens des études sur l'antiquité indienne.

Je viens de déblayer le terrain sur plusieurs points de l'antiquité indienne qui se rattachent à l'état du bouddhisme tel que Hiouen-thsang nous l'expose. Je compte entreprendre une suite de travaux indépendants sur ce sujet important, qui aboutiront au bouddhisme de Hiouen-thsang, comme ils y prendront leur point de départ. C'est le meilleur moyen de faire valoir le livre de M. Stanislas Julien que de l'accepter, en quelque sorte, comme le pied métrique pour prendre la mesure de quelques recherches historiques sur ce même pied; je ne les crois pas sans importance pour la juste appréciation du bouddhisme.

Je m'occuperai ainsi graduellement des antécédents des dieux Indra et Brahmâ, de ceux de Roudra, comme de toutes les formes du shivaïsme, et je terminerai mes recherches par un travail spécial sur le commerce des caravanes de la Sérique, ainsi que sur le mouvement commercial de la vieille

Inde. On y discutera des formes de culte intéressantes pour l'histoire des mœurs de l'antiquité, et la question des fondations de temples qui se lient aux rapports du commerce.

C'est dans ce sens que je vais tracer une esquisse préalable des groupes de faits que j'aurai successivement à examiner.

XIX.

De l'Indra des Bouddhas comme d'un sujet d'études dans ses rapports avec le Bouddhisme.

Indra se présente d'abord, comme nous l'avons dit, sous la figure védique du *Shyena* ou du faucon, comme Agnis, son associé, sous la figure non moins védique du *Kapota* ou du pigeon. Le *Shyena* est le type du sacrificateur et le *Kapota* est celui de la victime. Ils se présentent devant le roi *Shibi*, qui joue un rôle dans le Vêda comme roi sacrificateur, et ils le mettent à l'épreuve. *Shibi* veut sauver le pigeon de la poursuite du faucon; mais le faucon est destiné à s'alimenter de la chair du pigeon, et en lui enlevant sa proie, le roi lui fait un tort irréparable. Tel est le conte imaginé par les auteurs de la fable indienne, qui se trouve contenue dans le *Mahâbhâratam* sous plusieurs formes. *Shibi* rachète l'animal en s'offrant lui-même en holocauste au dieu, qui se révèle alors comme tentateur, aussi bien qu'Agnis, son collègue. Il refuse naturellement cette offre. Le Bouddha s'attribue le rôle du roi dans le récit de Hiouen-thsang, de même qu'il s'attribue, en fait, le double rôle du faucon et du pigeon. Nous savons déjà dans quelle intention religieuse et sociale.

Rien de plus curieux que de suivre les transformations de la mythologie védique dans le cours des âges. A l'époque la plus reculée, le faucon et le pigeon étaient deux types, deux figures et probablement deux *hiéroglyphes*, passés dans les Mantras ou les hymnes des Âryas. Employés originellement dans le langage des Céphènes, communiqués aux Bhrî-

gous par les Gandharvas, leurs maîtres, ils étaient descendus de ces fils et de ces disciples de Tvashtar aux fils et aux disciples d'un Vrihaspati ou d'un Brahmanaspati.

Vint ensuite un temps où ces types et ces figures n'existaient plus sous leur forme védique, où ils n'avaient plus cours que dans la tradition des Brâhmanes. Le faucon et le pigeon devinrent alors le sujet d'une légende qui se rapporte, du reste, à un roi de l'époque védique. (*Mahâbh.* vol. I, *Vana-parva*, lib. III; *Tîrtha-yâtrâ-parvanî Shyena-kapotîye*, adhy. 130, 131, p. 586, 587. — *Mahâbh.* vol. IV; *Anushâsanaparva*, lib. XIII; *Shyena-kapot.-âkhyâne*, adhy. 32, p. 72, 73.)

Cette légende revêt une autre forme. Le roi est remplacé par le *Loubdhakah* ou le chasseur des bois (le *Labdakos*, l'homme du *désir*). D'abord il s'agissait de la tentation d'un roi, il s'agissait d'éprouver sa piété envers les dieux, la grandeur de son dévouement royal et pontifical. Ensuite il s'agit d'un chasseur qui appartient à la caste la plus méprisée des habitants des bois, et il s'agit de sa conversion, comment il renonce à son métier sauvage en pénétrant dans les flammes du sacrifice. (*Mahâbh.* vol. III; *Shânti-parva*, lib. XII; *Kapota-Lubdhaka-Samvâde*, adhy. 143-149, p. 558, 562.)

Enfin le Bouddha s'empare d'un sujet familier et l'interprète dans le sens de sa doctrine, revêtant, comme nous l'avons vu, le caractère du pontife et de la victime. Que de siècles, que de révolutions d'hommes écoulés entre la première et la dernière de ces rédactions !

Si je voulais plaisanter, je retrouverais une dernière métamorphose de la fable jusque dans celle des deux pigeons qui s'aimaient d'un amour si tendre chez le bon Lafontaine ; car c'est exactement l'élégie amoureuse du pigeon et de la colombe, telle qu'on la lit dans ce chapitre du Mahâbhâratam où le Loubdhaka remplace le faucon, et où le pigeon va se dévouer pour sa femelle.

Le lieu de la légende est ensuite à considérer. Hiouentsang (p. 137) le place dans l'*Oudyâna* ou dans le royaume du *Jardin*, qui fait partie de l'Afghanistan oriental. Le Foe-

kue-ki (chap. ix, p. 64, 65) lui assigne à peu près la même localité dans le voisinage des Gândhârâh; c'est la Suastène des géographes de l'ère macédonienne.

Ce pays porte encore un autre nom, celui d'*Oushî-nara*, car il est habité par les *Oushi-narâh* ou par les *hommes du désir*. Shibi, leur roi, est connu sous le nom patronymique d'*Aushînarâh*. *Oushanas*, ou *celui qui désire*, est un nom du pontife des Bhrîgous, qui joue un des plus grands rôles dans les hymnes du Vêda. Cet Oushanas correspond, littéralement de nom et mythiquement de fait, à un dieu germanique du nom de *Wunsch*, identique à un dieu scandinave du nom d'*Osk* ou *Oskr* (*Oscar*); dieu érotique, dieu du désir, sur lequel Grimm s'est savamment expliqué dans son Histoire de la mythologie allemande.

Les *Oushî-narâh* ou les hommes du désir forment le cortège de ce dieu et les *Oushî-narâni* ou les femmes du désir sont les compagnes d'une *Oushik*, qui est évidemment leur déesse. Ces dernières se reproduisent dans les *Wunschweiber* de la mythologie germanique et dans les *Oskmeyar* de la mythologie scandinave, sur lesquelles il est également utile de consulter l'ouvrage de Grimm.

Le peuple auquel appartiennent ce dieu érotique et cette déesse qui s'en rapproche par le nom et par l'esprit, ce peuple est de la race des Bhrîgous. Les *Siboi* des géographes de l'ère macédonienne sont les sujets du roi Shibi, comme il est anciennement écrit dans le style du Vêda, tandis qu'il s'appelle Shivi dans le Mahâbhâratam; chez Hiouen-thsang il est connu sous le nom de Shivika. Ce peuple s'est avancé dans le Madhyadesha, comme d'autres tribus de la vieille Ârya brâhmanique des régions de l'Occident. (Voyez Lassen, *Ind. Alt.* vol. I, p. 559, note 1; p. 589, 590; vol. II, p. 168.)

XX.

Suite.

L'*Indra-serpent* dont parle Hiouen-thsang nous est tout à

J. As. Extrait n° 14. (1857.)

fait inconnu. Nous connaissons bien un usurpateur du rang d'Indra, le roi védique Nahouscha, qui n'est, au fond, que l'homme même, car l'homme revêt plusieurs noms dans le Vêda, en joignant à ces noms le suffixe *sha*. Ainsi, nous avons Manou et Manou-sha, ou l'homme qui pense; Pourou et Pourou-sha, ou l'homme qui se multiplie; Nahou et Nahou-sha, ou l'homme vêtu d'un habit *cousu* (de *nah*, coudre, lier), ou également vêtu d'une cuirasse (*naddha*), l'homme captif d'un vêtement, lui qui allait originellement nu.

Dans les rangs opposés aux Âryas il y a (comme nous le verrons bientôt) l'homme brun, le Kapi ou le Kapisha, qui correspond à un Cercops ou à un Cécrops, ou à un Cyclops. De toutes ces figures de l'homme, il n'y en a qu'une seule qui veut se faire dieu, qui se fait proclamer roi du Ciel et de la Terre, selon la légende épique, qui détrône l'autre Indra et se fait nommer Indra à sa place, qui se fait porter sur les épaules des autres hommes et qui tombe enfin maudite sur la terre, sous la figure du serpent.

Il n'y a pas d'autre Indra qui me soit encore apparu sous la figure du serpent dans tout ce que j'ai rencontré dans les légendes épiques. Dans le Vêda, c'est Indra qui combat le serpent sur tout et avant tout.

Cependant les légendes indiennes distinguent entre les bons serpents (qui rappellent la figure des Séraphins), et les mauvais serpents, les ennemis des hommes (le Nahasch de l'Écriture). Il se peut qu'Indra ait été quelque part, mais cela doit être alors dans une fable très-subalterne, un de ces serpents-là. Quoi qu'il en soit de la bête, l'Indra-serpent de Hiouen-thsang est le pendant du Bouddha qui s'offre en aliment pour sauver la vie d'un autre sous la figure du roi Shivi. C'est ainsi, si nous devons croire ce que Hiouen-thsang nous rapporte de lui, qu'Indra se fait *serpent de terre* et *serpent d'eau*, et cela pour sauver les peuples de l'Oudyâna et du Gândhârâh précédemment cités. Offrant son corps de serpent en aliment, il les arrache à la *famine* qui les accablait,

nous tenons la clef de cette fable, et nous pouvons pénétrer le mystère qui nous en voilait le sens intime.

Dans le Vêda, Indra combat le serpent, le Ahi, qui est la cause de la *sécheresse* et, par suite, de la *famine*, de la *maladie*, de la *mort*. Ce serpent embrase l'atmosphère de ses feux, enveloppant la cime des montagnes et empêchant le nuage de crever, d'abreuver les troupeaux et de féconder les champs des Âryâs. Il est en même temps le type d'une royauté et d'un sacerdoce des Céphènes*, adorateurs de dieux-serpents, *Kâdraveyâs* ou serpents eux-mêmes. Ce sont les Shoûdras, les *Kadrosiens* ou les Gédrosiens. Il protège ses propres sujets sur le territoire de l'*Ahi-thschatram*, c'est-à-dire sous le *parasol du dragon*, à l'ombre de sa puissance tutélaire, qui les garantit de la morsure du serpent dans les rages de la canicule. Mais il n'est pas si bien intentionné pour les Âryas, pour les ennemis de son peuple, qu'il mord et qu'il pique à plaisir.

En frappant ce serpent, en le précipitant des cieux, Indra ouvre de nouveau la source de l'abondance pour les Âryas. Le serpent mort tombe sur la terre d'abord, et roule ensuite dans les flots de l'Indus avec le cadavre de la déesse qui l'a mis au monde. La mère et le fils, *quittant* les régions célestes et terrestres, *nettoient* ainsi le ciel et la terre, *enlèvent* les péchés des dieux et des hommes, et les entraînent tous par les embouchures de l'Indus au sein de l'Océan. Or s'il y a un Indra-serpent quelque part dans la légende indienne, il est évident qu'il repose sur une identification légendaire du meurtrier et de la victime, du *dieu vengeur* qui frappe le serpent de terre, qui le lance du ciel sur la terre, et du *dieu purificateur* qui roule le serpent de l'eau, qui entraîne ses débris du côté de l'Océan. C'est ainsi que le serpent devient aussi *utile*, aussi *secourable* à l'Ârya par sa mort, qu'il lui avait été *funeste* durant sa vie.

Tel doit être le sens de cet Indra double serpent, l'un de terre et l'autre d'eau, de cet Indra qui nourrit volontairement les peuples affamés de l'Oudyâna et du Gândhârâh de sa

chair de serpent, et qui les arrache ainsi aux horreurs de la famine, de la peste, de la mort.

Ce miracle s'opère dans un *tîrtha* ou un lieu sacré de pèlerinage, qui en revêt le titre de *Sarp-auschadhi*, de *serpent-médecine* ou de *serpent-remède*. Qui ne songerait aussitôt à Asklépios, le dieu de la médecine, dont le bâton sauveur est entouré d'un serpent, qui a pour emblème le serpent, sauveur de la maladie et de la mort?

Or voici les rapports qui se rencontrent dans la conception d'un dieu Asklépios et d'un dieu Indra, quoiqu'ils n'aient rien de commun dans l'apparence. C'est qu'Asklépios est le fils d'Apollon, c'est qu'Apollon tue la mère et le fils comme Indra tue la mère et le fils, c'est qu'Apollon frappe la Pythô et le Pythôn, le serpent et la femelle du serpent. Le mot *Poûtah* correspond en sanscrit aux mots grecs *Pythô* et *Pythôn*. Ce mot offre un double sens. Il indique l'infection *putride*, la *puanteur*, qui en est la suite; il exprime le *péché*, dont le serpent est la figure au physique comme au moral. Il désigne également la *purification* et ce qui en est la suite, la *pureté*, comme si l'on disait l'*odeur de sainteté*, par contraste de l'autre odeur, la purification se prenant comme la pureté, et dans le sens physique et dans le sens moral; car le corps pur ou purifié est l'emblème de l'âme pure ou purifiée dans la liturgie sacrée de toutes les races âryas, comme de toutes les races indo-européennes.

Du reste, la racine *poû* se retrouve indistinctement dans les langues de tous ces peuples, et cela également dans le double sens que nous venons d'indiquer. Elle y forme des mots dont les uns doivent s'entendre dans le sens de la pureté, et les autres dans celui de l'impureté.

Asklépios, le dieu qui a le serpent sauveur pour symbole, le dieu qui est le fils du tueur du serpent de l'impureté, est donc, en quelque sorte, le serpent lui-même, à la façon d'Indra, tel que nous venons de l'expliquer. Indra est *Poûta-Kratou*, parce qu'il a rendu l'holocauste *pur*, en le dégageant des étreintes du serpent, et Apollon est *Pythios* à

l'autel de la Pythie, qui s'élève sur le fondement de la résidence de la *Pythô* ou de la mère du dragon que le dieu a mis à mort. Voilà comment Indra et Apollon peuvent être considérés, *indirectement* il est vrai, comme des dieux médecins, Indra à *Sarp-auschadhi*, comme Apollon au temple de Delphes.

Le lieu où Indra réside comme serpent d'eau s'appelle *Soûma* dans le récit de Hiouen-thsang; or *Soûma* est, en sanscrit, une désignation de la *mer lactée*, en style védique de la *nuée* bienfaisante qui, en crevant, en foudroyant le serpent, imbibe la terre de torrents de lait et de miel, cette eau étant à la fois douce, fécondante et *guérissante*.

Le récit de Hiouen-thsang, qui se trouve aux pages 137 et 138, est également corroboré par le Foe-kue-ki, comme dans la légende du roi Shivi, qui, ainsi que nous l'avons dit, se présente dans les mêmes lieux.

XXI.

Suite.

Rien de plus curieux que le rapport du Bouddha et des dieux serpents ou des *Nâgas*. Les *Nâgas* expriment la mythologie populaire de la race brune ou de la race céphène qui en porte le nom. Ils sont les dieux des *laboureurs*, qui se regardent comme autochthones. De ce point de vue, ils rappellent les cultes latins et les cultes pélasgiques de la vieille Italie et de la vieille Grèce, domaines d'un peuple de cultivateurs de souche ârya ou indo-européenne, d'un peuple instruit, comme le furent les laboureurs âryas de la vieille Inde et de la vieille Bactriane, par une race brune qui a eu les prémices de la culture et de la civilisation d'une portion de l'Asie centrale dans les vieux âges du monde.

Il y eut un temps où les *maîtres*, qui étaient de la race des *Nâgas*, ont dû opprimer leurs *disciples*, qui étaient de la race des *Bhrīgous*, où ils ont dû faire peser sur eux un rude esclavage. Il y eut aussi un temps où les *Bhrīgous* secouèrent

leurs chaînes, les brisant sur la tête des Nâgas. C'était aux jours du Trita, comme l'appelle le Vêda, et du Traetôna, comme dit le Zendavesta, du Trita qui est devenu le Feridoûn de l'épopée persane.

Il y eut une troisième époque, celle de la conquête d'une nouvelle souche des Âryas, de la souche guerrière et héroïque qui usurpa sur les Bhrîgous, qui effaça la splendeur de leur Trita, parce que les Bhrîgous avaient adopté des portions de la foi des Gandharvas, des fils de Tvashtar, et que le Tvashtar était l'auteur du dragon. Les Bhrîgous avaient reconnu la divinité de Tvashtar sans la subordonner à Varouņa, leur propre dieu. Il est vrai qu'ils ont attribué à Varouņa la création du monde, mais dans un tout autre esprit que celui qui se manifeste dans le dieu Tvashtar comme auteur du monde. Le symbole de l'alliance entre Tvashtar et les Bhrîgous se rencontre dans l'union de la fille du Tvashtar et du pontife Vivasvat, et dans la naissance de Vaivasvata (Manou ou Yama), le père des Manouïdes ou des Vaivasvatides, qui furent le produit de cette union.

Je ne fais ici qu'effleurer ce sujet, en me proposant de le traiter ailleurs et à fond. C'est à MM. Roth et Kuhn qu'appartient l'honneur d'avoir pris l'initiative de ces études.

Indra, le dieu de la souche des Âryas conquérants, frappe donc le serpent; mais en frappant le serpent il commet aussi un meurtre *brâhmicide*; car le serpent est le fils du Tvashtar, et il est un pontife. Le Vêda et la poésie épique enseignent ce que les mythes d'Apollon et d'Héraclès enseignent en pareille matière. Il faut toujours *expier le sang versé* par une *servitude momentanée*, ce sang eût-il été celui du méchant ou de l'impie. Qui n'est pas frappé, à ce sujet, de la malédiction que Dieu fait peser sur les meurtriers de Caïn dans les récits de la Genèse, et sur l'application que Lamech veut en faire par rapport à lui-même? Or Caïn et Lamech sont eux-mêmes des méchants, des meurtriers. En les frappant

lion soit une loi du monde antique, il faut encore que celui qui se venge dans sa propre cause soit puni et soit purifié, le tout pour empêcher une extermination à l'infini.

Les Nâgas de la Sérique, du Belour, de l'Afghanistan, du Kashmir, du pays de Taxila, de l'Ahi-thschatram, ou de l'Ahi-kschetra dans le Madhyadesha, etc. sont les débris d'une race de Shoûdras anciennement souveraine et qui ont conservé une partie de leur indépendance en passant sous le sceptre des Âryas mêmes. Ils étaient fort vivaces du temps du Bouddha, comme ils étaient fort vivaces du temps des Macédoniens : c'est ce que l'on peut voir par le témoignage des géographes de l'antiquité classique, qui nous racontent leur culte et leur adoration dans le pays de Taxila, dans le Kashmir, etc. Le Bouddha est avec eux en des termes fort singuliers, et sur lesquels j'aurai l'occasion de m'expliquer dans la suite des travaux indiqués. Il les combat et ils finissent presque généralement par lui rendre hommage. Il est d'ailleurs bon prince à l'égard des Nâgas et de leurs dieux ; en général, ce n'est pas contre les sectes populaires que les Bauddhas déchargent leur courroux, même quand elles leur sont hostiles. Toute leur colère tombe sur les Brâhmanes, qui sont leurs ennemis jurés, leurs adversaires par excellence.

XXII.

Suite.

Nous sommes toujours encore sur le terrain de l'antique Suastène et de la région des Gândhârâh ; car le Bouddha nous y apparaît une autre fois encore et toujours sous le point de vue du saint qui s'offre en holocauste pour abolir l'holocauste et le remplacer par la pratique de la charité.

Nous voulons parler du *Kchânti Rîschi*, du récit de Hiouën-thsang (p. 133), c'est-à-dire du saint qui *souffre tout*, qui *endure tout*, qui est un modèle de *résignation* et de *patience*. Il est le *Jin-jo-sien* des Chinois, comme M. Stanislas Julien

nous l'apprend, c'est-à-dire celui qui *supporte la honte*. Pourquoi supporte-t-il ainsi tout affront de la part des hommes ? Parce qu'il offre son corps au *Kali rādschā*, c'est-à-dire au *roi du siècle*, au roi du quatrième âge du monde, au roi de l'âge actuel, qui est l'âge de la perversité. De même que le roi Shivi coupe ses membres pour nourrir le faucon et sauver la colombe, de même que Indra, serpent de terre et serpent d'eau, coupe ses membres pour alimenter le peuple, qui meurt de faim, Bouddha, en revêtant la figure de Kchânti Rîschi, coupe ses membres et les offre à ce roi affamé, évidemment pour triompher du siècle et pour en changer le caractère.

XXIII.

Suite.

Nous voyons Indra qui figure dans un hymne du Vêda comme allié du *Kapi*, du Cercope, du *singe* son vieil ennemi, avec lequel il contracte une alliance. Elle s'établit sous la forme d'une adoption. Or un des noms d'Indra est celui d'Ardjouna, et celui-ci est également son fils. Il doit être un fils d'adoption et le *Kapi* même, car Ardjouna est *Kapîdhvadcha*, c'est-à-dire qu'il a le singe pour bannière, pour symbole, pour emblème.

