

ment; elle n'est pas restée dans la sphère de l'intelligence et de la certitude logique; elle a conquis, dominé l'âme tout entière; elle est devenue cette conviction émue et passionnée, cette foi absolue qui transporte les montagnes, c'est-à-dire qui ignore l'obstacle et fait l'impossible.

La douleur est le fond réel de la vie et de toute vie concevable; le désir est le fond réel du mal et de tout mal: telles sont les prémisses de la morale bouddhique. Avec de telles prémisses, on comprend que cette morale ne pouvait être que négative. Les commandements du bouddhisme ne sont que des négations, des *aversions*; toutes les vertus qu'il prêche consistent dans l'extinction de quelque espèce de désirs; le bonheur qu'il promet est négatif, c'est la cessation de la douleur; le salut qu'il fait espérer et qu'il invite à poursuivre est négatif, c'est la fin de la vie présente et des vies successives, c'est le Nirvana.

Voilà une première distinction, et une distinction essentielle, entre la morale bouddhique et la morale chrétienne; dans la morale bouddhique, la conception du mal est seule positive; celle du bien est négative. En voici une autre, non moins importante: la morale bouddhique confond l'idée du mal moral avec celle du mal physique, et par suite celle du bien moral avec celle du bien physique, celle du devoir avec celle de l'intérêt. Pour Çakya-mouni, le but n'est pas d'éviter et de détester le vice: ce n'est que le moyen; le but est d'atteindre au Nirvana, c'est-à-dire d'échapper, en supprimant en soi le désir, à la douleur, à la maladie, à la vieillesse, à la mort et à la transmigration. Quand Oupagouta résiste aux séductions de la belle Vasavadatta, ce n'est pas en se disant que la continence est un devoir, c'est-à-dire une fin en soi, une fin qui s'impose comme loi souveraine à l'homme raisonnable; c'est en pensant qu'il est mieux, pour ceux qui aspirent à l'affranchissement et qui veulent échapper à la loi de la renaissance, de ne point aller voir cette femme. Ainsi il calcule son salut, et, comme il craint de le risquer en succombant, il s'abstient, non par vertu, mais par intérêt. Cette confusion du mal physique et du mal moral nous paraît tenir au lien fatal qu'établit dans l'esprit entre l'un et l'autre la croyance à la transmigration. D'après cette croyance, le mal physique s'attache au mal moral comme l'ombre au corps; il en est non-seulement la conséquence nécessaire, mais encore l'expression certaine, le signe *infaillible*, si bien que les deux idées, ne pouvant se séparer, finissent par n'en plus faire qu'une seule. A la suite de cette proposition: *Tout démerite entraîne nécessairement une douleur*, s'est glissée celle-ci: *Toute douleur révèle nécessairement un démerite, un péché, est nécessairement une peine, une expiation*. Il en résulte que les deux idées de mal physique et de mal moral sont également faussées. Qu'est-ce que c'est qu'une peine, une expiation qui n'est pas accompagnée de la conscience, de la mémoire du démerite expié? Qu'est-ce que c'est qu'un démerite qu'on expie sans le savoir?

Mais, va-t-on dire, la morale chrétienne ne confond-elle pas, elle aussi, le devoir avec l'intérêt? Ne fait-elle pas, elle aussi, de la pratique du bien un simple moyen du bonheur, du salut? Nous répondons qu'en théorie, elle est loin d'encourir ce reproche au même titre que le bouddhisme, malgré l'appui solide et précieux, au point de vue pratique, qu'elle trouve dans les idées de récompense et de peine, de damnation et de salut, de paradis et d'enfer. Son erreur est de considérer tous les devoirs comme des *moyens* relativement au devoir unique de faire la volonté du Père céleste, d'aimer et de servir Dieu. Quant à ce devoir unique, il est juste de dire qu'elle en fait véritablement une fin en soi, et par conséquent qu'elle ne fausse pas l'idée du bien moral considéré d'une manière générale et abstraite.

La résignation, la patience courageuse, la continence, l'humilité et la *charité* sont des vertus dans le bouddhisme comme dans le christianisme; mais, issues de principes différents, elles n'ont pas la même caractéristique dans les deux religions. La résignation et la patience bouddhiques naissent de l'indifférence et de l'insensibilité obtenues par la suppression du désir; la résignation et la patience chrétiennes, de la soumission à la volonté de Dieu, qui permet que la souffrance atteigne ses enfants pour leur amendement ou leur perfectionnement. La continence bouddhique n'est qu'une forme particulière du détachement; si le bouddhiste combat l'appétit sexuel, c'est à titre de désir, non de désir coupable; s'il le condamne plus que les autres désirs, c'est qu'il le juge plus violent et plus intense; s'il repousse la jouissance voluptueuse, c'est comme vaine et mensongère, non comme illégitime et indigne. « Ma sœur, dit Oupagouta à Vasavadatta mutilée, sanglante, mourante, je ne suis pas venu naguère auprès de toi, attiré par l'amour du plaisir; mais je viens aujourd'hui pour connaître la véritable nature des misérables objets des jouissances de l'homme. » La continence chrétienne repose sur le devoir de soumettre la chair à l'esprit, de respecter en soi et en autrui l'image de Dieu, le caractère d'enfant de Dieu, de ne pas souiller cette image, de ne pas effacer ce caractère ou se livrant à une passion qui nous rapproche des animaux. Le bouddhiste est humble, parce qu'au fond de soi-même, comme de tout le reste, il ne voit