Le *Kapi* est le dieu de plusieurs régions de l'Inde et de l'Afghanistan, en même temps qu'il est l'autochthone de ces lieux, qu'il est l'homme *brun* par excellence. Il réside dans le *Kapî-tha* qui se trouve dans le voisinage d'*Ahi-Kchetra* (ailleurs et plus anciennement *Ahi-thchatram*), ou dans la région placée sous le parasol, c'est-à-dire sous la tutelle du dragon (p. 237-239). *Kapî-tha* est pour *Kapî-stha* (*Sanskrit Wörterbuch*, vol. II, p. 64, h. v.) et identique à *Kapî-schthalah*, à la région des *Kapîschthalâh*, dont parle Pânini (VIII, 3, 91 ; II, 4, 69) et qu'il cite comme *Bhraschta-Kâpitchalâh* ou *Kâpîschthalâh*, c'est-à-dire comme *déchus* de leur rang et de leur autorité, comme *viciés*, *dépravés*, comme ayant

mot *bhrashta* implique. Ils sont connus d'Arrien (*Indic.* IV, 8) sous le nom de *Kambi-stholoi*.

Nous nous trouvons ici en face d'une branche importante de cette grande race des Céphènes ou des Éthiopiens orientaux, qui se rattache évidemment aux Céphènes de la région de Kapisha et de la cité de ce nom que Cyrus détruisit dans la contrée de Kapishayana ou de la Capisène. Elle refléurit plus tard, du temps de Hiouen-thsang, qui est plein de sa gloire; mais elle ne fut plus qu'un souvenir du temps d'Albirouni, comme nous le savons par le docte travail de M. Reinaud sur cette matière.

Il s'agit du Kaboul des modernes, de la cité et du pays des *Kabolitæ* de Ptolémée, de la patrie d'un *Kapi*, d'un *Kapi-lah*, d'un *Kapi-shah* mythique, qui fut un *Kerkops*, un *Képheus*, un primordial Céphène, qui fut de la race de ces Éthiopiens de l'Orient, du premier peuple de culture d'un monde antique, d'un monde anté-ârya, d'un monde anté-sémitique. Ce que les *Kapis*, les hommes bruns, typiquement les *singés* (indigènes du Lamgham et de la Suastène, comme du pays des Gândhârâh) furent pour les Gédrosiens, les Couthites, les Céphènes, les Éthiopiens de l'Orient, c'est-à-dire un peuple des bois, devenu plus tard un peuple laboureur, les *Maroutah* le furent pour les Âryas, les *Maroutah*, fils de Roudra, le dieu des bois; de là l'assimilation légendaire du Kapi et du Marout dans le Râmâyana, quoique le Kapi soit le père des Shoûdras, tandis que le Marout est le père des Âryas.

Il n'y a pas de *singes* dans tout le Tibet, ni dans le petit Tibet ou le Baltistan, ni dans le moyen Tibet ou le Lahdak, ni dans le grand Tibet ou le pays de Lassa, pas davantage dans la région des Sifans et aux extrémités de la mer du Kokonor, contrées où s'étendit la race tibétaine dès la nuit la plus reculée des âges. Or tous ces peuples se disent descendre, et cela sans exception, depuis le Balti jusqu'au Sifan, se disent descendre d'un dieu ou d'un demi-dieu qui eut la figure d'un Cercops, d'un singe; preuve, selon moi, in-

faillible de la grande influence que le Kapi mythique, que le Kapi originel du Kapisha exerça, dans la nuit des âges, sur ces barbares, qu'il exploita en les pliant sous sa domination; mais sur lesquels il exerça une influence civilisatrice telle que pouvaient la recevoir ces fils perdus d'un père céleste.

Les rapports du Bouddha et du singe se dessinent ainsi sur un vaste territoire, et demandent une étude spéciale sur le singe typique et hiéroglyphique, auquel nous espérons avoir le loisir de consacrer un mémoire.

XXIV.

Suite.

Nous arrivons à l'Indra, secourable au Bouddha sous la figure d'un *gros rat blanc*, type sous lequel Hiouen-thsang nous le révèle dans une très-curieuse légende.

Ce rat nous est inconnu dans les légendes d'Indra, quoiqu'il soit très connu dans les légendes de Skanda ou Soubrahmanya, qui est le Arès des Brâhmanes et que ceux-ci opposent, comme nous l'avons vu, à l'Indra des Kchatriyas, à leur dieu de la guerre dans le grand conflit des Kchatriyas et des Brâhmanes. Voyons cependant si nous ne trouverions pas le fil qui rattache le véritable Indra à ce rat sauveur. Toutefois, j'avertis d'avance que ce fil est d'une ténuité extrême, et qu'il faut, pour le découvrir, s'enfoncer dans la recherche mythique des effets et des causes.

Le rat s'appelle *Âkhou* comme animal *mineur* et *fossoyeur*, c'est-à-dire dans ses rapports avec un *monde souterrain*. Indra est invoqué comme *Âkhaṇḍala* dans le Vêda (*Sâma*, *outtara prap.* I, *ardha* 2, § 5, *shl.* 2; *Rîg.* VIII, 17, 12; *Nirukta*, III, 10, éd. Roth.) « On t'invoque, oh *Âkhaṇḍala*! » *Âkhaṇḍala prahûyase*, est-il dit dans les passages cités. Indra fait sauter la terre comme il fait sauter la montagne, et toujours

Il existe une importante légende sur un roi *Koushika*, c'est-à-dire sur un roi mythique qui appartient à l'ethnos de ce nom et qui devient un Vasou, lorsque Indra se fait son allié, qu'il lui prête son char, d'où il tire le surnom d'*Oupa-ritchari*, du roi qui se promène dans les airs. Il est le sujet de quelques légendes très-importantes du Mahâbhâratam, citées par Lassen dans son grand ouvrage.

Ce roi est un roi fossoyeur et canalisateur, et voilà comment il arrive à cet emploi de ses forces.

Il est d'abord précipité des cieux par la malédiction des Rîschis et il tombe au fond d'une caverne, dont il sort comme un vrai *Âkhāṇḍala* par le concours d'Indra son protecteur, perçant le mont pour opérer la canalisation d'une partie du Doab de la Yamounâ. Le vrai fond de cette légende ne m'occupe pas ici, je ne fais que prendre note d'une de ses circonstances.

Il y a en tout ceci, en dehors de ce qui concerne la canalisation et, par suite, la culture du sol, un antique rapport du dieu rat et du monde chthonien des *laboureurs* de l'antiquité céphène et, par contre-coup, d'une partie de la plus vieille race des laboureurs âryas et indo-européens ; nous allons en dire quelques mots.

Or il faut savoir, pour l'entente de cet ensemble de choses, que les Bhrîgous morts remontent aux cieux dans le monde des pères ou des ancêtres de leur race, dans le monde d'un Yama céleste, qui reçoit dans sa demeure les descendants des Vaivasvatides. Roth en a suffisamment et très-brillamment traité. D'autres Âryas, une portion des *laboureurs* notamment, ont leur paradis sous terre, comme les *Nâgas*, dans la région d'un Ploutos ou d'un Ploutôn, dans la demeure des richesses souterraines. Ainsi dans les religions des Pélasges et des Latins, ainsi dans le culte d'Éleusis. C'est la demeure d'un Yama comme roi des morts dans un monde chthonien ou souterrain, par contraste d'un Yama comme roi des pères dans un monde céleste. La tradition bactro-persane traite ce Yimâ du monde chthonien (car elle donne

le nom de Yimâ au Yama des Brâhmanes), elle le traite, dis-je, de *déchu*, par opposition avec le *Khsaëtha* ou le Yimâ *lumineux*. C'est le roi de l'*ombre*, comme l'autre est le roi de la *lumière*. Il est pour ainsi dire un Adam qui est devenu, comme laboureur, le sujet de la mort, comme l'Adam qui cultivait le jardin avait été le roi de la vie terrestre.

Nous voyons le rat jouer un rôle très-actif dans le culte des Mânes ou des Lares chez les Pélasges de la Grèce et de l'Asie Mineure, ainsi que chez les laboureurs de la plus ancienne Italie latine. L'Âdikaṇḍa du Mahâbhâratam, ce livre curieux qui renferme toutes les légendes du culte des Nâgas de la vieille Inde, contient aussi, dans la portion dont M. Pavie a donné une excellente traduction, l'histoire de deux époux du nom de *Dcharat-kârrou*, c'est-à-dire l'histoire du *vieux* et de la *vieille*, du *Graikos* et de la *Graix* (*Graia*), car c'est le même mot. Le *Dscharatkârrou* était le *nomade* par excellence, ou le *Yâyâ-varah*, le meilleur des nomades. Il ne pouvait s'arrêter nulle part, il ne pouvait fonder nulle part une maison ni un établissement.

Errant ainsi à travers le monde, il arriva un jour dans la *demeure du Couchant*. Il y entra dans une *caverne*, où il vit les *Yâyâ-varâh*, les nomades ses ancêtres, ayant tous la tête en bas, descendant du ciel, prêts à tomber dans l'abîme, et empêchés d'y tomber par une corde fragile dont un gros rat, habitant de la caverne, rongea le bout. Ses ancêtres l'instruisirent du sujet de leur effroi. Ils allaient descendre du ciel de leurs aïeux, ils allaient se précipiter dans l'Hadès, parce que leur descendant courait le monde, ne voulant *se fixer* dans aucun lieu, ne voulant pas se marier, ne voulant pas fonder de famille; une fois marié et établi, il offrirait des holocaustes, il sacrifierait aux mânes de ses aïeux et il les rétablirait ainsi dans leur céleste demeure.

Dscharatkârrou épouse la femme de son nom, qui appartenait à la race des Nâgas ou des serpents. Il devint donc laboureur et cessa d'être nomade. Ils eurent pour fils *Âsttkah*,

sauva de la destruction. Nous sommes ici en face de la légende patronymique du pays des *Graikoi* et des *Illyriens*. Le vieux Kadmos et la vieille Harmonia (le Graikos et la Graix) quittent les régions de l'Orient et arrivent dans les contrées du Couchant. Ils se transforment en serpents, en habitants des régions chthoniennes, après avoir engendré un fils, Illyrios, qui rachète le peuple illyrien des serpents, les *Enchéléens*, qui les sauve de la destruction dont les menaçaient leurs ennemis, et qui gouverne ainsi leur empire. (*Apollodor.* lib. III, cap. v, § 4.)

Le rat est donc un animal chthonien, une hiéroglyphe de la même nature que le serpent. Voici comment il figure dans la légende du Bouddha racontée par Hiouen-thsang, et la circonstance dans laquelle Indra revêtit cette figure.

Le Bouddha était au début de sa carrière, il lui importait donc de ne pas souiller sa robe virginale. Or c'est ce que prétendait faire une méchante femme, une Brâhmanâ, disciple fanatique des Brâhmanes, ennemis du Bouddha. Elle ne rougissait pas d'avouer sa honte, et pour confondre le Bouddha, elle se disait enceinte de ses œuvres. S'étant placée une *écuelle* sur le ventre, elle se présenta devant l'assemblée de ses auditeurs pour ébranler leur foi. Des doutes s'élevant ainsi partout autour de la personne du Bouddha, Indra vint à son secours et prit la figure du rat; il coupa de ses dents le cordon qui retenait l'écuelle. La terre trembla, s'entr'ouvrit, et la femme coupable fut précipitée dans l'*Avîtschi*, le plus bas des enfers, où tout mouvement s'arrête, où il n'y a plus de *vagues*, où il n'y a plus d'onde de l'existence qui rebondisse et donne signe de vie. (P. 303.)

Indra, sous la figure du rat, est au véritable Indra ce qu'Apollon *Smintheus*, ou Apollon sous la figure du rat, est au véritable Apollon. Le vrai Apollon n'est pas plus un *Smintheus* que le vrai Indra n'est un *Âkhou*; on ne les a rattachés qu'indirectement et sous de certains rapports au symbole d'un dieu qui appartient au monde inférieur, qui *ronge le fil de la vie*, parce que l'archer Apollon frappe et blesse ses en-

nemis comme l'archer Indra, et qu'il les précipite du faite de leur grandeur. On le voit, ils se rapportent au type du rat comme ils se rapportent au type du serpent. C'est ainsi que nous avons appris à connaître les deux divinités dont il s'agit dans leur rapport avec un Asklépios, ou un serpent médecin, un serpent sauveur qui guérit de la morsure du serpent destructeur.

Le dieu rat *réel* est le dieu des Shoûdras, en leur qualité d'un peuple de mineurs de la montagne et d'agriculteurs des vallées et de la plaine. Nous le rencontrons dans la Sérique des anciens, au pays de Khoten et dans les déserts qui se trouvent dans le voisinage de l'oasis de Khoten. C'est ainsi qu'on lit une légende sur les rats secourables, qui rongent durant la nuit les armes et les cuirasses de l'armée ennemie et sauvent le peuple laboureur qui les adore, légende rapportée au long dans l'Histoire de la ville de Khoten, publiée par M. Abel-Rémusat (p. 47-50). C'est ce qui se lit littéralement encore chez Hérodote (liv. II, ch. cxli), à propos du roi pontife Sethon, qui est l'adorateur de Phtha. Ce dieu, qui a pour symbole le rat, est le vrai sauveur de Sethon et du menu peuple des ouvriers et des laboureurs, préservés de la fureur du roi d'Assyrie par le rat qui ronge les cuirs et les cordes des armures et des arcs de l'armée ennemie. Pareille chose est dite du dieu Smintheus, dans l'Asie Mineure, lorsque Teukros y débarqua avec son armée. (Strabon, XIII, ch. 1; Serv. *Comment. ad Æn.* lib. I, v. 38; lib. III, v. 104, etc.) Je crois le type du rat amené de la Sérique et des régions de l'Asie centrale; c'est le pays de leur rassemblement, le pays d'où ils émigrent par troupes en parcourant des espaces immenses. Ils causent de grands dommages, sont redoutés et pour cela invoqués par les laboureurs comme agents des divinités chthoniennes, afin d'écartier leur courroux. C'est évidemment un des plus vieux types, que je compte examiner plus à fond dans la suite de mes recherches.

Le Bouddha venait d'échapper ainsi au plus grand des

dangers par le secours du rat. Il allait se rendre à Shra-vasti pour y prêcher, pour la première fois, dans le jardin *Anātha-piṇḍikāh*, quand les Brâhmanes lui tendirent des embûches pour détruire sa réputation naissante.

XXV.

Suite.

Indra figure, dans le Vêda, comme oiseau Kapindchala, et c'est encore là un vieux type que la légende bouddhiste a accaparé à sa manière.

Les *Brâhmanas*, qui font partie du Vêda, traitent au long, et à plusieurs reprises, l'histoire du meurtre commis par Indra sur le fils du Tvashtar, sur le Ahi dahaka, sous la figure de Vishvaroupa, du serpent à trois têtes. C'est une légende très-curieuse, très à part, car c'est une forme toute particulière donnée au combat d'Indra, du bienfaiteur des Âryas en sa qualité de destructeur du serpent, qu'il détrôna de son empire des trois mondes. On se demande aussitôt : d'où vient-il que le dieu hostile à tous les Âryas sans exception, que ce dieu combattu par Trita ou Traitana (Thraetona ou Feridoun) du temps des Bhrigous, combattu par Indra du temps des Angiras, soit revêtu tout à coup dans le Vêda même, du moins en quelques hymnes, d'un caractère particulièrement sacré ou sacerdotal ?

Nous avons observé déjà que le Tvashtar, le père du serpent, est aussi le dieu qui a instruit les Bhrigous; nous avons dit de plus qu'il y avait des Âryas laboureurs et autres, qui avaient embrassé le culte des divinités chthoniennes, tout en les modifiant, tout en les accommodant au génie de leur race; nous avons ajouté que Indra, le dieu des Angiras, combattait ces Âryas en combattant en même temps le serpent. De là le brâhmicide attribué à Indra; de là la nécessité pour lui de se purifier du meurtre, son servage temporaire, sa dégradation momentanée. L'épopée en prend acte pour lui

substituer un nouvel Indra, ce Nahouschah dont nous avons précédemment parlé et qui, précipité à son tour des cieux, rampe sur la terre comme serpent, tandis que le vrai Indra, suffisamment purifié, réoccupe à son tour le trône céleste.

Ce n'est pas le moment de poursuivre les traits de cette légende dans le Vêda et dans l'épopée indienne, d'en indiquer les phases et les transformations. Nous nous arrêtons sur ce point unique où le *Kapindchala* joue un rôle.

Dans le Vêda, Indra asservit le Tvaschtar; Zeus asservit de même Héphestos et le force à forger les fers dont Prométhée est enlacé; Prométhée, qui n'est qu'Héphestos sous une autre forme; Prométhée, déchu comme homme, tandis que Héphestos est déchu comme dieu. C'est ainsi qu'Indra, qui a combattu le Tvaschtar, le force à forger la foudre dont le dragon est frappé. Or ce dragon est le fils du Tvaschtar dans la légende védique comme dans la légende bactrienne, car le fils du Tvaschtar est l'Abi dahaka (l'Azidahak, le Zohak, l'Astyage ou l'Azdehak) aux trois corps. Dans la légende épique, Indra oblige un Takchaka, un pontife des bois, un charpentier porteur de la hache, un sectateur du Tvaschtar à abattre d'un coup de la hache sacrée les trois têtes du fils de Tvaschtar, déjà frappé par la foudre d'Indra. Trois espèces d'oiseaux sortent de ces trois têtes, trois espèces de perdrix, et de ce nombre sont les Kapindchalâh. Ces oiseaux sont les âmes ailées qui s'élancent immortelles du corps de la victime mortelle.

J'ai montré ailleurs (dans mon travail sur les légendes brâhmaniques qui a paru dans le Journal asiatique de 1856) que les principaux traits de cette légende se rencontrent dans la Grèce et l'Asie Mineure sous diverses formes; que le Takchaka de l'épopée indienne et le Tvaschtar du Vêda y paraissent dans les caractères du roi Térée et du charpentier Polytechnos, etc. et que les oiseaux s'y retrouvent également, à part les variantes nombreuses, telles qu'elles sont propres à tous les sujets mythiques sans exception. Je m'y réfère, sauf à revenir au fond du sujet sous une autre forme.

Selon le récit de Hiouen-thsang (p. 335-337), c'est le Bouddha qui revêt le caractère d'Indra-Kapindchala dans la cité de Koushi-nagara. Il y figure comme *Kapindchala-râd-schah*, ou comme roi des perdreaux de l'espèce des francolins. Voici à quelle occasion.

Agni, le dieu du feu, dévorait des forêts entières, et menaçait l'univers d'une conflagration générale. Un perdreau de l'espèce des francolins (c'est ici le Bouddha) but l'eau d'un torrent à pleines gorgées et s'y humecta les ailes, pour éteindre le feu avec l'eau renfermée dans son bec et avec les battements de ses ailes. Indra fut charmé de cette œuvre généreuse, quoique impuissante, et joignant ses deux mains en creux, les remplit à tel point qu'il éteignit la flamme. C'est encore ici une morale toute nouvelle tirée d'une légende antique, c'est encore ici la métamorphose d'un mythe dans une fable populaire; car ce que le francolin tenta de faire ici, Garouða l'accomplit sous une autre forme et dans un autre esprit, et cela dans une légende que nous lisons dans l'*Âdiparva* du Mahâbhâratam, très-curieuse collection d'une foule d'antiques légendes.

Garouða s'est chargé d'enlever l'ambroisie au ciel d'Indra, comme Indra l'avait enlevée, précédemment, au ciel de Tvashtar ou du Gandharva. Jadis les *Gandharvâh*, les archers et les fils du Tvashtar gardaient l'ambroisie et cherchaient à empêcher le Shyenah de s'en emparer; les *Devâh*, les soldats d'Indra, du Devâh des Devâh gardent maintenant l'ambroisie à leur tour, afin d'empêcher le Garouða ou l'aigle de s'en emparer. Pourquoi cette ardeur de l'aigle à dépouiller le faucon? C'est que l'aigle, type de Vischnou, et tombé avec sa mère dans la servitude des serpents, avait obtenu des serpents la promesse de sa délivrance, ainsi que la liberté de sa mère, s'il allait leur procurer l'ambroisie.

Mais Indra est aux aguets; le dieu du feu allume autour de la coupe du nectar un vaste incendie, pour qu'il ne soit pas possible à l'aigle de s'en approcher. Celui-ci dessèche les eaux, en buvant un grand nombre de rivières, et en éteignant

les forces d'Agnis; il pénètre, sous une moindre forme, dans le lieu où l'ambroisie restait sous la garde de deux dragons célestes. Les ayant aveuglés par la poussière qu'il ramasse par le vent de ses ailes, il dérobe la coupe et prend la fuite avec l'ambroisie. Indra le poursuit de sa foudre, mais ce fut en vain; car s'il parvenait à frapper une des ailes du voleur, il en renaissait une nouvelle qui prenait aussitôt la figure d'un nouveau Garouḍa.

On le voit, c'est absolument le mythe de ces deux colombes qui vont chercher (voler) l'ambroisie aux sources de l'Océan pour l'apporter à Zeus, qui s'en nourrit; mais des deux colombes qui sont en route, l'une périt toujours, parce que son aile est brisée dans le passage des Planctes; une nouvelle colombe est aussitôt créée pour remplacer l'autre.

Sans nous occuper ici de la lutte d'Indra et de Garouḍa, ou de leur accord final, j'insiste sur l'analogie de la légende du Garouḍa et du Kapindchala qui éteignent également un incendie de la même manière et dans le même but; mais le sens mythique est absolument perdu dans le récit de Hiouen-thsang et la fable des Bouddhas; il a été remplacé par un sens tout nouveau. Bouddha se fait petit oiseau pour enseigner la grandeur du faible, qui apporte son contingent en faveur de la cause de l'espèce humaine, du faible, qu'il ne faut pas apprécier à la valeur de sa force physique, mais qu'il faut estimer à la grandeur de sa force morale.

La légende de Garouḍa se lit, du reste, dans le 32 et le 33 adhyâyah de l'*Āstika Parva*, *Sauparṇe*, p. 54, 55.

XXVI.

Suite.

Il existe d'autres rapports encore entre l'Indra et le Bouddha qu'il ne sera possible de bien classer et de bien déterminer que par les progrès de nos connaissances sur l'immense champ de la mythologie indienne. C'est ainsi que nous rencontrons Indra, dans le *Magadha* (p. 472), sous une forme tout à

fait inattendue, dans le costume d'un *serf*, sous la figure d'un *moissonneur*. Ces prétendus *déguisements* des dieux, expédients des mythographes compilateurs, comme Apollodore, comme les auteurs de Pourânas, etc. ne sont rien moins que des déguisements dans leur réalité même. Un dieu qui paraît sous le costume du serf est le dieu qui *expie* le meurtre, tel qu'Apollon dans plus d'une légende, tel qu'Héraclès dans plusieurs autres, et tel qu'Odin, qui se manifeste, comme Indra, dans la qualité d'un *faucheur*. Portant une botte d'herbe sur l'épaule, il la remet au Bouddha, qui l'en avait prié, ce qui revient à dire que le Bouddha s'était chargé, ici encore, de la tâche humble et abaissée qu'Indra avait été obligé d'accepter. Il est très-évident que les Baudhas n'ont pas connu le sens du mythe; ils n'y ont vu que le fait d'une *humilité* extrême, comme ils ont vu, dans des mythes analogues, des faits de *charité*, ou encore des applications *morales*. C'est que les Baudhas sont à l'autre extrémité du pôle de l'antiquité mythique, dont ils ignorent absolument l'esprit, radicalement éteint du reste durant l'ère du Bouddha, environ six siècles avant l'ère chrétienne.

Odin est *malfaitéur* ou *Böl-verkr* sous le costume du *faucheur*; et pourquoi est-il malfaitéur? C'est qu'il lui est arrivé ce qui est arrivé à Jason dans *Aia Colchis*, à Kadmos dans le champ de Thèbes. Chacun sait que ces deux héros y avaient semé les dents du dragon, les dents de la discorde, à part les variations des deux mythes. Chacun sait qu'il était sorti de ce blé, issu dans le champ d'Arès, du dieu de la guerre, une moisson de *Spartoi*, de gens semés avec les dents du dragon, qui reviennent fréquemment dans les brâhmanas du Vêda, où ils paraissent comme les dieux anciens, les Asourâh, les dieux des Bhrīgous, et comme les dieux nouveaux, les Devâh, les dieux des Angiras, qui se *combattent*, *sparddhanta*, de *sprīdh*, *spardh*, « combattre. » Ces *Spartoi*-là sont les *Sprīdhah* ou *Sparddhah* des hymnes du Vêda, le vrai prototype des Spartiates. Or ce sont des *Spartoi*, des *faucheurs* de ce genre qu'Odin avait enflammés les uns contre

les autres ; ils s'étaient mutuellement détruits. Odin fut obligé de servir leur maître à son tour, de devenir faucheur à son tour, et de faire leur ouvrage durant tout le temps de son abaissement, de son expiation, de sa captivité. Voici comment il se dégagea de ses fers. Il glissa comme serpent dans un trou où le maître tenait cachée la boisson inspiratrice, le nectar, l'ambroisie, et, après l'avoir bue sous la forme du serpent dans le monde chthonien, il s'envola vers l'empyrée sous la figure de l'aigle. Il fut poursuivi, dans sa fuite, comme le faucon ravisseur de la même boisson, comme l'aigle ou le Garouça, comme la colombe, auxquels j'ai déjà fait allusion.

Cette légende d'Odin se lit dans *Bragaraedur*, 58 (*Edda Snorra Sturlusonar*, vol. I, Havnæ, 1848, p. 219-225). Il a dû y avoir un rapport originel entre Indra comme moissonneur et Indra comme Shyena, ou Vischnou comme Garouça. Ils volent l'ambroisie de la manière indiquée, et se rendent coupables d'un meurtre, absolument comme Apollon, comme Kadmos, comme Héraclès, après avoir tué le dragon, le symbole d'un pontife autochtone ; ce qui les oblige à se cacher, à servir sous une humble condition. *Disjecta membra* d'un curieux système de mythologie primitive, bien commun de toutes les races âryas et indo-européennes, et qui appartient à l'Asie centrale, leur patrie commune. Nous en voyons expirer, en quelque sorte, le dernier souffle sur les lèvres d'un bouddhisme bégayant, vieillard d'un monde païen très-avancé, et qui retombe, sans en avoir la conscience, dans une sorte d'enfance, où il reprend le langage de quelques mythes sous la forme de paraboles.

XXVII.

Suite.

Voici une nouvelle légende où le Bouddha se rencontre encore avec Indra d'une façon toute spéciale (p. 478), et dans la même localité du Magadha. Elle nous montre le

Bouddha, qui est tour à tour dans le *sec* et dans l'*humide*. Il a besoin d'un *bain*, et Indra crée obligeamment un lac pour lui procurer ce bain. Il s'agit de l'Indra du Vêda, du pendant d'un Zeus *Nephel-âgereta*, d'un Zeus qui rassemble les nuages, qui fait pleuvoir, forme des lacs et grossit des rivières comme Indra. C'est le Zeus *Ombrios*, le Zeus *Hyétios*; c'est le dieu du *Nabhas*, de l'*Abhram* (l'*Ombrios*); c'est, comme je l'ai dit, le tueur du serpent, l'Indra du Vêda. Il ouvre la nuée comme un entonnoir; il crève, comme Héraclès, le *tonneau* du Gandharva ou du Kentaure; il grise la terre des torrents d'une pluie fécondante.

Il y a un rapport intime entre le Bouddha qui a besoin d'un bain, et pour lequel Indra crée un lac, entre ce Bouddha qui fait, au fond, comme Indra, et le Bouddha qui sort du bain, et auquel Indra rend les vêtements, qu'il a eu la bonté d'étendre sur les arbres et les rochers pour les faire sécher au soleil. Quand l'orage est fini, quand Indra a mis une fin à la domination du démon de la sécheresse qui tourmentait les Âryas, le dieu fait resplendir de nouveau le soleil, il fait sécher les *vêtements* du ciel et de la terre; car, dans le langage sacré des hymnes, le ciel et la terre (*rodasî*, ceux qui pleurent ensemble, qui gémissent et se lamentent ensemble), reçoivent le nom de *shitschau*, de *vêtements*, du manteau céleste et de la robe terrestre, conjointement mouillés et aspergés, conjointement séchés au même soleil. Il est dit du Dakcha, du pontife *cosmique* qui revêt les costumes du ciel et de la terre après l'orage : *Ubhe sitschau yatate*. (*Rîgveda*, édit. Rosen, liv. I, hymne, xcvi, shl. 7, p. 195.) « Il revêt avec zèle les deux vêtements, les attirant à soi avec véhémence. »

Le sens mythique de ces expressions du Vêda resta lettre close pour les Bouddhas, qui désertaient les écoles des grammairiens et des commentateurs brâhmaniques, où ils eussent pu l'apprendre, et qui s'adressaient au peuple, chez lequel le langage des mythes avait passé dans une foule de contes, du genre des *Mabinogion* chez les Celtes, etc.

XXVIII.

Suite.

Il faut encore avoir recours aux conceptions du Vêda pour retrouver le rapport de l'Indra avec le Bouddha sous une nouvelle forme. Indra est le dieu de la nuée; il foudroie le démon de la nuée, celui qui s'est renfermé dans le sein de la nuée, qui l'empêche de produire son enfant, le jeune dieu de la pluie, le vent qui soupire dans le sein de la nuée, l'embryon du feu que le serpent retient confiné dans le sein maternel.

Dans le langage épique, cette Néphélé ainsi captive s'appelle la *Diti*, par le contraste d'une Héré libre, d'une *Aditi*. La *Diti* signifie la *divisée*; car elle est agglomérée sous diverses formes; et l'*Aditi* veut dire l'unique, l'*indivisible*; car elle n'est pas morcelée, comme l'autre, en groupes de nuées distinctes; elle est un air frais et pur, elle est un éther sans bornes. Or cette *Diti* est le prototype de la *femme terrestre*, dont le ventre est gonflé et ballonné quand elle porte un enfant dans son sein, appelé pour cela un *Ditya*, un *Diti-dscha*, postérieurement un *Daitya*. Il est donc le fœtus d'une mère déchirée, souffrante dans ses entrailles, d'une mère qui accouche dans le sang; son fils naît également déchiré, à la suite d'un *foudroiement* naturel. Les dieux des Bhrīgous sont les *Adityáh*, les indivisibles, naissant d'une *Aditi*, d'un espace lumineux, indivisible et indivisé, sortant d'un fond sans bornes.

Un autre nom des Bhrīgous, *Dityas* au premier stage de leur existence, est celui de *Maroutah*, de *mortels*. Ils sont les *Roudrásah*, les fils de *Roudra*, du dieu qui *pleure*, qui *se lamente*, et qui est lui-même l'embryon de la nuée, le génie du vent qui hurle dans la tempête. Or Indra, le dieu des Angiras, se substituant à *Roudra* comme il se substitue à *Varouñá*, entre dans la nuée, déchire le sein maternel de la *Diti* comme mère des *Maroutah*. Il y pénètre dans l'atmos-

phère pendant l'orage, comme il entre sur terre dans le sein des femmes en couches. Le Marout naît dans l'atmosphère comme sur la terre; il y naît par la suite d'un foudroiement. Indra le précipite en dehors du sein de la mère, le lance violemment par terre, d'ou le nom de *Tchyavanah*, du *tombé*, du *précipité*, donné à cet enfant tombé, comme Héphestos, du haut des cieux. Ce nom est donné à Bhrīgou, soit comme fils de la nuée, soit comme fils du Bhrīgou, du pontife terrestre.

C'est ainsi que le péché de la conception charnelle est brûlé et expié dans le sein maternel et dans l'enfant, qui naît avec le péché héréditaire. En naissant, son Père céleste l'adopte comme son Père terrestre; car il le relève de sa chute et le porte autour de la flamme du foyer, brûlant ainsi son péché et purifiant ses membres.

La légende de la naissance des Maroutah par suite d'un foudroiement se lit dans une dernière, curieuse et belle relation du Râmâyanam, édition de Gorresio. (*Garbhabheda, Âdikânde*, 47° sarga, vol. I, p. 196-198.) L'accouchement de la femme terrestre sur le type de la Diti atmosphérique se trouve dans les brâhmanas du Vêda, entre autres dans le *Garbha brâhmanam*, ou le brâhmanam de la conception de l'embryon et de la naissance de l'enfant. (*Vrihad aranyakam, aschtamasya tschaturtham brâhmanam*, édit. de Calcutta, p. 1075-1092.) Il faut y distinguer surtout le passage suivant, où il est question de la descente du dieu vengeur dans le sein de la mère, du foudroiement qu'il y opère, pareil au foudroiement du Dionysos quand il sort du sein de la Sémélé. C'est une allocution faite à la mère au moment où elle accouche :

*Evâte garbha edschatu sah-âvaitu dscharâyunâ
Indrasy-âyam vadchrah krītah s-ârgalah sa parishrayah
Tam Indra nirdschahi garbheṇa s-âvarâm sah-eti.*

« Que ce fœtus s'agite et se mette en mouvement, qu'il descende par l'uterus (*dscharâyou*, littéralement, par l'or-

gane de la vieillesse, de la maladie, de l'infirmité, l'homme sortant de l'utérus pour vieillir et pour mourir). La *vulva* a été faite pour être la route d'Indra (*vadchrah* est route, foudre, enfant; armé de la foudre, déchirant la mère, la purifiant par la tourmente, il précipite l'enfant. La foudre ou la colère du dieu est à la fois un châtement et un instrument de réhabilitation). Cette *vulva* est le verrou (qu'Indra brise comme Zeus brise le verrou de l'appartement de Sémélé, où il entre avec la foudre au moment où elle doit accoucher de Dionysos). Cette *vulva* est un asile (*parishrayah*, parce qu'elle protège l'embryon, quoiqu'il y soit captif). Indra, quitte-le après l'avoir frappé, pour qu'il descende par en bas au moyen de l'utérus. »

En naissant, l'homme contracte une dette qui lui constitue un engagement, *riṇam*, et cette dette, il l'a contractée par suite d'une *culpé* ou d'une *faute* dont il n'est pas l'auteur, mais avec laquelle il est né dans le sein maternel, par suite de sa *conception* même. Dette et *faute*, *devoir* et *culpé*, tout cela est exprimé par le seul mot *riṇam*, d'un très-fréquent usage dans le Vêda, et qui correspond au mot germanique *schuld*, dans toute l'étendue de la signification de ce mot même. C'est pourquoi nous lisons dans le Shatapatha Brâhmanam (*The white Yadschurveda*, édit. Weber, vol. II, br. III, adhy. V, 2, p. 283, 284) :

Riṇam ha vai puruscho dschâyamâna eva, mrityor âtmanâ dschâyate.

« L'homme étant né, pour ainsi dire, avec une *faute* et une *obligation*, une *culpé* et une *dette* à acquitter; car de soi (c'est-à-dire *naturellement*), il naît le sujet de la mort. »

Or cette obligation pour lui, c'est la piété envers deux classes d'êtres, les dieux et ses ancêtres, et, ultérieurement, ses obligations comme Grîhastha, comme chef de famille, envers les siens, envers ses serviteurs, envers ses troupeaux, à quoi il faut joindre les Larves et les Lémures, les oiseaux sous le ciel et toutes les créatures vivantes; car il est obligé

de les nourrir, par l'institution brâhmanique, du restant de ses repas et de ses offrandes, après avoir eu soin d'entretenir les dieux, les Pères ou ses ancêtres, sa famille et ses enfants, ainsi que ses serviteurs; après avoir acquitté, en outre, les dettes de l'hospitalité envers des visiteurs et des invités.

Nous comprenons maintenant ce qui se passe à Kapilavastou lors de la naissance du Bouddha (p. 324). Au moment où il tombe en naissant, où il sort du ventre de sa mère, Indra, le seigneur des dieux, le *devânâm patih* (comme qui dirait Zeus ou Jupiter), est à genoux devant la mère en couches; elle accouche, comme on sait, debout, entre deux arbres, se soutenant à leurs branches dans les douleurs de l'enfantement. C'est ainsi qu'Indra aide à l'accouchement, qu'il reçoit l'enfant respectueusement dans ses bras, et qu'il le revêt d'un vêtement splendide.

Quelle série de révolutions n'a-t-il pas fallu, je le répète, dans les idées de l'homme, pour que la conception originelle de l'Indra accoucheur puisse s'amoindrir de cette sorte, et pour qu'elle puisse devenir un piédestal pour la gloire du Bouddha!

La conception de cet accouchement de la *garbhini*, ou de la femme grosse, et de l'intervention du grand dieu des Âryas en cette matière, rappelle, du reste, le passage de la Genèse qui se rapporte à la sentence de punition portée par Dieu contre la femme dans ses enfantements. (*Gen.* III, 16.)

XXIX.

Conclusion sur l'Indra des Bauddhas.

Nous avons dit qu'Indra figure à gauche du Bouddha et que Brahmâ est placé à sa droite, le rang d'honneur étant ainsi donné au dieu des pontifes sur le dieu des guerriers. Dans un arrangement systématique de l'ordre des cieux, arrangement qui remonte déjà à une antiquité commune aux Âryas de l'Inde et de la Bactriane, d'ou il résulte qu'il précède leur séparation en races hostiles, les cieux se composent des

Traya-trinshas, formés de douze Âdityâh comme génies de l'année solaire, de huit Vasous, qui occupent très-certainement les quatre points cardinaux et les espaces intermédiaires, et de onze Roudras, qui se rapportent au Manas ou au cœur humain, intérieurement agité et placé à la tête des cinq sens et de leurs cinq organes. A cela il faut joindre Indra et Pradchâpati, qui gouvernent ce système, c'est-à-dire le Dieu du ciel et le Père des créatures vivantes, y compris l'espèce humaine. (Burnouf, *Yaçna*, additions et corrections, ch. xxxvii-xxxviii.) Du reste, il y a un grand nombre d'énumérations diverses quant à ces trente-trois dieux, qui ne sont pas absolument les mêmes chez les Brâhmanes et les Bactriens, et que les Brâhmanes expliquent eux-mêmes de plus d'une façon.

Indra bâtit trois escaliers dans le pays de Kapitha (p. 237-239), pour que le Bouddha puisse monter à ce Ciel des trente-trois, ayant à sa gauche Indra, comme seigneur de l'Indraloka, et à sa droite Brahmâ, comme seigneur du Brahmaloka, tandis qu'il s'élève au-dessus d'eux et entre eux deux. Le Ciel des trente-trois, dont il fait ainsi la toute pacifique conquête, est évidemment considéré comme étant au-dessus du Ciel d'Indra et du Ciel de Brahmâ ; il doit les renfermer comme les deux moitiés d'un ensemble dont il offre le type.

Nous voyons Indra et Brahmâ dans une attitude bien plus humble encore que l'attitude précédente, toujours en face du Bouddha. Ils sont, comme nous l'avons déjà dit, les fondateurs de *stoûpas*, de pyramides destinées à recevoir les cendres et les ossements du Bouddha, ses vêtements, ses nippes et ses reliques, objets de vénération pour ses disciples, témoignages de son existence terrestre, tandis qu'il est allé en personne dans le néant, comme unique séjour d'un absolu repos, d'une entière quiétude.

De pareils *stoûpas* sont entre autres érigés à Kanoge, par les soins d'Indra et de Brahmâ (p. 240). Il n'en est pas tout à fait ainsi à Pouschkalavatî, qui est la Peukela des géographes

classiques, la capitale des Gândhârâh, ou de la Peukelaotide des compagnons d'Alexandre. Car il est dit (p. 120) qu'Indra et Brahmâ n'y ont pas seulement construit un tombeau pour le Bouddha, mais qu'ils y ont aussi construit leur propre tombeau. Cela veut dire qu'Indra et Brahmâ sont pris dans le sens d'Évhémère, selon la constante interprétation des Bauddhas, qu'ils ne sont pas des dieux, qu'ils sont des hommes aussi bien que le Bouddha, mais qu'inférieurs au Bouddha, ils n'ont pas, comme lui, un *Nirvânam*, une apothéose finale. Leur tombeau rappelle celui du Zeus de l'île de Crète, monument qui se rapportait, en principe, au dieu chthonien, mais qui fut interprété, dans le sens du tombeau d'un roi mortel du nom de Zeus, par les disciples d'Épicure, suivis avidement, sur ce point, par les Pères de l'Église.

On voit à Canoge (p. 258), comme à Kapilavastou (p. 320), la statue du Bouddha, placée entre les deux statues d'Indra et de Brahmâ, qui y gardent naturellement les mêmes positions à la gauche et à la droite du Bouddha. Ces statues sont également celles de trois hommes, et non pas de trois dieux, le Bouddha éclipsant les deux autres hommes par la sublimité de sa vie et la sainteté de ses rapports.

XXX.

Des rapports du Bouddha et du Roudra, ou du Shiva des sectes shivaïtes.

Je me résumerai brièvement sur un second travail, aussi important que l'autre par son sujet, et que je compte faire sur les rapports du Bouddha et du Roudra. Je l'envisagerai d'abord sous la forme védique de *Kapardin*. C'est le *Dscha-tin* ou le *Dschatadhârah* des sectes shivaïtes, le dieu des *Gêtes*, qui sont les ancêtres des Lithuaniens. C'est aussi le dieu des *Chattes*, qui adorent Wodan ou Odin sous la forme du *Hoettr*, c'est-à-dire sous la forme du Roudra, distingué par l'arrangement de sa chevelure en tresses nattées, espèce de diadème sauvage ou de *chapeau naturel* occupant le haut de son front. Je l'examinerai ensuite sous la forme sectaire de Shiva, dieu

aussi placide que Roudra est terrible, dieu qui a *désarmé* et dont le courroux est apaisé.

Ceux d'entre les Maroutah, ceux d'entre les ancêtres des Aryas qui sont restés fidèles à Roudra, qui sont demeurés *Roudrâsah* et qui ont séjourné dans les bois, sont les chasseurs aryas, fils et disciples d'un dieu de la chasse, d'un Orion qui conduisait la troupe des morts, qui parcourait les airs à leur tête, et cela aux époques où les morts, où les Pères des vieux temps revenaient, où ils troublaient le repos de leur postérité contre laquelle ils s'indignaient, de leur postérité infidèle à Roudra, de leur postérité qui avait embrassé la vie du pasteur et du laboureur. Ces Maroutah se sont évidemment rencontrés, et se sont plus tard liés à des races d'hommes plus barbares qu'eux, ainsi qu'à des races sauvages.

Tels nous les voyons dans les montagnes, les bois, les forêts du Paropanis et de l'Afghanistan, alliés aux Kapis, aux Céphènes de la vie sauvage, et finissant par s'identifier sur plusieurs points. Témoin la reproduction de ces Maroutah dans leur assimilation avec les Kapis, du temps des expéditions mythiques de Râmatchandra; témoin encore l'identification du Hanoumat comme chef des Kapis, avec le Marout comme chef des Maroutah.

D'autres se sont liés avec les hordes barbares ou les hordes sauvages de race tibétaine, de race finnoise, de race turque, peut-être même de race mongole, dans l'embranchement graduel des chaînes de montagnes de l'Himâlaya, du Tibet, du Kouenloun, dans le système des montagnes des monts Belour, du Thian-chan ou du Moustagh, et finalement dans les chaînes les plus écartées de l'Altaï et de l'Oural.