que le néant et le vide, parce qu'il a supprimé en soi le désir de se grandir, comme tout autre désir. Le chrétien est humble, parce qu'il ne se reconnaît ni force propre, ni valeur propre, ni mérite propre, et qu'il rapporte à la grâce de Dieu tout ce qu'il y a de bon en lui. On voit que les vertus bouddhiques ne sont que des applications d'un même principe négatif, l'extinction du désir et de la passion; des conséquences, des cas particuliers de l'ascétisme. Chaque vertu chrétienne a, au contraire, son caractère spécial, son individualité.

Nous arrivons à la comparaison de la charité bouddhique et de la charité chrétienne. D'abord la charité bouddhique, telle qu'on peut la déduire logiquement du système, ne peut être que *passive*. Elle consiste dans l'abandon de soi plutôt que dans le don de soi. Cette charité-là ne mérite réellement pas le nom de charité; elle détruit le *moi*, elle ne le sacrifie pas; elle a le même principe que les autres vertus bouddhiques: résignation, continence, humilité. Le bouddhisme, il est vrai, est allé plus loin, jusqu'à la *charité active*; mais, il faut le dire, c'est en sortant de son principe, en le dépassant. « Arrivé à cet état (l'extinction du désir), l'homme, dit M. Taine, semble dénaturé, pareil à une pierre, capable de tout souffrir, mais incapable de rien aimer. C'est justement dans ce renoncement parfait que la charité trouve sa racine. » Cette dernière phrase contient une erreur: la charité active, l'amour ne saurait naître de l'indifférence, de l'insensibilité. Qui dit détachement parfait, dit détachement de toutes choses et de toutes personnes. Dans ce nihilisme passionnel persécuté également et du même coup l'égoïsme et l'altruisme. Nous en avons la preuve dans la doctrine du philosophe chinois Lao-tseu, la doctrine du *Tao*, presque contemporaine du bouddhisme. La morale de Lao-tseu, comme celle de Çakya-mouni, condamne le désir; mais, de cette condamnation du désir, Lao-tseu tire cette conséquence, que « le saint homme doit se renfermer dans le *non-agir*, le silence, l'indifférence, l'absence d'affections », nullement qu'il doit se préoccuper du salut du monde. La compassion active et ardente, source du prosélytisme bouddhique, était logiquement étrangère au système de morale qui faisait l'objet de ce prosélytisme. C'est par une inconséquence qui l'honore, mais par une inconséquence réelle, que Çakya-mouni, dans la guerre qu'il déclarait à tous les désirs, à toutes les passions, conserva dans son cœur et voulut allumer dans tous les cœurs le désir, la passion de la délivrance universelle; c'est grâce à cette inconséquence qu'il fonda une religion. La compassion générale du Bouddha est si peu contenue dans sa doctrine, qu'après être parvenu à la science parfaite de Bodhimanda, sous l'arbre Bodhidrouma, il se demande un moment lequel est le plus sage de fermer la main sur la vérité qu'il possède, ou de l'ouvrir pour la communiquer aux hommes, au risque de s'exposer à leurs insultes. Le sentiment de compassion qui lui fait prendre le second parti est, qu'on le remarque bien, tout spontané, et ne lui apparaît nullement comme un devoir. V. BOUDHA.

Vous aimerez Dieu par-dessus toutes choses, et vos semblables comme vous-mêmes pour l'amour de Dieu: voilà la charité chrétienne; elle se pose comme un commandement; elle se ramène au principe unique de tous les devoirs dans une religion monothéiste. M. Taine trouve qu'elle est plus *bornée* que la charité bouddhique, en ce qu'elle ne s'étend pas aux animaux; qu'elle est moins *métaphysique*, en ce qu'elle ne s'appuie pas sur l'idée du néant universel. Mais c'est précisément l'absence de ces deux caractères qui ne permet pas de lui comparer la charité bouddhique. L'étendue de la charité bouddhique vient de la loi de transmigration, qui la fausse, en faisant l'homme et l'animal semblables et égaux devant elle, et qui, en la faussant, la rend non-seulement étrangère, mais contraire à toute notion de justice; qui, en un mot, lui ôte sa dignité, et par là même son énergie et son efficacité pratique. Quant à l'idée du néant universel, elle ne peut produire, nous l'avons déjà dit, que l'indifférence torpide, l'insensibilité, la passivité, l'inertie, le *non-agir* et le *non-aimer*; elle est logiquement incompatible avec la charité active, avec l'amour; nous avons vu qu'en fait, la charité bouddhique était sortie du grand cœur de Çakya-mouni, et qu'elle n'avait nulle base métaphysique dans son système. Il est inutile d'ajouter que l'idée chrétienne de la paternité divine donne un tout autre appui à la fraternité humaine que le nihilisme bouddhique.