Les races shivaïtes, embranchées dans les monts Vindhya et parcourant les rameaux de montagnes dans les chaînes du Décan, y ont recueilli d'autres débris d'une vieille humanité barbare, comme d'une vieille humanité sauvage. Elle se rattachait, en principe, aux nègres de l'Océanie, mais elle fut grossie, dans le cours des âges, par les fugitifs de toutes

les races déshéritées des différentes parties de la terre dienne, comme, en général, de tous les pays qui avaient succombé sous les armes des Aryas.

Il en est né une foule de cultes éminemment mélangés. Il y avait le culte d'un Apollon chasseur et d'une Artémis chasseresse, culte âpre et sévère, comme le culte de Roudra et de Roudrâni, qui sont les plus vieilles divinités âryas du système des Védas; il y avait le culte des Larves et des Lémures propre aux tribus sauvages qui figuraient dans le cortège ârya des dieux de la tempête; il y avait des dieux céphènes, des déesses céphènes d'une origine lascive et érotique, dénotant une grossièreté et une licence de mœurs, rendues plus hideuses encore par le cortège des dieux de la mort, qui se signalaient par un mélange de cruauté et de volupté, tout cela dans l'esprit de la dégénération extrême d'un très-vieux monde. Que l'on y joigne les plaintes élégiaques du corps des peuples céphènes, quand ils furent ruinés, dans le midi comme dans le centre de l'Asie, et qu'ils y furent accablés par la conquête et la réaction des races âryas et des races sémitiques. De là ces plaintes et ces gémissements sur la mort d'un Dieu à la fleur de l'âge, sur la mort d'un Kâma ou d'un Érôs, d'un Memnon, d'un Attès, d'un Thammouz, d'un Adonis, etc. On pleurait en lui la fleur d'un printemps, le germe de l'amour et de l'espérance. On se lamentait dans le cortège de sa mère, de son épouse, de son amante. Tous ces chants plaintifs se font entendre dans le monde antique dès une époque reculée. Mêlés, du reste, d'un très-grand nombre d'éléments hétérogènes, ces accents de la vie passionnée des bois, unis aux accents lamentables de la misère humaine, frappent l'oreille dans le cortège des sectes shivaïtes, comme dans les formes de toutes les religions de la famille du shivaïsme.

Telles sont, d'un coup d'œil et à vol d'oiseau, ces sectes auxquelles Hiouen-thsang touche, dans son récit, sous une foule de formes.

Ici paraissent également des doctrines *ascétiques* d'un nou-

veau genre, celles qui produisent des *Galles* et des *Combabes*, comme dans les légendes que Lucien rapporte dans son curieux travail sur la *Dea Syria*. On les rencontre littéralement dans le pays de Koutché (p. 3-10), où Hionen-thsang nous en rend bon compte, de même qu'il nous renseigne sur l'antiquité des *Kapálabritah*, des porteurs de crânes humains, que nous rencontrons également dans les religions guerrières des Scythes aussi bien que dans le culte odinique; mais nous nous référons, sur toutes ces matières, à notre travail spécial.

OBSERVATIONS
SUR QUELQUES POINTS
DE LA DOCTRINE SAMANEËNNE,
EN PARTICULIER SUR LES NOMS
DE LA TRIADE SUPRÊME

CHEZ LES
DIFFÉRENS PEUPLES BOUDDHISTES,

PAR M. ABEL-REMUSAT.

PARIS,
DE L'IMPRIMERIE ROYALE.

M. DCCC. XXXI.

EXTRAIT DU NOUVEAU JOURNAL ASIATIQUE.

OBSERVATIONS

SUR QUELQUES POINTS

DE LA DOCTRINE SAMANÉENNE

ET

EN PARTICULIER SUR LES NOMS

DE LA TRIADE SUPRÊME

CHEZ LES

DIFFÉRENS PEUPLES BOUDDHISTES.

ON est redevable à l'illustre auteur de *l'Histoire des Huns* de travaux si importans sur l'origine et les migrations des nations orientales, notre collection contient, de ce docte académicien, un si grand nombre de savans mémoires sur des sujets variés, mais tous également intéressans, que le premier sentiment dont on doit être animé, quand on ose entreprendre de traiter après lui les mêmes questions, c'est celui du respect et de la reconnaissance. Il peut s'y mêler quelque surprise quand on songe que M. Deguignes a, le premier, triomphé d'obstacles que personne avant lui n'avait essayé d'aplanir, et que seul, avec son émule et son contemporain Deshauterayes, il avait su faire de grands progrès dans une étude pour laquelle leur maître commun, E. Fourmont, s'était consumé en vains efforts. On comprend avec difficulté comment, muni de si peu de secours, et à une époque où la théorie

du langage avait encore reçu si peu d'applications judicieuses, il avait pu parvenir à entendre et à interpréter les chroniques chinoises, pour en tirer toute la substance et reconstruire, en quelque façon, les annales des peuples de la Haute Asie, dont les monumens originaux ont disparu. Les tables chronologiques qu'il a rédigées avec l'assistance des écrivains chinois, et toute la partie de son grand ouvrage qui repose sur le même genre de recherches, sont le fruit d'une vaste lecture et d'un labeur infiniment pénible. On y voit même une sorte de phénomène; car on aurait peine à faire mieux et même aussi bien, à présent qu'on a recueilli tant de faits nouveaux sur les antiquités de l'Orient, sur les rapports et les différences des races humaines qui y ont habité, sur la marche et le progrès des idées qui en ont constitué la civilisation.

L'hommage que je viens de rendre à l'un de nos plus célèbres devanciers, n'entraîne pas l'approbation de toutes les idées systématiques et quelquefois hasardées que M. Deguignes a mêlées en plusieurs endroits aux résultats de ses laborieuses investigations. Le progrès des études historiques et de celles qui se rapportent à la comparaison des langues l'aurait sans doute disposé lui-même à revenir sur quelques-uns des rapprochemens dont il s'était montré séduit. On ne peut plus considérer comme incontestable l'identité des Huns et des Hioung-nou, qu'il a posée pour base de son *Histoire*, sans même présumer qu'elle eût besoin d'être démontrée. On ne saurait plus confondre, comme il a cru devoir faire, les traditions des peuples de race

turque et mongole. Personne, je pense, ne serait disposé à soutenir le paradoxe qu'il avait embrassé avec tant de chaleur, sur l'origine égyptienne des Chinois, et l'on voudrait pouvoir supprimer cette étrange note qui se lit à la fin de l'histoire des Huns, et qui semble avoir pour objet d'effacer le mérite de ce que l'auteur avait écrit de plus solide sur l'antiquité chinoise :

« De nouvelles recherches m'obligent à changer de
 » sentiment, et à prier le lecteur de ne faire aucune
 » attention à ce qui se trouve sur ce sujet dans les
 » deux ou trois premières pages. Les Chinois ne sont
 » qu'une colonie égyptienne assez moderne. *Je l'ai*
 » *prouvé* dans un mémoire que j'ai lu à l'Académie.
 » Les caractères chinois ne sont que des espèces de
 » monogrammes, formés des lettres égyptiennes et
 » phéniciennes, et les premiers empereurs de la Chine
 » *sont les anciens rois de Thèbes.* »

Une préoccupation systématique n'est pas la seule circonstance qui ait écarté M. Deguignes de la route de la vérité. Le désir de traiter des questions d'un haut intérêt pour l'histoire générale lui a souvent fait devancer l'époque où ces questions pouvaient être complètement éclaircies, et dans ces occasions il n'a pu que suppléer, par d'ingénieuses conjectures, à ce que la connaissance de certaines sources, encore inaccessibles, lui eût fourni de faits positifs et incontestables. Je n'en citerai que deux exemples qui se rapportent aux recherches mêmes par lesquelles j'ai été conduit à ces considérations. La manière dont les noms étrangers sont orthographiés dans les livres chinois les rend,

au premier coup-d'œil, méconnaissables, et ce n'est qu'à force d'avoir étudié, si j'ose ainsi parler, les lois des changemens qu'ils subissent, qu'on parvient à reconnaître avec certitude, au milieu d'altérations graves ou d'analogies trompeuses, d'articulations adoucies ou de sons substitués les uns aux autres, la forme primitive des mots ou des noms. Il faut avoir égard aux habitudes de prononciation, aux règles étymologiques, et à d'autres circonstances délicates qui expliquent les permutations et mettent sur la voie des synonymies. M. Deguignes, qui n'avait pour guide que des dictionnaires composés par des missionnaires, où les mots chinois étaient transcrits à la manière portugaise ou italienne, a plusieurs fois été induit en erreur par l'orthographe imparfaite qu'il y trouvait, et c'est ainsi que, sur plusieurs points de géographie comparée, les transcriptions qu'il s'était faites l'ont empêché de retrouver les véritables noms des lieux que l'histoire lui présentait, ou l'ont conduit à des suppositions contraires à la vérité. Le pays de *Ki-pin* eût eu plus d'intérêt pour lui s'il y eût reconnu la Cophène de Pline et d'Étienne de Byzance; *Kao-fou* (Caboul), *Sou-touï-chana* (Osrushnah), *Nase-po* (Nakhsheb), *Mi* (Meïmorg) et vingt autres noms qui se rapportent aux contrées de l'Occident, sont restés pour lui sans application. Il n'a pu reconnaître le nom des Tadjiks dans celui de *Tiao-tchi*, ni ceux des Saques et des Asi dans les transcriptions vicieuses qu'il en avait faites, *Su* et *Gan-sie*. Enfin une erreur du même genre ayant, par malheur, affecté l'un des points fondamentaux de la

géographie de ces contrées , il a pris le *Khang-kiu* ou la *Sogdiane* pour le *Captchak*, et cette première méprise ayant déplacé pour lui tous les itinéraires et routiers qui partent de *Samarcande*, il a été privé d'une foule de coïncidences qui, entre des mains si habiles , eussent servi à débrouiller complètement , cinquante ans plus tôt, les matériaux fournis par les auteurs chinois, pour la géographie ancienne des régions moyennes de l'Asie.

Un autre genre de secours a quelquefois manqué à *M. Deguignes* : ce sont les comparaisons qui peuvent servir à rapprocher les renseignemens tirés des *Annales de la Chine* de ceux qui existent dans les livres indiens. De son temps, aucun Européen n'avait encore étudié la langue sanscrite. On connaissait à peine par leurs titres quelques-uns des monumens de cette littérature que les efforts des savans de *Calcutta* ont livrée depuis aux studieuses investigations des critiques de l'Occident. On ne saurait faire un reproche à *M. Deguignes* de ce qu'il avait entrepris ses recherches avant la fondation de la *Société de Calcutta*; mais on ne peut non plus être surpris de voir les résultats de plusieurs de ses mémoires considérablement modifiés par les travaux de *MM. Wilkins, Colebrooke, Wilson, &c.* Aussi ce qu'il a écrit sur les religions de l'Inde peut-il être regardé maintenant comme très en arrière de l'état actuel des connaissances. Il faut faire cette remarque, non pour affaiblir en rien l'estime qui lui est due, mais pour avertir ceux qu'une si grande autorité pourrait subjuguier, et aussi pour s'excuser de revenir

sur des sujets qu'il a traités, de remettre en discussion des problèmes qu'il avait cru éclaircis, et de tirer quelquefois des mêmes faits des conséquences toutes contraires à celles qu'il en avait déduites.

Le bouddhisme est, parmi les sectes originaires de l'Inde, celle sur laquelle, depuis cinquante années, on a rassemblé le plus de renseignemens nouveaux, puisés à des sources diverses. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si les dissertations de M. Deguignes qui s'y rapportent, sont justement celles qui doivent être lues avec le plus de défiance. Il ne connaissait ni la langue dans laquelle les livres de cette religion ont été primitivement écrits, ni les traditions des Indiens qui y sont relatives, ni les fragmens que Pallas et d'autres écrivains du Nord, ont tirés des traductions tartares. Réduit pour la Chine aux seuls secours des compilateurs chinois, et pour l'Inde et la Tartarie aux ressources plus bornées encore que lui présentaient Abraham Roger, Lacroze, l'*Alphabetum tibetanum*, n'ayant aucun terme de comparaison ni pour les mots, ni pour les doctrines, il était impossible qu'il évitât les méprises auxquelles on est toujours exposé dans des matières obscures et difficiles. Aussi les mémoires qu'il y a consacrés doivent-ils être corrigés en beaucoup d'endroits et réformés d'après les découvertes récentes. Ceux qui les prendraient actuellement pour guides s'égareraient infailliblement, et ne parviendraient pas à saisir l'esprit d'une doctrine qui a souvent été défigurée, même par ses premiers interprètes. Comme le samanésisme a depuis quelques années fixé

l'attention de beaucoup de personnes, j'ai pensé qu'on me pardonnerait de présenter quelques remarques détachées sur trois mémoires où M. Deguignes a consigné le fruit de ses recherches sur la religion indienne, et d'en soumettre plusieurs points à une discussion nouvelle. Je m'attacherai préférablement à ceux qui ont de l'importance dans l'ensemble des doctrines bouddhiques, et qui, encore enveloppés d'obscurité il y a cinquante-cinq ans, peuvent maintenant être complètement éclaircis.

M. Deguignes avait conçu l'idée de ses *Recherches* dans la vue de combattre un système qui, vers 1776, commençait à se répandre, et qui consistait à placer dans l'Inde le principe et la source de toutes les religions et de toutes les connaissances de l'ancien continent. Il voulut, contre ce système, faire voir que les Chinois n'avaient pas été policés par les Indiens, auxquels on attribuait une grande antiquité; que ce sentiment n'était fondé que sur de pures conjectures, et que les Indiens n'ont pu ni civiliser ni instruire les Chinois, les Égyptiens, les Chaldéens, &c.; qu'ainsi, il ne faut pas placer chez eux le berceau des sciences. C'était sans doute un grand et beau sujet qu'il entreprenait de traiter; mais les moyens qu'il avait à sa disposition n'étaient point en rapport avec le but qu'il avait en vue. Tant de découvertes faites depuis lui dans le champ des antiquités indiennes, laissent indé- cises la plupart des difficultés qu'il aurait fallu résoudre. Et d'ailleurs quand il aurait prouvé que les anciens Chinois n'avaient rien dû aux Hindous, la grande question,

celle de la haute antiquité de ces derniers, ne pouvait être éclaircie par le témoignage des auteurs chinois, qui n'ont connu l'Inde qu'environ deux siècles avant J. C., et qui, pour les temps antérieurs, n'ont recueilli que des traditions relatives à l'une des deux religions indiennes, et à celle des deux qui doit être regardée comme la plus récente.

Mais le titre même de ces mémoires, et plusieurs passages qu'ils contiennent, nous révèlent une méprise dont M. Deguignes n'avait pu se garantir. Il y traite de *la religion indienne et des livres fondamentaux de cette religion*, comme s'il n'y avait eu qu'une religion dans l'Inde. *La religion indienne*, dit-il, *celle des Samanéens et celle des Brahmes*, est établie dans la Tartarie, le Tibet et la Chine (1); et la distinction qui semble indiquée dans la première partie de cette phrase est comme effacée dans la dernière; car la religion des Brahmes n'a jamais été établie à la Chine. La confusion entre le brahmanisme et le bouddhisme, que l'auteur avait su éviter dans un travail antérieur (2), se montre perpétuellement dans le cours de ces trois mémoires, et elle s'étend aux fondateurs supposés des deux cultes. « Che-kia, dit l'auteur, est » le même personnage qui est appelé par M. Dow » *Beass mouni*, que les Indiens regardent comme » un prophète et un philosophe, qui composa ou plu-

(1) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tom. XL, pag. 187.

(2) *Mém. de l'Acad.* tom. XXVI, pag. 773.

» tôt recueillit les *Vèdes* (1). » On voit que M. De-
 guignes prend ici Shakia-mouni pour *Vyasa*, le ré-
 dacteur des *Vèdas*. Et plus loin : « Cet état le plus
 » parfait enseigné par les *Vèdes*, est le même que
 » celui qui est prescrit dans les livres des Samanéens ;
 » ce qui me porte à croire que ces livres sont les
 » mêmes que les *Vèdes* : il est constant, comme on le
 » verra dans la suite, que la doctrine est la même (2). »
 En parlant d'un des livres les plus célèbres de la doc-
 trine bouddhique, il demande si ce livre n'était pas
 un des *Vèdes*. (3) Plus loin il transcrit le titre du
Puon-jo po-lo-mi king, et le traduit par *livre de*
Brahma appelé *Kin-kang puon-jo* ; puis il ajoute :
 « Le P. Pons parle d'un *Vède* qu'il nomme Adharva-
 » na-vedam ou *Brahma-vedam*, dont la doctrine était
 » suivie dans le nord de l'Inde. Puisque le livre chi-
 » nois dont il s'agit ici est appelé *le livre de Brahma*,
 » qu'il est un des principaux livres de cette religion,
 » et qu'il était adopté dans le nord, il pourrait être
 » ce *Brahma-vedam* ou *Vedam* de Brahma dont parle
 » ce missionnaire (4). »

Cette supposition, comme on va voir, repose sur
 une conjecture erronée. *Po-lo-mi* ou *Po-lo-mi-to* n'est
 nullement la transcription de Brahma : c'est le mot
 sanscrit *Pàramitâ* qui signifie *l'action de parvenir à*

(1) Tom. XL, pag. 196.

(2) *Ibid.* pag. 199.

(3) *Ibid.* pag. 261.

(4) *Ibid.* pag. 271.

l'autre côté, de traverser un fleuve et de débarquer sur la rive. Cette expression mystique s'applique aux effets de la contemplation, qui délivre l'âme de la nécessité de mourir et de renaître, en la faisant parvenir à la condition d'un éternel repos, comme nous dirions *en la conduisant au port*. Les Chinois rendent ce terme très-littéralement par les trois mots *Tao pi 'an* (*pervenire ad illam ripam*), ce que M. Deguignes, par suite de sa première méprise, a encore regardé comme une traduction de *Brahma* (1), dont le nom signifierait, suivant lui, *celui qui a su connaître les choses, et parvenir à la sainteté*. Or, il faut savoir que les bouddhistes distinguent dix *Pâramitâ*, c'est-à-dire autant de manières d'arriver à l'autre bord. On y parvient par l'aumône (*Dâna*), par l'observation des préceptes (*Shîla*), par la confusion qu'on éprouve de ses péchés (*Kshânti*), par des efforts soutenus (*Vîrya*), par la force (*Bala*), par la prudence (*Djñâna*); mais le moyen le plus efficace est la science, bien entendu celle de la religion ou la gnose (*Pradjñâ*), et c'est de cette voie que traite le livre en question où il s'agit de *parvenir à l'autre rive par la science, Pradjñâ-pâramitâ*, et selon la transcription chinoise *Puon-jo po-lo-mi*. *Puon-jo* n'est donc pas un nom propre; et il ne s'agit en aucune manière de *Brahma* dans ce titre où son nom a été introduit par une fausse analogie de sons. Mais une méprise plus grave est celle que fait voir cette intention de retrouver toujours les *Vé-*

(1) *Mém.* pag. 313.

das au nombre des livres cités comme appartenant à la doctrine des Samanéens. Il est évident que M. De-guignes n'avait pas suffisamment apprécié la différence qui existe entre les opinions de ceux qui reconnaissent l'autorité des *Védas*, et de ceux qui la nient; entre les adorateurs de Brahma, et les sectateurs de Shakia-mouni, entre les partisans du système des Castes et les réformateurs qui ont voulu l'anéantir, entre les brahmanes et les bouddhistes. Il en serait à-peu-près ainsi de celui qui confondrait les Wahabites avec les musulmans ou les Juifs avec les chrétiens. On ne saurait attendre des renseignemens bien sûrs, d'un travail qui repose sur une semblable confusion. La situation intellectuelle de l'Inde, à l'époque où le bouddhisme fut établi; le partage des Indiens entre les deux doctrines, la révolution qui chassa les Samanéens hors des limites de l'Hindoustan, les effets du prosélytisme bouddhique à la Chine, au Tibet, au Japon, en Tartarie, et de celui des Brahmanes dans les îles de l'archipel oriental, en un mot tout ce qui se rapporte à l'histoire des deux cultes rivaux devient nécessairement inexplicable par suite de cette grave erreur. Je ne parle pas même de l'obscurité qui en résulte pour l'exposition des deux doctrines, en ce qu'elles ont de contradictoire et d'opposé.

Il est quelquefois fait mention des Brahmanes dans les traditions qui se rapportent aux premiers siècles du bouddhisme : c'est que, dans l'origine, les sectateurs de Shakia-mouni se recrutèrent dans les rangs des partisans du système des castes. Mais on abandonnait

celles-ci en se faisant samanéen, et l'égalité complète de tous les hommes, y compris les saints, est un dogme fondamental chez ceux-ci, qui n'admettent aucune observance particulière établie sur la naissance ou l'origine de chaque individu. C'est le caractère distinctif du bouddhisme.

Quant aux livres, je ne m'arrêterai pas à faire sentir la différence qui existe entre ceux qu'on attribue à Shakia-mouni, et les Védas des Brahmanes : c'est de nos jours un point trop bien établi, on pourrait dire trop vulgaire. Les Védas sont quelquefois cités dans les ouvrages des bouddhistes; mais c'est pour y être contredits et réfutés. Les Chinois, qui ont traduit la plupart des livres bouddhiques, connaissent à peine de nom les Védas. Il en est fait mention dans un livre dont ils ont une version sous le titre de *Ma-teng-kiu-king*, et aussi dans une explication des termes religieux qui se rencontrent dans les versions chinoises des textes sacrés (1). Voici ce qui a rapport à ces livres célèbres : « Les quatre *Weï-tho* (Védas) : le » mot sanscrit *Weï-tho* signifie *discours de science*. » Ce sont les mauvais discours composés par les Brahmanes, ouvrages conçus par la science du siècle pour diriger la vie. Il y en a quatre différens; c'est pourquoi on dit les quatre *Weï-tho*. La doctrine de ces livres n'a pas encore été répandue dans la terre orientale (la Chine). Le premier est le *A-yeou* (Yadjour). Ce mot sanscrit signifie *précepte*. On

(1) *Fan yi ming yi* cité fréquemment dans le *San tsang fa sou*.

» traduit aussi ce titre par *longévité* (1). Il enseigne à
 » régler le naturel. Le deuxième est le *Chu-ye* (Rig
 » véda) : ce mot sanscrit n'est pas traduit. C'est un
 » livre de prières pour les sacrifices. Le troisième est
 » le *Pho-mo* (Sama véda) (2); le titre sanscrit n'est
 » pas traduit; c'est un rituel pour les cérémonies, la
 » divination, la guerre. Le quatrième est le *A-tha-*
 » *pho* (Atharwana veda). Ce mot sanscrit n'est pas tra-
 » duit; il contient des formules pour les opérations
 » surnaturelles, la magie, les nombres, les exorcis-
 » mes, la médecine (3). » Telle est la définition des
 Védas que les bouddhistes ont fait connaître aux Chi-
 nois. Quand ils ont occasion d'en parler dans leurs
 livres, ce qui n'arrive pas très-fréquemment, c'est tou-
 jours avec des expressions qui marquent le peu de cas
 qu'ils font de la doctrine contenue dans ces livres cé-
 lèbres. Ainsi, en énumérant les neuf erreurs des héré-
 tiques sur le temps, l'espace, les atomes, le vide, les
 élémens, la conscience, Narayana ou Vishnou, l'être
 existant par lui-même, et Brahma, un commentateur
 bouddhique rapporte que, selon les interprètes des
 Védas, Narayana a produit les quatre castes, savoir
 les Brahmanes, de sa bouche; les Kshatriyas, de ses
 bras; les Vesyas, de son estomac, et les Soudras, de

(1) M. Eugène Burnouf m'apprend qu'il y a ici, de la part du traducteur chinois, une confusion entre deux mots sanscrits, *Yad-jus*, rituel, et *Ayus* (vie longue).

(2) Il y a ici une faute dans le texte chinois où on a écrit *pho* (*Dict. de Bas.* 1946) au lieu de *so* (1922).

(3) *San tsang fa sou*, liv. xvii, pag. 27.

ses pieds ; que de son nombril est sorti un grand nœuphar sur lequel est né Brahma ; que Brahma a produit toutes choses , et qu'ainsi , Narayana est le maître de Brahma , l'être suprême et excellent , qu'il faut tenir pour éternel , unique cause de toutes choses et même du *Nirvana* (1). De même à l'égard de Brahma (*Ta fan thian*), les Védas sont encore cités comme faisant de cet être la cause universelle et le père de toutes choses (2). Mais dans ces passages et dans un petit nombre d'autres , la doctrine des Védas est toujours qualifiée de *Wai-tao* (hérétique). Il est donc contraire à toute vraisemblance de chercher ces livres parmi ceux qui sont regardés comme sacrés par les bouddhistes.

Quand M. Deguignes en vient à analyser les traditions relatives au fondateur du bouddhisme , on voit que la vaste érudition et la critique qu'il a soin d'employer ne pouvaient que difficilement suppléer à la connaissance directe des faits. Il trace d'une manière vague et incertaine les limites des cinq divisions de l'Hindoustan , et après en avoir fait l'énumération : « C'est dans ces vastes contrées , dit-il , que le législateur indien a pris naissance et qu'il a enseigné sa doctrine (3). » Puis il avoue qu'on n'est pas d'accord sur le lieu de l'Inde où ce législateur est né ; que quelques-uns le placent dans le Cachemire , d'autres à Bénarès , d'autres dans la partie de l'Inde qui est du côté de la

(1) *Ibid.* liv. xxxv , pag. 4 , v.

(2) *Ibid.* pag. 5 , v.

(3) *Mém.* tom. XL , pag. 193.

Bactriane et de la Perse : « *En général*, ajoute-t-il, il paraît être né dans les pays de l'Inde qui sont au nord et au nord-ouest (1). » D'après un énoncé si vague, et l'on peut dire si singulier, il n'est pas étonnant que des personnes qui ont voulu écrire sur ces matières après M. Deguignes, et qui n'avaient aucun moyen de contrôler ses assertions sur les originaux, aient cru pouvoir faire varier à plaisir le lieu de la naissance de Shakia, et le transporter tantôt dans la Bactriane ou dans la Tartarie, et tantôt dans l'Éthiopie et le pays des Nègres.

M. Deguignes avait cependant trouvé, chez un auteur qu'il cite, une indication précieuse et décisive. Shakia, dit Ma-touan-lin, est né dans le royaume de *Kia-weï-weï* (2), ou comme l'écrit M. Deguignes *Kia-goei-goei*. Mais c'est la forme donnée à ce nom qui a trompé le savant académicien. S'il l'eût pu lire plus correctement et surtout s'il s'était attaché à rechercher les différentes orthographes que divers auteurs ont données à ce nom, il eût vu que la meilleure leçon était *Kia-weï-lo-weï* ou *Kia-pi-lo*, et que cette prononciation, conservée par le faux Beïdhawi (3), représentait aussi fidèlement qu'il était possible, le nom original et sanscrit *Kapila*. Il est vrai que cette restitution ne l'eût pas éclairé sur la position précise

(1) *Ibid.*

(2) *Wen hian thoung kao*, liv. CCXXVI, pag. 1.

(3) Page 41. Muller a lu ce nom *Bukia Pilavi*, ce qui le rend tout-à-fait méconnaissable.

de ce lieu, puisqu'on n'a pu savoir qu'en ces derniers temps, par l'analyse de la relation de Fa-hian, que le pays de *Kapila* était au nord du Gange, et que Shakiamouni était né dans les environs de Lucknow. La détermination géographique de plusieurs lieux célèbres dans les anciens livres bouddhiques, tels que *Kapilavasthou*, *Râdjagrika*, *Oudiyâna* et plusieurs autres, est un des résultats les plus curieux du travail que j'ai eu l'honneur de présenter dernièrement à l'Académie.

M. Deguignes continue à rapporter, d'après Matouan-lin, les actions attribuées à Shakia; il dit que ce personnage acquit une si grande pureté qu'on lui donna le nom de *Fa* ou de *Foto*, termes indiens qui, suivant les Chinois, signifient *très-pur* (1). Mais ce n'est point là le sens des caractères par lesquels Matouan-lin traduit le mot sanscrit *Bouddha*; et c'est encore une erreur grave, parce qu'elle affecte le dogme fondamental du bouddhisme. « Shakia, dit Matouan-lin, quitta sa maison pour étudier la doctrine; il régla ses actions et fit des progrès dans la pureté; il apprit toutes les connaissances, et on l'appela Fo (Bouddha): Ce mot étranger signifie *connaissance* ou *intelligence pure* ou *l'Intelligent* (2). » Telle est, en effet, la valeur du mot *bouddha* qui exprime ce degré d'intelligence auquel on est supposé parvenu quand on s'est livré à la méditation, et qui comprend toutes les perfections

(1) *Mém.* pag. 197.

(2) *Wen hian thong kao*, loc. cit.

morales et intellectuelles, et assimile ou identifie l'ame à Dieu lui-même, en la délivrant de tout rapport quelconque avec la matière et les facultés qui en dépendent. M. Deguignes dit encore que ce mot est le même que celui de *Pouti*. Mais cela n'est nullement exact : *Poti* (Bodhi) c'est la doctrine, et *Bouddha*, c'est l'esprit. L'un est la *gnose*, et l'autre l'ame purifiée, rendue à sa perfection primitive, et identifiée avec l'être d'où elle est émanée. Le premier est le moyen, l'objet ou l'instrument, l'autre l'agent, le sujet ou le résultat.

« Bouddha, dit encore M. Deguignes, après avoir
 » prêché sa doctrine pendant quarante-neuf ans et avoir
 » fait un grand nombre de disciples, se retira dans la
 » ville de Kieou-chi-na, monta sur un arbre appelé Po-
 » lo-choai, où il resta pendant deux mois et quinze jours,
 » et entra ensuite dans le Nipon ou Niroupon.... On
 » dit qu'il fut changé en grand dragon céleste, *Tien*
 » *longgin kuei* (1) ». Il y a, dans ce peu de lignes, plu-
 sieurs inexactitudes qu'on ne s'attendrait pas à rencon-
 trer en lisant une traduction faite par un savant aussi
 versé dans l'intelligence des auteurs chinois. Ma-touan-
 lin, dont M. Deguignes a voulu rendre un passage, ne
 dit pas que Shakia ait été changé en un grand dragon
 céleste. Les quatre mots que le traducteur a cru de-
 voir transcrire au bas de la page signifient que les *Dé-*
vas, les *Nagas*, les hommes et les démons vinrent
 tous entendre sa doctrine. Il se rendit ensuite dans la

(1) *Mém.* pag. 200.

ville de Keou-chi-na, mais il n'y monta pas sur un arbre appelé *Po-lo-choai*. La dernière de ces trois syllabes ne se lit pas *choai* et ne fait pas partie du nom de l'arbre ; elle se prononce *chouang* et signifie *deux*. Le sens est que Shakia se plaça entre deux arbres de l'espèce de ceux qu'on nomme en sanscrit *So-lo* (*Shorava robusta*) (1). Shakia ne resta pas non plus deux mois et quinze jours sur cet arbre, mais il entra dans le nirvana le 15 du deuxième mois de l'année. Ce que l'auteur ajoute sur ses disciples n'est pas moins inexact. Ananda et Kaya reçoivent des Japonais le surnom de *Sonsya* ; mais ce surnom n'a aucun rapport avec le *Sannyâsi* des Brahmanes : c'est simplement la transcription japonaise des deux caractères chinois *Tsun-tche*, honorable, titre qu'on donne à plusieurs des patriarches bouddhistes. Enfin, Ma-touan-lin qui est cité en cet endroit ne dit pas que, plusieurs siècles après Shakia, parut un Phousa nommé Lo-han, qui composa des discours pour expliquer sa doctrine (2), mais que des Bodhisatoua et des Rahan, c'est-à-dire des saints du second ordre, et des *Arhan* ou vénérables personnages (3), se transmirent les uns aux autres les livres qui avaient été recueillis par Ananda, Mahâkâya et cinq cents autres des disciples immédiats de Shakia, et qu'ils s'attachèrent à en éclair-

(1) *Po-lo* pour *So-lo* est une faute qui se commet aisément en chinois par la confusion de *Po* (*Dict. de Basile*, n.º 1946) avec *So* (*Ib.* n.º 1922).

(2) *Mém.* pag. 200.

(3) *Transactions of the Royal asiatic Society*, tom. II, pag. 245.

cir le sens (1). Les cinq degrés de la loi qui en comprennent toutes les modifications ne sont pas plus exactement définis dans la même page. Les bouddhistes nomment *Tching*, *tour*, *translation* ou *révolution* (en sanscrit *Yâna*), l'action morale que l'on peut exercer sur sa propre intelligence et sur celle des autres êtres, action d'où résultent les divers degrés de perfection auxquels chaque individu peut atteindre. Le premier de ces *Tching*, selon M. Deguignes (2), est nommé le *Tching* de l'homme; le deuxième celui du ciel, le troisième celui des *Ching-ven*: ce sont des hommes parvenus à une grande célébrité; le quatrième, celui des *Yuen-kio*, c'est un degré de perfection plus éminent. Le cinquième est celui des *Poussa*, personnages encore plus accomplis. Mais cela n'est ni exact, ni suffisamment développé. Voici la définition que les bouddhistes donnent de ces *révolutions*.

La première est celle des Bouddha (*Mahâyâna*), qui, par leur exemple, entraînent tous les êtres dans le *Nirvana*, l'anéantissement, l'extase. La seconde est celle des *Bodhisatoua*, qui, au moyen des six perfections morales et des dix mille actions vertueuses qui en sont la suite, aident les êtres à sortir de l'enceinte des trois mondes. La troisième est celle des *Pratyekas* qui, par l'étude des douze états successifs de l'intelligence, reconnaissent la véritable condition de l'ame, qui est le *vide* ou l'extase. La quatrième est celle des disciples

(1) *Wen hian thong kao*, loc. cit. pag. 2 vers.

(2) *Ubi supra*.

qui ont *appris par la voix* (*Shrâvakas*), ce qui ne veut pas dire qu'ils ont acquis une grande célébrité (1), mais qu'ils ont entendu la voix de Bouddha, recueilli ses instructions, reconnu les quatre vérités, et que par ce moyen ils sont sortis de l'enceinte des trois mondes. La cinquième enfin, celle des hommes et des dieux, qu'on nomme aussi la *petite révolution*, s'opère en faveur des êtres qui, par la pratique des cinq préceptes et des dix vertus, ne réussissent pas, à la vérité, à sortir des trois mondes, mais qui s'affranchissent des quatre assujettissemens, savoir : d'être réduits, par la transmigration, à la condition d'*Asoura*, de démons, de brutes ou d'êtres confinés dans les enfers (2).

(1) Trompé par l'analogie des sons, j'ai moi-même pris 聲 *Ching*, *vox*, pour 聖 *Ching*, *sanctus*; j'ai commis la même méprise que le P. Amiot (Vocabulaire tibétain-chinois, manuscrit) et traduit le nom des *Ching-wen*, par *sancta auditio*. M. Schmidt, de Saint-Pétersbourg, a très-bien relevé cette bévue; mais par un hasard singulier, il a, dans cet endroit même (*Geschichte der Ost Mongolen*, pag. 419), laissé échapper une erreur à l'égard d'une autre classe de personnages, les *Pratikawoud*, qu'il prend pour des disciples (*Jünger*) de Shakia-mouni, et dont il n'a pu restituer le nom sanscrit. Les *Pratyeka-bouddha* (en chinois *Pi-tchi-fo*) ne sont point des disciples, mais des saints ou des intelligences déjà parvenues à un haut degré de pureté, quoique conservant encore une existence distincte ou individuelle. Ces êtres sont supérieurs aux *Arhan*, et n'ont au-dessus d'eux que les *Bodhisatouas*. Ils ne sauraient être *disciples de Bouddha*, car ils paraissent aux époques où il n'y a point de Bouddha.

(2) *Wen-hian-thoung-khao*, loc. cit. pag. 2 v. — Comparez, Hodgson, *Asiat. Res.* tom. XVI, pag. 445.

Une autre classification qui comprend les degrés de perfection auxquels un samanéen peut prétendre, n'a pas été non plus exposée avec l'exactitude nécessaire. M. Deguignes a bien vu qu'elle offrait des noms indiens corrompus par les Chinois; mais en les lisant lui-même d'une manière incorrecte, il s'est ôté, ainsi qu'à ceux qui ont lu ses mémoires, les moyens de restituer ces noms. Le premier qu'il transcrit *Siu-ta-tan* doit se prononcer *Siu-tho-wan*, en sanscrit *Shrotâ-panna*. Le deuxième, *Sse-tho-han* (et non pas *Su tache*) est l'altération de *Sakridâgâmi*. Le troisième, *A-na-han* (et non pas *O-na-che*), est pour *Anâgâmi*. Le quatrième, *A-lo-han*, est la transcription du sanscrit *Arhan*. Quelques-unes de ces inexactitudes auraient pu être évitées à l'aide d'un livre que nous ne possédons pas, mais que M. Deguignes avait entre les mains et qu'il cite sous le titre de *Ou yin yun tounq*. Ce livre qui paraît, d'après les citations, avoir de l'analogie avec le vocabulaire pentaglotte qui a servi à mes premières recherches sur le bouddhisme (1), était, selon M. Deguignes, un dictionnaire où l'on avait joint aux caractères samscrétans, ceux du Tibet et des Tartares, avec différens syllabaires, des règles pour la lecture et la prononciation de ces langues, et les caractères chinois dont les différens traducteurs se sont servis pour exprimer les lettres indiennes. Ce qui est plus important, ajoute avec raison le savant académicien, c'est qu'on y a joint l'abrégé de la vie de ces tra-

(1) Voyez *Mélanges asiatiques*, tom. I.

ducteurs, dont plusieurs sont nés dans le centre de l'Inde (1). Un tel ouvrage, maintenant qu'on a acquis tant de connaissances sur les matières qu'il renferme, aurait encore plus d'utilité qu'il n'en pouvait offrir au temps où M. Deguignes en a fait usage.

Le savant académicien consacre un paragraphe de son mémoire à donner une idée générale de la religion indienne, c'est-à-dire du bouddhisme, et des livres dans lesquels sont renfermés les dogmes de cette religion. Pour le temps où elle fut rédigée, cette exposition est assez judicieuse, et l'on n'y pourrait relever qu'une erreur essentielle qui a déjà été indiquée, celle qui porte sur la confusion du samanésisme avec le brahmanisme. M. Deguignes s'applique à rapprocher les traits de l'un de ces cultes qu'il puise dans la compilation de Ma-touan-lin, avec ceux de l'autre, qu'il recueille dans les lettres du P. Pons. Cette comparaison est exacte en tout ce qui est commun aux deux religions; elle est forcée dans ce qui est relatif aux différences qui les distinguent. Au reste, ce que l'auteur a emprunté au seul Ma-touan-lin sur la doctrine se réduit à quelques lignes, et Deshautesayes, puisant aux mêmes sources, en avait tracé, vers la même époque, un tableau bien plus complet dans un travail qui était demeuré inédit et que j'ai fait imprimer dans le *Journal asiatique* (2). M. Deguignes a laissé échapper quelques méprises, comme par exemple quand il dit que, depuis le commencement de l'âge présent jusqu'à

(1) *Mém.* pag. 188. — (2) Tom. VII, pag. 151, sept. 1825.

l'avènement de Shakia-mouni, il y a déjà eu sept bouddhas, dont un est nommé le *Fo mi-le*, auquel on attribue des livres (1). Le passage auquel ceci est emprunté dit positivement le contraire ; le voici : « Dans » cette période du monde, il doit y avoir mille bouddhas. Depuis le commencement jusqu'à Shakia, il y » en a eu sept, et après lui viendra *Mi-le* (2). » On sait en effet que les bouddhas dont l'avènement a déjà eu lieu sont au nombre de sept, savoir : *Pi-po-chi* (Vipasyi), *Chi-khi* (Sikhi), *Pi-che-feou* (Viswabhou), *Keou-lieou-sun* (Karkoutchand), *Keou-nahan-mou-ni* (Kanaka mouni), *Kia-ye* (Kâsyapa), et *Shakia-mouni*, et que l'avènement futur de *Mi-le* ou Maïtreya fut prédit par ce dernier à son disciple Ananda, comme devant avoir lieu dans un temps extrêmement éloigné, lorsque la vie des hommes, après avoir été réduite au cours moyen de dix années, aura été par une suite d'accroissemens successifs reportée à 80,000 ans, c'est-à-dire dans 5 milliards 670 millions d'années.

Les six Bouddhas prédécesseurs de Shakia-mouni, ne sont pas nommés très - fréquemment dans les livres des bouddhistes de la Chine, et la transcription de leurs dénominations sanscrites en caractères chinois, paraît ici pour la première fois. Le nom d'*Adi bouddha*, que M. Hodgson nous a fait connaître (3), ne se trouve pas transcrit dans les

(1) *Mém.* p. 203.—(2) *Wen hian thoung khao*, l. CCXXVI, p. 1, v.

(3) *Asiat. Research.* tom. XVI, pag. 438. — *Transact. of the Royal asiatic Society*, tom. II, pag. 232.

extraits des versions chinoises que nous avons sous les yeux ; mais ce serait une erreur d'en conclure que la notion fondamentale d'un dieu suprême est demeurée étrangère aux Samanéens des contrées orientales, et il serait encore plus contraire à la vérité historique d'en attribuer l'existence dans les livres du Nipol à l'influence des opinions brahmaniques qui sont professées dans cette région concurremment avec le bouddhisme. Partout et dans tous les temps, les sectateurs de Shakia-mouni qui ont su s'élever au-dessus des croyances vulgaires et percer le voile des fables et des légendes, ont reconnu ce bouddha premier principe, dont les autres bouddhas et tout le reste des êtres qui composent l'univers entier ne sont que des émanations, et auxquels un certain nombre d'êtres humains ont pu, par divers moyens que la religion indique, s'assimiler complètement et s'identifier de nouveau ; et, si l'on n'a pas jusqu'ici reconnu ce fait en lisant les écrits des bouddhistes chinois, c'est, d'une part, que, dans le samanéisme oriental, le culte des saints a presque effacé l'adoration des dieux ; et, de l'autre, que, dans les passages où l'on rencontrait le nom de *Bouddha* (*Fo*), on a toujours cru qu'il s'agissait de Shakia-mouni, ou tout au plus de quelques-uns des hommes qui l'avaient précédé dans la carrière de la divinisation. Mais on aurait évité cette erreur en lisant avec plus d'attention les endroits où le nom de *Bouddha* ne peut désigner un être humain, même parvenu au plus haut degré de perfection. Il en est où le *Bouddha* suprême est nommé avec ses deux acolytes de la

triade théistique, *Dharma* et *Sanga*, la loi et le lien ou l'*union*; c'est ainsi que commencent toutes les invocations attribuées aux sept bouddha terrestres, et dans lesquelles ils débutent par rendre hommage à l'être triple en ces termes :

Nan-wou Fo-tho-ye,
Nan-wou Tha-ma-ye,
Nan-wou Seng-kia-ye,
An!

C'est-à-dire en restituant les mots sanscrits :

Namo Buddhāya,
Namo Dharmāya,
Namah Saṅgāya,
Om!

« Adoration à *Bouddha*, adoration à *Dharma*, adoration à *Sanga*, Om! » On sait que ce dernier monosyllabe, dont l'usage est commun aux Brahmanes et aux bouddhistes, est le symbole de l'être trine, dont il représente les trois termes réunis en un seul signe; c'est ce qu'on nomme *les Trois Précieux*, c'est-à-dire les trois êtres honorables, adorables, dignes de vénération, en chinois *San pao*, (*Tres pretiosi*) ou *San kouei* (les trois êtres auxquels tout revient ou retourne, ou sur lesquels tout s'appuie et prend confiance) (1), en tibétain *dkon mtchhog gsoum*, en mongol *Gourban erdeni*. Georgi, d'après le P. Horace, en a donné les noms (2), savoir *Sangs rgyas dkon mtchhog*, *Deus sanctus*, *Tchhos dkon mtchhog*, *Deus*

(1) *Kkang-hi-tseu-thian*, au mot *Seng*, rad. ix, tr. 12.

(2) *Alph. tibet.* pag. 273. — Cf. *Descript. du Tibet*, pag. 155.
 — Cf. Andrada, *Voyage au Tibet*, pag. 63 et 64.

lex, et *dGe hdoun akon mtchhog*, *Deus collectio sive Deus religiosorum*. Milne, qui avait rencontré les noms de cette triade dans une invocation chinoise à *Kouan-yin Phou-sa* (1), les a, on peut dire, traduits, sans les entendre, par *Nan-mo fo*, *Nan-mo law*, *Nan-mo priest*, et il prend *Nan-mo* (sanskrit *namo*, adoration) pour un nom de pays, *very compassionate Poo-sah of Nan-mo*, dit-il. La manière embrouillée dont Georgi a mis en œuvre les matériaux qui lui étaient envoyés du Tibet, n'a pas permis qu'on remarquât cette notion capitale dans son livre, et d'ailleurs il eût fallu pouvoir s'expliquer ce que signifiaient ces mots : *Deus lex*, *Deus collectio vel religiosorum*. Jærigh en a donné les équivalens mongols, *Bourkhan*, *Nom*, *Khoubrak*, avec leur véritable sens littéral (2); mais il était si loin d'imaginer ce qu'on devait entendre par là, qu'il avertit de ne pas y chercher d'analogie avec le dogme chrétien de l'unité trine. M. Schmidt, qui a rapporté les noms sanscrits, les interprète aussi avec exactitude, *Buddha*, *die Lehre und der Verein der Geistlichkeit* (3). Mais il reste toujours à déterminer la place que peuvent occuper dans un système de théologie, cette *loi* et surtout ce *prêtre* ou cette *assemblée du clergé*, auxquels des saints et des dieux adressent des invocations, et qui sont qualifiés de

(1) *Indo-Chinese Gleaner*, tom. II, pag. 72. — Il traduit le nom de *Kouan yin* par *the observer of Sounds*. On verra plus bas (pag. 49) quelle était l'origine de cette singulière erreur.

(2) Pallas, *Sammlung*, u. s. w. t. II, p. 337, ff.

(3) *Geschichte der Ost-Mongolen*, pag. 300.

principes de croyance sublimes et inestimables (1). Il faut concilier des énoncés qui semblent incohérens, et montrer comment les mêmes mots peuvent désigner à la fois les abstractions élevées dont se compose l'idée de la triade suprême, et des objets matériels comme la *loi*, les *prêtres*, le *clergé*. Or, dans la doctrine intérieure, dite de *la grande révolution* (*Mahâ-yâna*), *Bouddha* ou l'Intelligence, a produit *Pradjñâ*, la connaissance, ou *Dharma*, la loi. L'un et l'autre réunis ont constitué *Sanga*, l'union, le lien de plusieurs. Dans la doctrine publique, ces trois termes sont encore *Bouddha* ou l'intelligence, la *loi* et l'*union*, mais considérés dans leur manifestation extérieure, l'intelligence dans les bouddhas *avenus* (*Jou-laï*), la *loi*, dans l'Écriture révélée, et l'*union* ou la multiplicité, dans la réunion des fidèles ou l'assemblée des prêtres (*Ecclesia*). De là vient que ces derniers ont, chez tous les peuples bouddhistes, le titre de *Sanga*, *unis* (2), lequel abrégé par la prononciation chinoise a formé le mot de *Seng* (3), que les missionnaires rendent par *bonze*, mais qui signifie à la lettre *ecclésiastique*; tels sont le sens et

(1) Schmidt, *ibid.* pag. 3.

(2) Cf. Judson, *Diction. of the Burman language*, pag. 361, 362.

(3) *Khang hi tseu tian*, au mot *Seng*, rad. IX, tr. 12. Le mot *Fan* ou sanscrit est écrit en trois caractères (*Seng-kia-ye*) par les lexicographes chinois, vraisemblablement parce qu'ils ont pris le datif pour le nominatif. C'est par erreur qu'on a lu ce mot *Seng-kia-sie* au lieu de *Seng-kia-ye*. Voyez Morrison, *Chinese Dictionary*, part. II, h. v.

l'origine de ce mot très-connu, mais dont l'étymologie n'avait pas encore été approfondie.

Dans les livres liturgiques, on s'attache à marquer la parfaite égalité que le dogme établit entre les trois termes de la triade, *Fo* (Bouddha), *Fa* (Dharma), *Seng* (Sanga). En voici deux exemples tirés d'un recueil chinois d'hymnes et de prières en l'honneur de la *déesse du Thai-chan*, divinité locale honorée par les bouddhistes de la Chine :

N.° I. « *Namo* (adoration) aux *trois* (êtres) *Pré-*
 » *cieux*, tout spirituels, remplissant de toutes parts
 » le monde de la loi, passés, présens et à venir,
 » **SENG-FO-FA!** »

N.° II. « Foi et honneur aux *trois* (êtres) *Précieux*
 » toujours existans, qui régissent et gouvernent à la
 » fois les dix parties (l'univers entier), **SENG-FO-**
 » **FA!** Roue de la loi qui tourne sans cesse pour le
 » salut des vivans! »

On me pardonnera de transcrire ici en caractères originaux les lignes que je viens de traduire. Elles montreront comment on a combiné la disposition typographique de manière à ce que le nom de l'un des termes de la triade ne pût être lu avant les deux autres. On remarquera aussi que, dans le passage où les trois noms terminent la phrase, on a laissé un espace blanc pour que les mots suivans ne les touchassent pas immédiatement, précaution que je n'ai remarquée à l'égard d'aucun autre nom bouddhique, à quelque classe d'êtres divins qu'il se rapportât :

(31)

N.º I.

南無盡虛空

遍法界過現

法

未來佛三寶

僧

N.º II.

信禮常住三寶

法

皈命十方一切佛法

僧

輪常轉度衆生

On voit que les trois noms sont placés sur le même niveau, comme les trois représentations des mêmes êtres dans les planches de M. Hodgson (1), avec cette différence que, sur celles-ci, *Sanga* est à droite et *Dharma* à gauche, tandis qu'un arrangement inverse s'observe dans les passages qu'on vient de lire. Le tableau suivant offrira le résumé de toutes ces notions sur les *trois Précieux*.

Sanscrit :	Bouddha,	Dharma,	Sanga.
Chinois :	Fo,	Fa,	Seng.
Tibétain :	Sangs-rgyas,	Tchhos,	dGe-hdoun.
Mongol :	Bourkhan,	Noni,	Khoubrak.

c'est-à-dire :

Dans la doctrine intérieure ou théologique :	l'Intelligent,	le Logos,	l'Union.
et			
dans la doctrine extérieure ou le culte :	Bouddha,	la Révélation,	l'Église.

Le nom collectif par lequel ces trois êtres sont ordinairement désignés est celui de *Précieux*, en chinois *Paô*, en mongol *Erdeni* (2), et cette dénomination est assez vague pour se prêter à des interprétations diverses; mais en tibétain ce n'est pas le mot *Rin-potche*, lequel désigne les objets précieux, comme l'or, les perles, etc., c'est celui de *dkon-m tchhog*(3), qu'on

(1) *Transact. &c.* pl. II.

(2) *Geschichte der Ost-Mongolen*, pag. 2.

(3) *Alphabet. tibet. u. s.* — Vocabulaire *Si-fan*, dans la collection des suppliques d'Amiot. — Vocabulaire de Ma-chao-yun, dans la *Description du Tibet*, pag. 155.

est d'accord à rendre par *Dieu* (1). C'est un mot composé de *dkon*, *rare*, *précieux*, *inestimable*, et de *mtchhog*, *supérieur*, *suprême*, *excellent* : son équivalent mongol est *Tchokhakh tagetou* (2). Évidemment cette expression a un sens beaucoup plus relevé que le *Deva* des Indiens, en tibétain *Lha*, en mongol *Tagri*, en chinois *Thian* (ciel). Tous ces mots s'appliquent à des êtres regardés comme très-secondaires, et dont la condition, supérieure seulement à celle des hommes, n'approche nullement de celle des Intelligences purifiées, et moins encore de l'Intelligence absolue. Le mot *Dieu* paraît donc le plus convenable pour en rendre l'emphase, et il faut remarquer que les Tibétains disent qu'ils constituent une *unité trine* (3), et que les bouddhistes chinois regardent les *trois Précieux*, *Fo*, *la loi* et *l'union*, comme consubstantiels, *Thoung thi*, et d'une nature en trois substances, *Souï yeou san thi*, *Sing chi yi* (4).

Une dernière observation sera relative au mot par lequel on exprime en tibétain le nom du premier terme de latria, de *Bouddha*. Ce mot, *Sangs-rgyas*, a été habituellement pris pour une transcription de *Shakia*,

(1) Mémoires du P. Horace, dans l'*Alphab. tibet. passim*. — Dictionnaire manuscrit du P. Dominique de Fano, au mot *Deus*. Schræter, a *Dictionary of the boutan language*, h. v.

(2) *Ming hai*, liv. III, pag. 3.

(3) *Alph. tibet.* pag. 272. — Cf. *Append. aux Trans. etc.* tom. II, pag. lxxix.

(4) 一是性體三有雖

nom de famille du dernier bouddha humain, fils de *Souddhodana*. Cependant, quand les Tibétains veulent rendre dans leur écriture le nom de *Shakia*, ils le font en deux lettres, *Sha kya* (1), et l'orthographe de *Sangs-rgyas* semble attester une tout autre origine. Il se pourrait que ce mot eût, en tibétain, une étymologie qui le rapprochât du terme sanscrit auquel il correspond (2), et c'est ce que peut décider l'examen des ouvrages écrits en cette langue, malheureusement trop peu nombreux à Paris. Quoi qu'il en soit, il est certain que *Sangs-rgyas*, quand il n'est déterminé par aucune addition à signifier *Shakia-mouni*, doit être rendu par *l'Intelligence pure*, le saint par excellence, Adi bouddha, Dieu; qu'il a spécialement cette signification, quand on dit *Sangs-rgyas dkon-mtchhog*, ce qui ne saurait s'entendre de *Shakia* (3); que, comme le nom de Bouddha, il devient l'appellatif des Intelligences pures ou purifiées, d'origine divine ou humaine; mais qu'on en a trop restreint le sens, quand on a cru qu'il était question de *Shakia-mouni* toutes les fois qu'on rencontrait le mot dont il s'agit.

Je me suis arrêté sur ce point, parce qu'il est la base

(1) Man Han, Si-fan, Tsi yao, noms de Fo. — Schroeter, pag. 269.

(2) *Sangs*, selon Schroeter (*Boutan Dictionary*, h. v.), signifie *santé*; *rgyas*, d'après la même autorité, voudrait dire *riche*, *abondant*. Le dictionnaire tibétain-mongol donne d'autres valeurs aux mêmes monosyllabes. J'ignore si ces deux radicaux entrent effectivement dans le composé *Sangs-rgyas*; le peu d'ouvrages originaux que je puis consulter me laissent dans le doute à cet égard.

(3) Cf. *Alph. tibet.* pag. 175, 273, 487.

de toute la théologie samanéenne, et qu'il n'avait pas encore été relevé dans les livres chinois. On y voit la confirmation complète de ce que M. Hodgson a trouvé dans les livres recueillis à Cathmandou, et l'on apprend par là qu'il n'existe aucune différence essentielle entre les opinions des sectaires du Nipol, du Tibet et de la Chine, relativement aux principes de la doctrine ésotérique. Cette matière importante est en même temps très-obscurc, et c'est ce qui explique comment tant d'auteurs savans l'ont encore si imparfaitement éclaircie. Je continue la revue des passages par lesquels l'auteur des Mémoires sur la religion samanéenne a cherché à donner une idée des dogmes de cette religion et des livres où elle est enseignée. Il touche en passant à une question d'un haut intérêt, et qui pourrait maintenant être abordée avec plus d'avantage qu'autrefois. Il admet qu'il y a, dans la mythologie indienne, des traits qui paraissent empruntés des Juifs et même des Chrétiens. « Les Indiens, dit-il, ont pu emprunter des Grecs, puisqu'on a trouvé dans la langue sanscrétane, des mots grecs et latins (1) », et il cite les mots *hora* et *kendrah* (centre). C'est à ce point qu'étaient parvenues les connaissances sur l'Inde au temps où il écrivait ses mémoires. Le grand phénomène des rapports qui existent entre toutes les langues dérivées de la souche sanscrite n'était pas même soupçonné. On n'était guère plus avancé sur l'histoire des opinions religieuses et de la civilisation chez les Indous. Aussi, tandis que des

(1) *Mém.* pag. 210.

écrivains systématiques reportaient dans l'Hindoustan la patrie des sciences, M. Deguignes croyait pouvoir assurer que ces peuples n'étaient vers l'an 1100 avant J. C. *que des barbares et des brigands* (1). On a beaucoup appris depuis cette époque, et pourtant aucun critique ne voudrait hasarder avec ce ton de confiance ni l'une ni l'autre de ces deux assertions.

Ma-touan-lin, dans une exposition générale de la doctrine bouddhique, qui ouvre le 226.^e livre de sa Bibliothèque, parle en peu de mots des diverses périodes que la loi, donnée à la terre, doit parcourir avant d'être tout-à-fait éteinte. « Chaque bouddha, dit-il, lègue, en entrant dans le *Nirvana*, une loi qui se transmet par tradition. Il y a la loi *Tching*, la loi *Siang*, la loi *Mo*. Ce sont trois degrés qui diffèrent entre eux comme du vin généreux et du vin faible. Le nombre des années qui s'écoulent dans chaque période n'est pas le même. Après la loi *Mo*, tous les êtres sont affaiblis et comme hébétés. Ils ne se soumettent plus à la doctrine de Bouddha; toutes leurs actions tournent au mal. La durée de leur vie s'accourcit insensiblement, et dans l'espace de quelques centaines de milliers d'années ils en viennent à naître le matin et à mourir le soir. Puis il y a des calamités produites par de grands incendies, de grands déluges, de grands vents. Tout est détruit et tout renaît ensuite. Les hommes sont rendus à leur pureté primitive. C'est ce qu'on nomme un petit *Kal-*

(1) *Mém.* pag. 301

pa (1). » M. Deguignes donne plus de développement à cette triple période de la loi : « On distingue, dit-il, cette religion de *Fo* en trois époques différentes. Dans la première, elle était appelée *Tching fa*, comme qui dirait *la première loi*. Suivant un livre dans lequel on donne l'histoire de ces premiers temps, cette époque a commencé à la mort de *Fo* ou *Bouddha* et a duré cinq cents ans. La seconde est nommée *Siang fa*, *la loi des figures* ou *des images*, elle a duré mille ans. La troisième, nommée *Mo fa* ou *la loi dernière*, doit durer trois mille ans (2). » Il remarque ensuite que, *Bouddha* étant, suivant les Chinois, mort en 1043 avant J. C. et la première loi ayant duré cinq cents ans, l'époque où finit cette première période, 543 ans avant J. C., coïncide avec la date assignée par les Siamois et d'autres peuples orientaux à la naissance de *Bouddha*, et doit être celle de quelque grand changement dans la religion indienne (3). Ce rapport serait d'une grande importance pour la chronologie du bouddhisme. Nous n'avons pas le *Tching fa chi pou* dont M. Deguignes invoque ici l'autorité, et nous ne pouvons assurer qu'il se soit trompé, dans l'énonciation de la durée assignée à chacune des trois époques; mais elle est donnée avec de grandes diffé-

(1) *Wen hian thoung khao*, liv. CCXXVI, pag. 1, v. 2. — Sur le raccourcissement et la prolongation progressifs de la durée de la vie des hommes, Voyez Deshauterayes, dans le *Journal asiatique*, tom. VIII, pag. 221.

(2) *Mém.* pag. 201. Cf. tom. XXVI, pag. 779.

(3) *Mém.* pag. 233.

rences dans plusieurs livres bouddhiques dont nous avons un excellent résumé, et le calcul suivi par M. Deguignes n'y est pas même indiqué. Les noms des deux premières périodes sont aussi expliqués tout autrement. « Le mot *Tching*, dit un auteur (1), signifie *témoignage*. Après l'extinction de *Tathâgata* (l'avenue), la loi demeura dans le monde. Ceux d'entre les hommes qui avaient reçu la doctrine, avaient la réduire en pratique dans leurs actions, et par là ils rendaient *témoignage* des fruits qu'ils en tiraient. Voilà pourquoi on appelle cette époque, *loi des témoignages* ». Selon le *Fa tchu ki*, Bouddha avait dit à son disciple Ananda : Après mon *Nirvana*, la loi des témoignages durera mille ans. Il en a été retranché cinq cents ans à cause de l'entrée des femmes dans la vie monastique. D'après le *Chen kian lun*, sa durée a été rétablie à mille ans par suite de l'exâctitude avec laquelle les religieuses mendiântes ont accompli les huit devoirs de leur état. Elle a été accrue de quatre cents ans, à raison de la victoire remportée par les fidèles observateurs des préceptes sur un Rakshasa qui, après le nirvana de *Tathâgata*, avait pris la forme d'un mendiant hypocrite et expliquait les douze classes de livres religieux. La durée totale de cette première époque est donc de 1400 ans. La seconde loi s'appelle *Siang fa*, ce qui ne signifie pas *loi des images*, mais *loi de la ressemblance*, parce

(1) *Nan yo tsou sse fa youan wen*, cité dans le *San tsang fa sou*, liv. XIII, pag. 1.

que, dans le temps qu'elle doit subsister, il y a, comme dans la première, des hommes qui, ayant reçu la loi, savent la réduire en pratique. Bouddha avait annoncé à son disciple Ananda que cette seconde période durerait mille ans. Mais le *Fa youan tchu lin* nous apprend qu'elle sera prolongée de 1500 ans, ce qui lui donnera une longueur totale de 2500 ans. Enfin *la loi finissante ou en déclin*, Mo fa, ou la période dans laquelle les hommes mêmes qui auront connu la loi ne seront plus en état de la pratiquer et d'y rendre témoignage, devait, selon l'annonce qu'en avait faite Bouddha, durer dix mille ans; mais elle a été alongée de 20,000 ans et doit par conséquent en renfermer en tout 30,000. Ainsi, la première période en adoptant le calcul chinois suivi par M. Deguignes pour la mort de Shakia-mouni, ayant commencé 1043 ans avant J. C. et duré 1400 ans, a dû finir vers l'an 357 de notre ère; la *loi de ressemblance*, commençant à cette époque et devant durer 2500 ans, finira dans 1026 ans seulement, l'an de J. C. 2857, après quoi viendra la loi en déclin qui continuera pendant 30,000 ans.

Il y a un autre calcul qui fixe cinq périodes de 500 ans chacune, à partir du *nirvâna* de Shakia-mouni; mais comme on y assigne deux de ces périodes ou 1000 ans à la première loi, la fin de celle-ci est reportée à l'an 43 avant J. C. La seconde loi, comprenant également deux périodes de 500 ans, vient jusqu'à l'an 957; la troisième loi doit avoir 10,000 ans, sur lesquels 500 sont écoulés : vraisemblablement ce calcul a pris naissance vers l'an 1457.

On voit assez qu'il n'y a rien de chronologique dans toutes ces supputations fantastiques, et que la coïncidence de la fin de la première période avec l'ère des Siamois, telle que M. Deguignes avait cru l'apercevoir, n'existe pas, au moins dans les écrits originaux que nous avons sous les yeux. Il faut chercher ailleurs les motifs du désaccord qui s'observe entre les traditions primitives sur la naissance du fondateur du bouddhisme, fidèlement conservées par les versions chinoises faites immédiatement sur le sanscrit, et les calculs relatifs au même événement, qu'ont adoptés, d'après les livres des Brahmanes, les bouddhistes de Ceylan et de la presqu'île ultérieure de l'Inde.

M. Deguignes trace en plusieurs paragraphes séparés l'histoire de l'établissement de la religion indienne dans la Tartarie, le Tibet, l'Inde au-delà du Gange et les îles. Pour la Tartarie, il ne rapporte qu'un petit nombre de passages de Ma-touan-lin, dont il avait déjà fait usage précédemment dans l'*Histoire des Huns*, et qui ne nous apprennent que quelques faits détachés sur les opinions de plusieurs nations tartares. L'erreur dont nous avons déjà parlé sur la fausse application du nom de *Khang-kiu*, l'a conduit à penser que le bouddhisme avait pénétré dans le nord; et jusque dans le Captchak (1) : c'est de la Sogdiane qu'il est question. Quant au Tibet, M. Deguignes a eu moins de renseignemens encore à sa disposition, car il a été réduit à démêler, au milieu du chaos informe de l'*Alphabe-*

(1) *Mém.* pag. 215.

tum tibetanum, quelques-unes des traditions que le P. Horace de la Penna avait recueillies, et que le P. Georgi a comme noyées dans un déluge d'interprétations forcées, de conjectures insoutenables et de considérations étymologiques sans fondemens. Ce sera en tout temps une entreprise épineuse : elle était impraticable au temps de Deguignes. Quelque critique que l'on apporte pour débrouiller cet amas confus d'assertions hasardées, il est impossible d'éviter toutes les méprises, et de n'adopter que des idées saines. Aussi ne peut-on faire aucun usage de ces deux paragraphes dont le contenu ne saurait entrer en comparaison, pour l'exactitude et la solidité, avec les matériaux que, depuis Pallas, on a pu tirer directement de l'étude des livres écrits en mongol et en tibétain.

Le paragraphe consacré à l'histoire du bouddhisme dans l'Inde ultérieure et les îles a plus d'intérêt, quoique l'auteur, toujours privé de monumens originaux, ait été obligé de s'en rapporter à La Loubère pour Siam, à Lacroze pour Ceylan, à Kæmpfer pour le Japon (1). Un point qui est encore loin d'être suffisamment éclairci, et qui demeure, s'il faut le dire, tout-à-fait problématique, c'est le voyage de cinq religieux de la Cophène (et non de Samarcande) dans le pays de Fou-sang, situé à 20,000 li à l'est de 'Ta-han, et que M. Deguignes supposait situé en Amérique. Pour établir un fait aussi important que le serait une excursion de ce genre exécutée en 458, et la conversion d'un

(1) *Ibid.* pag. 233.

peuple américain quelconque au bouddhisme, il faudrait d'autres preuves qu'un itinéraire vague et peut-être apocryphe, rapporté par un compilateur du XIII.^e siècle, d'après un religieux dont nous n'avons pas même la relation (1).

La partie vraiment neuve et intéressante du travail que nous examinons est celle qui remplit le deuxième et le troisième mémoires, et qui est relative à l'établissement de la religion indienne à la Chine. L'auteur en trace l'histoire, principalement d'après les deux ouvrages dont nous avons parlé, la bibliothèque de Ma-touan-lin, et le glossaire polyglotte intitulé *Ou yin yun thoung*. Nous n'avons pas ce dernier ouvrage, et nous ne pouvons conséquemment vérifier les citations qui s'y rapportent. Quant au *Wen hian thoung khao* où M. Deguignes a surtout puisé, ce sont les livres 226 et 227 qui renferment l'indication du contenu des principaux ouvrages sur le bouddhisme, au nombre d'environ quatre-vingt-quatre. Le docte compilateur y a réuni beaucoup de notices historiques et littéraires sur l'époque de l'introduction de ces livres à la Chine, sur les traductions qu'on en a faites, sur les commentaires et les traités dont ils ont fourni la matière ou l'occasion. M. Deguignes a tiré de ces deux chapitres des renseignements très-intéressans, et comme ceux qui lui manquaient d'ailleurs, avaient

(1) *Wen hian thoung khao*, liv. CCCXXVII, pag. 1. — Comparez le mémoire de M. Deguignes, dans la collection de l'Académie, tom. XXVIII, pag. 503.

ici moins d'importance, il ne s'est guère trompé que sur les points qui tenaient au fond de la doctrine qu'il n'avait pas pu pénétrer, ou sur des termes d'origine indienne, qu'il ne lui était pas possible de reconnaître ou d'interpréter. On a donc, dans cette dernière partie de son mémoire, un assez bon aperçu de la bibliographie samanéeenne telle qu'on la pouvait connaître à la Chine dans le XIII.^e siècle. Comme on a composé bien d'autres livres depuis cette époque, il serait utile de compléter par des supplémens considérables la revue qu'en présente M. Deguignes; ce n'est pas l'objet que je me propose dans ces observations, où je me contente de rectifier quelques-unes des méprises échappées à un savant célèbre, pour empêcher que sa célébrité même ne contribue à les perpétuer.

M. Deguignes commence l'examen des principaux ouvrages bouddhiques par celui qu'on nomme le *livre des quarante-deux paragraphes*, le premier qui ait été apporté à la Chine et traduit en chinois. Ce livre, presque entièrement moral, ne présente pas les difficultés qui peuvent arrêter dans l'interprétation d'un ouvrage de métaphysique ou rempli d'allusions à la mythologie. Néanmoins les extraits que Deguignes en a faits et qu'il a placés, soit dans son Mémoire, soit dans l'*Histoire des Huns*, sont loin d'être irréprochables. C'est sur les premiers mots de ce livre qu'il a laissé échapper la méprise la plus singulière et, s'il faut le dire, la plus difficile à excuser. Nous la citerons, quoiqu'elle se trouve ailleurs que dans le mémoire que

de cette phrase telle que la propose le savant académicien (1) : « La véritable loi de l'adoration du *Chi* ne »
 » consiste que dans les méditations, dans l'éloignement »
 » de ses passions et dans une parfaite apathie. . . . »
 M. Deguignes ajoute : « On rapporte encore dans ce »
 » livre les doutes que les bonzes avaient, et dont ils ont »
 » demandé l'explication à Fo, afin de se perfectionner »
 » dans la loi de l'adoration du *Chi*, et d'observer tous »
 » ses préceptes. Il est important de remarquer ici que »
 » le mot *Chi* . . . est encore de ces endroits qui semblent »
 » nous indiquer quelque conformité entre la doctrine des »
 » philosophes indiens et celle des philosophes d'occi- »
 » dent. *Chi*, en langue chinoise, signifie le *siècle*, et ré- »
 » pond au mot arabe *alam*, que le traducteur de l'Am- »
 » berkenda employé dans le même sens; c'est donc l'ado- »
 » ration du siècle qui est prescrite dans ces deux ouvra- »
 » ges. Ce que Masoudi rapporte de l'*Hazarouan el alam*, »
 » durée de 36 mille ans, ou, selon d'autres, de 70 mille »
 » ans, adoptée par les Brahmes, est aussi la même chose »
 » que ce *Chi* des Chinois. Cet *Hazarouan* possédait la »
 » puissance des choses et les gouvernait toutes. Dans le »
 » système indien, le *Chi* ou l'*Hazarouan* répond par- »
 » faitement à cet *Eon* des Valentiniens qui prétendaient »
 » que, dans un ciel suprême qui ne peut être ni vu ni »
 » nommé, résidait éternellement l'*Eon* parfait, qu'ils »
 » appeloient le premier principe, le premier père. . . . »
 » Ils (les anciens hérétiques) admettaient un *Eon* par- »
 » fait, l'*Eon* des *Eons* qui est ce *Chi* des Samanéens. »

(1) *Mém. de l'Acad.* tom. XXVI, pag. 802.

Et ailleurs (1) : « Le 'souverain être, dans la doctrine » des Samanéens ou des philosophes, porte le nom de » *Chi* en chinois, c'est-à-dire *siècle*, &c. » Georgi ne pouvait manquer d'enchérir encore sur tous ces rapprochemens (2), et M. de Bohlen a dû croire qu'ils reposaient sur une base solide (3). Il faut le dire, toutes ces idées sont de pure imagination ; il n'en existe pas la trace dans le passage chinois que Deguignes a voulu traduire. Une erreur qu'on a peine à concevoir, lui a fait prendre pour un mot important et renfermant une notion fondamentale, un terme vulgaire et familier, employé dans un sens étranger à toute idée philosophique. Il n'est nulle part et dans aucun livre bouddhique, fait la plus légère allusion à l'adoration du *Chi* ou du siècle ; mais les deux caractères qui ont été rendus ainsi, *Chi tsun*, signifient *l'honorable du siècle*, et c'est un des noms qu'on donne le plus communément à *Shâkya* pour marquer sa prééminence à l'égard des autres hommes. On dit le *siècle* pour le monde, par opposition à la vie contemplative, comme on le disait dans les livres pieux du temps de Louis XIV. Le sens de la phrase chinoise est donc simplement : *l'Honorable du siècle ayant accompli la loi*. . . . Ainsi s'évanouit tout cet échaffaudage de comparaisons entre le prétendu *Chi* des Chinois, le *Zerouan* des Persans, l'*Alam* des Arabes, l'*Eon des Eons* des Valenti-

(1) *Hist. des Huns*, tom. II, pag. 226.

(2) *Alphab. tib.* pag. 704.

(3) *De Buddhaismi origine, etc. Tentamen*, pag. 12.

niens, &c. L'idée d'adorer le temps est, autant que je le puis croire, absolument étrangère aux bouddhistes, bien que la durée sans bornes ou l'éternité soit à leurs yeux un des attributs de l'être parfait, Bouddha, et que la durée limitée ou le temps ait été pour eux l'objet d'exagérations absurdes et de combinaisons extravagantes; je ferai connaître ailleurs ces égaremens arithmétiques, et je me bornerai à faire remarquer comment une erreur, produite par la mauvaise interprétation d'une seule phrase ou d'un seul mot, peut influencer sur le jugement qu'on voudra porter relativement à l'esprit d'une doctrine et ses rapports avec d'autres croyances. Deguignes a dû regarder comme un dogme important du bouddhisme, l'adoration du temps, et se trouver porté par là à supposer une communauté de sentimens aux Samanéens et aux sectateurs de Zoroastre. Tout cela cependant reposait sur un rapport apparent ou plutôt imaginaire. Les critiques qui s'occupent de l'histoire de la religion de Bouddha, devront, à l'avenir, être en garde contre la tentation d'établir ainsi prématurément une comparaison entre des opinions encore trop peu connues. Cette observation pourra trouver très-prochainement son application dans un sujet tout-à-fait semblable à celui dont je viens de parler. Fo, suivant M. Deguignes, aurait parlé dans son livre d'un autre philosophe qui enseignait la même doctrine que lui, et il aurait nommé Kia-ye, ce philosophe qui était un de ses disciples, en l'appelant aussi Fo. Mais le nom de Kia-ye, dans les traductions chinoises, s'applique à deux personnages bien distincts : l'un est le

précurseur immédiat de Shakia - mouni , bouddha aussi bien que lui, nommé en sanscrit Kâsyapa, qui naquit lorsque la vie des hommes était de vingt mille ans, dans la ville de Bénarès. Son corps avait seize toises chinoises de haut, et l'auréole qui l'entourait était de vingt yodjanas. C'est ce personnage fabuleux à qui Shakia-mouni attribue un livre, et à qui il donne le titre de *Fo*, qu'il venait lui-même d'obtenir. L'autre Kia-ye, surnommé le grand, est Mahâ-kâya, le premier des disciples de Shakia qui lui ait succédé en qualité d'*Honorable* ou de patriarche. C'était un brahmane du pays de Magadha; il rendit les derniers honneurs à son maître Shakia, et fut, après lui, chargé de veiller à la conservation des traditions religieuses. Il mourut lui-même sur le mont Koukkouta pâda, l'an 905 avant J. C. C'est ce personnage historique qui fut un des disciples de Shakia et l'un des principaux rédacteurs de ses ouvrages. Une autre confusion moins facile à expliquer, parce que l'analogie de sons n'y a pas donné lieu, c'est celle de Shakia et de Tchhenresi. Ces deux noms appartiennent à des ordres d'idées différens. Shakia est le nom sanscrit d'un homme, fondateur du bouddhisme; *Tchhenresi* est le nom tibétain d'une divinité du deuxième ordre qui s'appelle en sanscrit *Avalokiteshouara*, et en chinois *Kouan-chi-yin*.

Les difficultés qu'on rencontre quand on veut donner le sens d'un terme bouddhique sans en connaître l'origine dans la langue sacrée de l'Inde, ne se montrent jamais mieux que dans l'interprétation des titres

de livres, titres souvent obscurs, énigmatiques, alors même qu'on a sous les yeux les ouvrages qu'ils désignent, mais tout-à-fait inintelligibles quand on n'en possède que des transcriptions défigurées par la prononciation chinoise. Aussi M. Deguignes s'est-il souvent trompé en voulant deviner le sens de plusieurs de ces titres, même de ceux qui sont à présent les plus connus. Nous avons déjà vu qu'il avait cru retrouver le nom de Brahma dans les syllabes *Po-lo-mi*, qui sont la transcription du mot sanscrit *Parâ-mita*, consacré dans la doctrine mystique pour désigner l'arrivée de l'ame affranchie sur le rivage de la béatitude. Ailleurs il cite un livre intitulé *O-sieou-lo wang king*, et traduit ces mots par *le livre du roi O-sieou-lo* (1) : c'est du roi des *Asouras* ou génies qu'il est question. L'un des traités les plus célèbres est le *Kin-kang-pan-jo king* ou *Maha pan-jo*, c'est-à-dire, suivant l'auteur, *le grand Puon-jo* (2). Mais ces deux syllabes sont la transcription du mot sanscrit *Pradj-ñā*, connaissance, gnose. *Kin-kang* est un mot chinois qui signifie l'acier ou le diamant (*adamas*). Le sens de ce titre est donc *le livre de la connaissance, inaltérable comme l'acier ou comme le diamant*. Ce livre fut révélé par Maitreya, le futur réformateur, à Devarâsa bodhisatoua. L'auteur fait de ces deux personnages et de *Wen-tchu* (Mandjousri), autant d'hommes et de philosophes indiens. Tant il est difficile de parler,

(1) *Mém.* pag. 239.

(2) *Ibid.* pag. 270.

même des faits les plus simples de l'histoire du bouddhisme, quand on n'est pas informé de toutes les allusions mythologiques qui viennent à chaque instant y trouver place.

Le livre dont nous venons de parler a été l'occasion d'une erreur bien plus importante, mais que, cette fois, M. Deguignes a partagée avec la plupart des auteurs qui ont parlé du bouddhisme, avec plusieurs missionnaires très-instruits, et même avec les auteurs chinois de la secte des lettrés. Après avoir parlé du livre du *Pradjña* : « Il contient, ajoute-t-il, » la loi du Vou goei ou du néant ». Puis transcrivant un passage de Ma-touan-lin : « Il est arrivé au sujet de » cette expression une chose assez singulière, qui a » donné naissance à des sectes différentes. Les uns » ont lu *Vou-goei*, non être; les autres ont séparé » ces deux mots *Vou*, *Goei*, c'est-à-dire *néant* et *être*. » Cependant on ajoute qu'elles s'accordent pour le » fond (1) ». Mais le texte de Ma-touan-lin s'applique à une distinction bien plus subtile, et qui ne pouvait être saisie à l'époque des mémoires qui nous occupent. *Wou 'wei*, c'est l'absolu, l'être pur, sans attributs, sans rapports, sans action; la perfection, l'esprit, le vide, le rien, le *non-être*, en opposition avec ce que comprend toute la nature visible et invisible. C'est en parlant de cet être que les deux sectes de Fo et de Lao tseu ont employé des expressions obscures et même inintelligibles, lesquelles ont excité, de la part

(1) *Mém.* pag. 274.

des lettrés, des railleries fondées peut-être, si elles s'appliquaient aux vains efforts de l'esprit pour saisir ce qui est insaisissable, mais ridicules, en ce qu'elles dénaturent les opinions qu'elles poursuivent. Nos auteurs, qui les ont reproduites sans les comprendre, ont tous répété que ces sectaires niaient l'existence du monde, qu'ils disaient que *rien* avait fait *tout*, que *tout* était *rien*, que le néant était la seule chose qui existât, que la loi de Fo était une loi de néant. Il n'est aucun de ces reproches qui ne puisse s'appliquer aux mystiques et aux quiétistes, aux faiseurs d'abstractions et aux rêveurs de tous les pays. On voit en quel sens doivent être prises ces expressions, qui, loin de renfermer les contradictions qu'on y a remarquées, attestent au contraire chez les sectaires qui en font usage, une assez grande élévation de pensées et une imagination tourmentée par des habitudes contemplatives.

On ne peut s'attendre à trouver une juste définition de l'un des êtres les plus importants du Panthéon bouddhique, dans un essai composé avant que la signification des termes empruntés du sanscrit pût être connue. Deguignes, voulant expliquer les noms de *Pou-sa* et de *Kouan-chi-yn*, rapporte un passage de Kircher qui pense que l'être qui porte ces noms est la nature, et qui l'appelle la *Cybèle des Chinois* (1). Il cite ensuite un *Dictionnaire thibétain, tangout, &c.*, c'est-à-dire, selon toute apparence, le vocabulaire pen-

(1) *Ibid.* pag. 276.

taglotte que nous avons sous les yeux, et dont il a pris la partie sanscrite pour du tibétain. Il remarque que *le premier nom de cette Pou-sa est Kouon-chi-yn*, et qu'elle y est aussi appelée *Œil de lotus*, et *née de la fleur de lotus*. *Kuon chi yn*, conclut-il, est donc la *Laetsemi* (Lakshmi) des Indiens (1). Il faut modifier considérablement toutes ces idées. Pour marquer avec précision la place que doit occuper dans la théologie bouddhique l'être dont nous parlons, je suis contraint d'entrer dans quelques détails. On sait que la suprême intelligence (*Adi-Bouddha*) ayant, par sa pensée (*Pradjña* ou *Dharma*), produit la multiplicité (*Sanga*), de l'existence de cette triade naquirent cinq abstractions (*Dhyan*) ou Intelligences du premier ordre (*Bouddha*), lesquelles engendrèrent chacune une intelligence du second ordre ou fils (*Bodhisatoua*). C'est de ce nom de *Bhodisatoua* que les Chinois ont, par abréviation, formé celui de *Pou-sa*, commun, non-seulement à ces cinq intelligences secondaires, mais à toutes les âmes qui ont su atteindre au même degré de perfection (2). Il y a donc un cer-

(1) *Ibid.* pag. 277.

(2) On voit qu'il n'est nullement exact de dire avec M. Schmidt (*Geschichte der Ost-Mongolen*, pag. 301) que les bodhisatouas sont des hommes divinisés, *Bodhissatwas sind vergötterte Menschen*, lesquels ne sont plus exposés aux vicissitudes de la naissance et aux destinées du monde, mais ont déjà atteint la dignité de *bouddha*, *sondern bereits die Buddhawürde erlangt haben*. Les bodhisatouas sont ou des émanations primitives de l'Intelligence suprême et qui n'ont jamais été des hommes, ou des hommes qui sont devenus bodhisatouas, c'est-à-dire des intelligences qui n'ont pas en-

tain nombre de Bodhisatouas désignés par des noms différens, et le vocabulaire pentaglotte en rapporte vingt-sept, que M. Deguignes a pu regarder comme appartenant à une même divinité. *Kouan-chi-yin* y est effectivement placé au premier rang, mais *Padmanetrah* (œil de nénuphar) est le nom d'une autre divinité de la même espèce. Le nom sanscrit de la première est *Padma pâni*: c'est à cet être que l'on attribue la création des êtres animés, comme on attribue la construction des différentes parties de l'univers à *Viswâ pâni* sous le nom de *Mandjou-sri*. *Padma pâni*, à raison de sa puissance productrice, représente, parmi les agens de la création, le second terme de la triade ou la science (*Pradjña*); aussi, dans la doctrine extérieure, lui donne-t-on quelques-uns des signes qui caractérisent une divinité femelle. Il a reçu plusieurs noms et entre autres celui d'*Avalokiteswara* ou le *Seigneur contemplé*. C'est ce nom, mal analysé par les traducteurs, suivant la remarque d'un savant chinois, qui a formé celui de *Kouan-chi-yin*, ou la

core atteint la dignité de bouddha. On ne sait ce que le même auteur s'est proposé de nous apprendre un peu plus loin, quand il remarque que le terme de *Bodhisatoua* est un titre et non pas un nom propre, et qu'il en est de même de celui de *Bouddha*. Personne n'a jamais pris ces deux noms pour autre chose que pour des dénominations acquises à certains hommes par leur élévation à différens degrés de sainteté, et c'est toujours en ce sens qu'on a dit *Shakia mouni Bouddha*, *Aswagosa bodhisatoua*, et pour abrégé, *Bouddha* ou *Bodhisatoua*, comme le font en toute occasion les bouddhistes eux-mêmes, et comme n'a pu s'empêcher de le faire à leur exemple M. Schmidt, en vingt endroits de son *Histoire des Mongols*.

voix contemplant le siècle. Ainsi ce qu'on a avancé sur ce mot de *voix* et ce que j'ai dit moi-même à ce sujet (1), ne repose que sur une méprise chinoise, et sur ce que le mot *Iswara*, seigneur, a été pris par les indianistes de la Chine pour celui de *Swara*, son. Il est singulier qu'une telle erreur soit la source d'une dénomination reçue universellement à la Chine, où il n'y a guère de divinité plus honorée que le *Kouan-chi-yin*.

Au nombre des livres que M. Deguignes avait consultés pour esquisser l'histoire du bouddhisme à la Chine, se trouve le *Fo koue ki*, cette relation dont j'ai présenté l'analyse à l'Académie, dans un mémoire, avec des discussions qui ont pour objet de fixer l'itinéraire du voyageur. Il avait, dit-il, dessein d'abord de la traduire en entier, mais sa longueur et les recherches qu'elle exigeait pour reconnaître les lieux l'auraient trop écarté de son sujet. « Plusieurs de ces » noms de lieux, ajoute-t-il, sont très-corrompus par » la difficulté de les exprimer en chinois; d'autres » sont traduits de manière que, pour les reconnaître, » il faudrait avoir l'interprétation des noms que les » Indiens donnent aux mêmes lieux, et c'est ce qui » nous manque : je me borne donc à en citer quel- » ques traits (2) ». La difficulté indiquée par l'auteur est très-réelle, et l'on peut ajouter que de son temps elle était insurmontable. Aussi a-t-il dû se borner à

(1) *Mélang. asiat.* tom. 1, pag. 177.

(2) *Mém.* pag. 285.

un aperçu qui n'occupe que quatre pages , et où il n'a fait entrer aucune discussion géographique. Il n'a pas aperçu le double passage de l'Indus par Fa-hian , lequel donne à la relation un si grand intérêt ; le seul lieu qu'il ait reconnu dans l'Hindoustan , c'est Bénarès. Le reste de la route est énoncé vaguement et dépourvu de toute synonymie , et , ce qui est plus singulier , M. Deguignes s'est trompé même sur la partie du voyage pour laquelle il avait le plus de renseignemens , puisqu'il fait rentrer Fa-hian en Chine par Canton , tandis que ce voyageur fut jeté par la tempête sur la côte du Chan-toung , à trois cents lieues au nord de Canton. J'ai profité de toutes les connaissances acquises sur l'Inde ancienne depuis le temps de Deguignes pour entreprendre ce qu'il avait avec raison jugé impraticable , et je crois être parvenu à rapporter à leur forme primitive toutes les dénominations géographiques , excepté deux ou trois , ce qui fait connaître avec exactitude la situation des pays visités par Fa-hian.

On voit que les mêmes obstacles ont constamment arrêté notre célèbre devancier , et qu'il eût réussi à débrouiller beaucoup de notions bouddhiques , s'il avait possédé les secours que nous avons à présent dans les traductions et les extraits des ouvrages philosophiques écrits en sanscrit. En faisant , d'après Ma-touan-lin , l'exposition des matières traitées dans le livre célèbre intitulé *Fa yan* ou *Beautés de la loi* , il indique plusieurs des catégories morales ou psychologiques sous lesquelles les métaphysiciens bouddhistes

six racines ou sens, les *six atomes* ou qualités sensibles, les six perceptions, les quatre éléments et enfin les douze *Ta youan* ou *grands principes* (1). On ne sera peut-être pas fâché, dit-il, de connaître quels sont ces douze principes. Le P. Georgi a fait graver une table qui représente l'univers; on y voit le soleil, la lune et des nuages, avec la figure de la divinité qui embrasse tout. Autour est un grand cercle sur lequel sont représentés douze symboles qui semblent être les douze signes du zodiaque. Cette table est tirée du *Khaghiour*, le principal livre de la religion thibétane. . . . Ces douze symboles sont désignés par des noms qui sont les mêmes que ceux de ces douze principes chinois, tels qu'ils sont exprimés dans le dictionnaire thibétain. Seraient-ce là les douze signes du zodiaque des anciens Indiens? C'est ce que j'ignore ». Il rapporte ensuite les noms des douze symboles d'après Georgi, puis, d'après le dictionnaire thibétan-chinois (le vocabulaire pentaglotte), ceux des douze *In kuen*. Ce sont : *Marikpa*, *intellectu carens*, représenté par un crocheteur qui porte un fardeau sur ses épaules; *Du sce*, *propensio ad malum*, *spiritus improbus*, c'est un homme qui fait des vases de terre, et qui en a trois à côté de lui; *symbolum animæ*, c'est un singe qui mange un fruit; *nomen et corpus*, c'est un homme sur un vaisseau qu'il conduit; *cor et sex corporis sensus*, *deserta et imperfecta domus*, c'est une maison à moitié rui-

(1) *Mém.* pag. 293.

née; *rekpa* ou *tactus*, c'est un homme et une femme couchés ensemble; *tzorva* ou *vis sentiendi*, c'est une flèche dans l'œil d'un homme; *srepa* ou *cupiditas*, c'est une femme qui présente un vase à un thama; *lenba* ou *ablatio*, c'est une femme qui cueille un fruit; *kieva* ou *transmigratio vel nativitas*, c'est un mari et une femme couchés ensemble; *Kesci* ou *senex moriens*. L'auteur ajoute : « Ce cercle a rapport » aux transmigrations, apparemment parce que les » hommes passent après leur mort dans les signes; ce » qui revient à ce que quelques anciens ont dit, que » les ames, avant de revenir sur la terre, demeureraient » dans les astres (1) ». Mais ces conjectures n'ont aucun fondement, et il n'est nullement question ici d'un zodiaque ni des astres. M. Deguignes s'en fût convaincu lui-même s'il eût fait attention au titre chinois de cette catégorie, dans le vocabulaire pentaglotte, *Yin-youan* (et non *In kuen*). Ce mot exprime la relation qui lie l'effet à la cause, et marque la destinée, la fatalité, l'enchaînement qui existe entre tous les actes dont la succession constitue l'individualité. On dit que, par l'effet du *Yin-youan*, l'ame d'un homme passe dans le corps d'un autre homme; par exemple, une pauvre femme qui vivait, il y a des milliers de siècles, au temps du Bouddha *Vipasyi*, ayant fourni un peu d'or et une perle pour effacer une défautuosité qui déparait le visage d'une statue de ce Bouddha, forma le vœu d'être par la suite l'é-

(1) *Mém.* pag. 294. — Cf. *Alphab. tib.* tab. ad pag. 499.

pouse du doreur qui fit cette réparation; ce vœu se réalisa; elle renaquit durant quatre-vingt-onze *kalpa* ou périodes du monde avec une face de couleur d'or, ensuite elle renaquit encore comme dieu Brahma; sa vie comme dieu étant épuisée, elle devint Brahmane dans le pays de *Mâgadha*, et ce fut dans sa famille que naquit *Mahâ-kâya*, le premier disciple de *Shakya*; de là lui vint le nom de *Kin-se* (couleur d'or) (1). C'est un exemple de ces *Yin-youan* ou dispositions individuelles. J'en rapporterai encore un : Fo (*Shakiamouni*) racontait à ses disciples comment, dans des existences antérieures et prodigieusement anciennes, il avait mérité, par d'assez mauvaises actions, de souffrir des peines graves, et comment alors même qu'il était parvenu à la dignité de Bouddha, il lui restait encore à endurer un complément de ces justes punitions pour d'antiques méfaits; ce qui expliquait comment un être actuellement si parfait pouvait être soumis à de si rudes épreuves. Une femme nommée *Sun-tho-li* avait accablé d'injures *Shakia* Bouddha; celui-ci en apprit la raison à ses auditeurs en ces termes : « Il y avait » autrefois, dans la ville de Bénarès, un comédien » nommé *Tchîng-yan* (l'œil pur). Dans le même » temps vivait une courtisane nommée *Lou-siang*. » Le comédien emmena cette femme avec lui dans » son char et la conduisit hors de la ville dans un jar- » din planté d'arbres, où ils se divertirent ensemble.

(1) *King te tchoum king lou*, cité dans le *Pian yi tian*, liv. LXXIX, pag. 43.

» Dans ce jardin un Pratyeka bouddha (1) se livrait à
 » la pratique des œuvres pieuses. Le comédien atten-
 » dit que ce saint personnage fût entré dans la ville
 » pour y mendier sa nourriture, et ayant tué la cour-
 » tisane, il l'enterra dans la chaumière du Pratyeka
 » bouddha, et mit sur son compte le crime que lui-
 » même avait commis. Cependant, au moment où le
 » saint allait être mis à mort, il éprouva des remords,
 » se fit connaître pour le véritable coupable, et fut
 » livré au supplice par ordre du roi. Ce comédien,
 » ajouta Shakia, c'était moi-même. La courtisane, c'é-
 » tait *Sun-tho-li*. Voilà pourquoi, pendant une longue
 » durée de siècles, j'ai souffert, en conséquence de
 » mon crime, des peines infinies; et quoique je sois
 » maintenant devenu Bouddha, il me restait encore à
 » endurer, comme reste de châtimeut, les injures et
 » les calomnies de la femme *Sun-tho-li*. » Beaucoup
 d'anecdotes du même genre attestent, dans la per-
 sonne même de Shakia, l'inévitable influence de ces
Yin-youan ou destinées individuelles; mais outre ces
 cas particuliers, on distingue douze degrés ou chaînons
 de fatalités communes à tous les hommes, et c'est ce
 qu'on nomme en sanscrit les douze *Nidânas*, en chi-
 nois *Yin-youan*. M. Deguignés, qui avait à sa dispo-
 sition le vocabulaire pentaglotte, y aurait pu lire les
 noms sanscrits des douze termes de cette catégorie :
Avidya, l'ignorance; *Sanskâra*, l'action ou la pas-
 sion; *Vidjñânam*, la perception; *Nâmarôûpam*, le

(1) Bouddha distinct (Voyez ci-dessus la note à la page 27).

nom et la forme (l'individualité), &c. On peut voir, dans les extraits des livres bouddhiques de l'Inde (1), quel est le nœud qui s'établit, dans l'opinion des moralistes ou psychologues de l'Inde, entre ces actes successifs, supposés enchaînés les uns aux autres, comme l'effet à la cause. L'âme y est assujettie, elle est comme enfermée dans le cercle qu'ils constituent, tant qu'elle n'a pas pu parvenir à s'affranchir de ses rapports avec les êtres qui composent le monde extérieur. Voilà pourquoi leurs noms sont écrits sur le cercle qui entoure la représentation de toutes les actions de la vie humaine, dans la table prise du *Kâ-gyjour*, et reproduite par le P. Georgi. Les symboles qu'on y a joints sont assez singulièrement choisis. On aurait, sans le secours des noms, quelque peine à reconnaître celui des six organes des sens, dans une maison à moitié ruinée; celui du sentiment, dans un singe qui mange un fruit; celui de la sensation, sous la forme d'une flèche dans l'œil d'un homme; &c. Mais on voit que ces emblèmes n'ont rien de commun avec le zodiaque, bien qu'ils soient disposés circulairement au nombre de douze. Cette explication m'a paru nécessaire pour mettre sur la voie des interprétations qui conviennent aux figures symboliques dont on fait usage dans le bouddhisme.

M. Deguignes a très-bien reconnu le nom de *Lan-*

(1) Mémoire de M. Colebrooke sur la philosophie des sectaires indiens, dans les *Transact. of the royal asiat. Society*, t. I, pag. 562.

ka ou *Ceylan*, dans le titre du *Lang-kia king*, ouvrage religieux qui fut apporté de Ceylan à la Chine par *Bodhidharma*, le dernier des patriarches indiens. Mais le titre entier de ce livre est *Lang-kia O-po-to-lo pao King*, ce que l'auteur rend par *le précieux livre appelé O-po-to-lo de Leng-kia* (1). Ce nom, ajoute-t-il encore, ressemble beaucoup à celui d'*Obatar*, qui est le nom d'un Vède. Ce nom n'est point celui d'un Vêda : c'est la transcription du sanscrit *Avatâra*, incarnation, et le titre signifie *le livre de celui qui s'est manifesté à Lanka*. Il faut que ce livre ait une grande célébrité, puisqu'ayant été composé à Ceylan, il a été reporté dans le nord, et que les habitans du Nipol le comptent au nombre de leurs neuf *dharmas* (2). Il est en trois mille slokas, et contient l'histoire bouddhique de Ravana, tyran de Lanka, lequel, ayant entendu *Shakia* prêcher la loi, se convertit à sa voix. Il existe trois traductions chinoises du *Lankavatara*, faites sous les dynasties de Soung, de Wei et des Thang, et citées par Ma-touan-lin.

L'expédition diplomatique et guerrière plutôt que religieuse que les Chinois firent au VII.^e siècle dans le cœur de l'Inde, donne à M. Deguignes l'occasion de parler du pays de *Mo-kia-to* et de sa capitale, *Kin-sou-mo-pou-lo* ou *Po-tcha-li-tse*. Ce dernier mot est mal lu ; il faut transcrire *Pa-to-li-tseu*, et alors on a un

(1) *Mém.* pag. 299.

(2) *Trans. of the royal asiat. Society*, tom. II, pag. 241.

équivalent exact du sanscrit *Pâtali-poutra* (1). Il est aussi très-facile de restituer les noms de *Mâgada* et de *Kousoumapoura*, particulièrement quand on lit dans les auteurs chinois que ce dernier signifie *Ville des fleurs*. M. Wilford y avait réussi (2); mais c'est que, privé des renseignemens que les livres chinois fournissaient à M. Deguignes, il avait justement à sa disposition les moyens de vérification qui manquaient à celui-ci. En combinant ainsi les uns et les autres, comme il est maintenant plus facile de le tenter, on explique beaucoup de faits relatifs à la géographie ancienne et à l'histoire religieuse des Hindous.

Sous les *Thang*, dit notre auteur, on a fait une édition de la traduction de *Mi kia* (du livre *Leng-yan king*) en dix livres, et on y a joint les commentaires anciens et modernes des douze sectes, preuve que l'on comptait alors *douze sectes* dans cette religion (3). Ceci est une allégation importante, mais uniquement fondée sur une méprise que l'auteur eût évitée en lisant avec plus d'attention, car elle ne porte que sur un terme chinois facile à entendre. Ma-touan-lin, qui est cité, ne parle que de douze commentateurs anciens et modernes, qui ont interprété le *Leng-yan*, et le mot qu'il emploie est celui dont on se sert toujours pour désigner, en les comptant, des lettrés, des

(1) *Tseu*, fils, en chinois, représente très-exactement la finale sanscrite *Poutra*, qui a la même signification.

(2) *Asiat. Res.* tom. XI. pag. 43.

(3) *Mém.* pag. 319.

auteurs, des savans. Plus loin, un nom indien a été l'objet d'une autre erreur qu'il était peut-être plus difficile d'éviter. L'auteur parle de *Ven-tchu* et de *Su-li*, deux philosophes pour lesquels les bonzes professaient un grand respect : c'est un seul nom coupé en deux, et *Wen-tchu-sse-li* n'est pas un philosophe, c'est *Mandjou-sri*, le cinquième des Bodhisatouas, le *demourgos* qui a donné au monde matériel sa forme actuelle. Nouvelle application de ce qui a été dit sur la difficulté de reconnaître autrement que par leurs attributs ou leurs actions des personnages mythologiques ou réels dont les noms sont aussi altérés par l'effet de leur transcription en caractères chinois.

Quand des noms sont traduits au lieu d'être simplement transcrits, c'est, comme l'observe M. Deguignes lui-même, une nécessité d'avoir, pour les rétablir, la signification qu'ils expriment en sanscrit. Il témoigne, en plusieurs endroits de ses mémoires, le regret d'avoir été privé de ce genre de secours. Ainsi faute d'avoir connu les noms divers de la ville de Patna et leur sens dans la langue sacrée de l'Inde, il a dû laisser sans application le nom de *Hoa tchi*, ville des fleurs (1), qui n'est pourtant autre chose que l'expression chinoise pour *Kousoumapoura*, comme nous l'avons dit précédemment. Le mot même qui désigne la langue et les caractères indiens, ne paraît pas lui avoir présenté un sens clair. Partout où il trouve ce mot, *Fan*, il le rend par indien, mais nulle part il n'en a

(1) *Mém.* pag. 235.

transcrit le son ni recherché la valeur. Il l'avait pourtant rencontré mille fois dans Ma-touan-lin, et spécialement dans la notice du syllabaire sanscrit de douze voyelles et de trente consonnes, que les Samanéens ont publié à la Chine au commencement du XI.^e siècle. Mais là comme ailleurs il rend le mot de *Fan* par *indien* (1), sans autre explication. Une seule fois il l'a transcrit, mais en y joignant une interprétation qui n'y convient pas : c'est dans l'énumération des trente-trois cioux superposés, où il s'en trouve trois situés dans le monde des formes et qui sont nommés *Fan tchoung thian*, *Fan fou thian*, *Ta fan thian*. M. Deguignes rend ces dénominations par *ciel de ceux qui prient*, *ciel de ceux qui aident par leurs prières*, *ciel des grandes prières* (2). Évidemment il a cru que *fan* signifiait *prières*, et en cela il peut avoir été trompé par les missionnaires, qui, dans leurs dictionnaires chinois-latins, mettent : *Fan*, *quoddam idolum, appellativum quarumdam orationum, librorum, et cæterorum quibus Bonzii utuntur, desumptum a quodam Fan, Bonzio indico*. Mais *Fan* est le terme que les Chinois ont adopté pour désigner Brahma, ainsi que je l'ai fait voir (3), et les noms des trois cioux doivent être

(1) *Mém.* pag. 339.

(2) *Mém.* pag. 282.

(3) Voyez le *Magas. encycl.* 1811, octobre. — *Mélanges asiatiques*, tom. II, pag. 242. — J'ai fait un recueil de tous les mots *Fan* que j'ai trouvés dans les livres chinois : ce recueil en contient près d'un millier, presque tous relatifs à des sujets de religion ou

traduits ainsi : *ciel de la troupe de Brahma, ciel des ministres de Brahma, ciel du grand Brahma*. Lorsque, il y a vingt ans, je proposai cette explication du mot *Fan*, en l'appuyant de preuves qui la rendaient incontestable, j'ignorais si le nom lui-même appartenait à la langue sanscrite, et je n'avais pu en découvrir l'étymologie. J'ai trouvé depuis que *Fan* n'est autre chose que la première syllabe du nom sanscrit du dieu Brahma. Quelque singulier que cela paraisse, on n'en saurait douter, puisque le mot entier s'écrit *Fan-ma* et *Fan-lan-ma*, et signifie, suivant les Chinois, *très-pur* ou *exempt de passions*.

Je n'ai aucune observation à faire sur la partie des mémoires de M. Deguignes qui, se rapportant à un temps où il n'avait plus pour guide la Bibliothèque de Ma-touan-lin, se compose de morceaux empruntés à Duhalde, à l'Histoire des Mongols de Gaubil, ou aux annales de la Chine. Généralement, tout ce que l'auteur rapporte d'après les sources dont il avait su s'ouvrir l'accès, est exact et judicieux. Il faut le répéter encore : le reste n'est défectueux que parce que les moyens lui ont manqué. Les erreurs qu'on y relève maintenant tiennent uniquement à l'état de ces études

de métaphysique. Avec les 2000 mots sanscrits du *Man han si fan tsi yao*, on possède donc un vocabulaire philosophique d'environ 3000 mots ; c'est un secours utile pour les discussions qui touchent aux doctrines bouddhiques, mais bien insuffisant encore pour établir une synonymie complète entre les nomenclatures théologiques, ontologiques et mythologiques des diverses nations qui ont embrassé la religion de Bouddha.

il y a cinquante ans. C'est simplement un avantage de position que les critiques de notre temps ont sur l'auteur de *l'Histoire des Huns*. Mais en payant un nouvel et juste hommage à sa vaste érudition, on ne saurait, je crois, s'empêcher de conclure des observations que je viens d'exposer et que j'aurais pu facilement multiplier, que ses *Recherches sur la religion samanéenne* doivent être lues avec une extrême défiance, qu'elles contiennent beaucoup de notions erronnées, de faits inexacts, de noms défigurés, et que, tout estimables qu'elles fussent à l'époque où l'auteur les soumit à l'Académie, elles ne conservent d'autorité qu'en ce qui concerne l'histoire du bouddhisme à la Chine. Pour en faire usage sans risquer d'être induit en erreur, il faut être en état d'en vérifier le contenu dans les ouvrages originaux.

Ce qui, du reste, est bien démontré maintenant, c'est qu'il est éminemment utile, pour se former une idée juste des opinions religieuses des bouddhistes, de comparer attentivement les différentes manières dont elles sont rendues dans les versions chinoises, tibétaines, tartares, singalaises, barmanes, et surtout de retrouver, autant que cela est possible, celle qui a servi de modèle à toutes les autres, la forme indienne avec les termes philosophiques employés dans la langue originale. On peut dire même, en général, qu'un fait relatif au bouddhisme ne doit être regardé comme bien connu qu'autant qu'on en possède l'expression sanscrite. La combinaison des secours que l'on puise dans les textes sanscrits et dans les versions chinoises est

nécessaire pour apprécier les principes de la doctrine ésotérique. Il est donc indispensable de faire marcher de front deux ordres de connaissances qui malheureusement n'ont pas encore été réunis dans une même personne. J'aurai bientôt une occasion de faire voir quel est le genre particulier d'utilité que l'on peut retirer des versions tartares.

Addition au mémoire précédent.

Pour compléter ce qui a été dit ci-dessus (1) au sujet de la triade suprême des Tibétains, j'extraurai d'un ouvrage peu connu du P. Horace de la Penna, les passages suivans, qui sont fort analogues à ceux dont Georgi a fait usage, mais qui gagnent à n'avoir pas passé par les mains de ce dernier. On aura ainsi tout ce que les auteurs européens ont écrit jusqu'ici sur la trinité bouddhique, et l'on se convaincra que ce dogme fondamental était mieux connu par les missionnaires Capucins du dernier siècle qu'il ne l'est des savans du Nord, au moment même où nous écrivons.

« Da questi santi tutti poi uniti assieme n'esce un' entità, e questa sola entità è il Dio ch' adorano i Thibettani; e moltiplicandosi i santi, quest' entità diviene più grande, e quando tutti gli uomini saranno divenuti santi, non potrà più crescere questa entità. Quale entità la chiamano Sagnchie khoncihoà, che significa: l'ottimo di tutto, o sia

Dio risultato da santi; e viene ad esser per loro la prima persona, distinguendo solo le persone realmente distinte una dall'altra, e tutti tre costare (sic) d'una sola entità o ottima e perfettissima sostanza.

» *La seconda persona la chiamano Cihò khon-cihoa, dio della legge, perche, questi santi avendo ristabilita la legge nel pristino stato, è come avessero data la legge; e così è legge venuta da Dio, e per mezzo di questa si diventa Dio.*

» *La terza persona poi si chiama Kedun-khon-cihoâ, che significa il complesso di tutti i religiosi esser Dio, perchè questi santi avendo ristabilita la legge, hanno consequentemente ristabilita la legge e regola de' Religiosi, e perche tutti questi santi provengano da Religiosi, e tutti questi santi è come avessero avuta l'essenza propria da Religiosi medesimi; e perciò lo chiamano Kedun-khon-cihoa.*

» *Insegna poi questa legge che tutte queste tre persone sono realmente distinte, ma l'essenza è una sola. L'essenza di questo lor Dio è unita al corpo, e questo corpo è d'una pietra pretiosa a guisa di cristallo, o sia di splendidissimo diamante; ed ammettono questo corpo, perchè, come si è detto, l'anima sola non è capace nè di godere, nè di penare ».*

Breve ragguaglio, &c. pag. 113.