On sait que la charité chrétienne s'élève au pardon des offenses. En est-il de même de la charité bouddhique? M. Barthélemy Saint-Hilaire le croit. « Quoique le Bouddha, dit-il, n'ait pas fait du pardon des offenses un de ses préceptes étroits, sa doctrine tout entière mène à cette tolérance mutuelle dont les hommes en société ont tant besoin. La croyance même de la transmigration l'aidait singulièrement. Devant une insulte, un outrage, une violence, le premier sentiment du bouddhiste n'est pas de s'emporter. Il ne s'indigne pas, attendu qu'il ne croit pas à l'injustice. Il se dit que, dans une existence antérieure, il a commis tel péché qui, dans celle-ci, lui attire et lui mérite tel châtement. Il ne s'en prend qu'à lui seul du malheur qui le frappe, et, au lieu d'accuser son ennemi ou son oppresseur, il n'accuse que lui-même. Loin de penser à se

venger, il ne voit qu'une leçon dans les maux qu'il endure; et son unique soin, c'est d'éviter désormais la faute qui les a rendus nécessaires, et qui, en se renouvelant, renouvelerait aussi la punition qui a déjà dû la suivre. Quand le jeune prince Kounala est soumis à un supplice aussi douloureux qu'inique, il pardonne à la marâtre qui le poursuit, il pardonne à un père abusé, et il ne pense qu'aux fautes passées par lesquelles il a provoqué contre lui-même tant de désastres et d'afflictions. » *Supporter* n'est pas la même chose que *pardonner*; le bouddhiste ne songe pas à se venger, il *supporte* sans s'indigner l'injustice dont il est victime; le chrétien *pardonne*; il y a là une distinction importante à faire. Ici encore la vertu du bouddhiste est négative et passive; dans le pardon chrétien, il y a quelque chose de positif et d'actif. Pardonner une offense, c'est la constater, c'est reconnaître que le coupable a besoin de ce pardon; c'est, en un certain sens, affirmer la justice tout en la subordonnant à une vertu jugée supérieure, tout en refusant de l'invoquer au profit de sa passion ou de son intérêt. Dans la morale bouddhique, je vois la résignation absolue à l'injustice, nullement le pardon des offenses. Cette idée de pardon est étrangère au bouddhisme; la croyance à la transmigration en éloigne, au lieu d'y conduire. « Le bouddhiste ne s'indigne pas, dit naïvement M. Barthélemy Saint-Hilaire, attendu qu'il ne croit pas à l'injustice. » S'il ne croit pas à l'injustice, — et la loi de la transmigration, en lui présentant le mal qu'il endure comme le châtement de ses fautes passées, ne lui permet pas d'y croire, — s'il ne s'en prend qu'à lui seul du malheur qui le frappe, il est clair que l'idée de pardonner ne lui peut venir à l'esprit. Lors donc que M. Barthélemy Saint-Hilaire nous montre le prince Kounala, victime d'un ordre cruel, *pardonnant* à la marâtre qui le poursuit, *pardonnant* à un père abusé, il se sert de termes inexacts. Le prince Kounala ne peut pardonner, précisément parce qu'il ne peut accuser, parce que la loi de transmigration ne lui laisse pas la conscience, le sentiment intime de son innocence.

Influence sociale de la morale et de la discipline bouddhiques. Toute religion prosélytique et universaliste est égalitaire. Appelant tous les hommes à la même perfection et au même bonheur, elle tend à abaisser devant la nouvelle et commune conscience qu'elle leur apporte les barrières traditionnelles qui séparaient les familles, les conditions, les races, les peuples. Elle y tend par la place qu'elle fait à la charité et à l'humilité dans sa morale; elle y tend par une organisation sacerdotale qui repousse l'hérédité des fonctions religieuses. C'est ainsi que l'on a pu représenter le bouddhisme comme ayant, dans la mesure de son triomphe et de ses progrès, détruit le système des castes en Asie, le christianisme comme ayant conduit à l'abolition de l'esclavage en Europe. La vérité est que ni le bouddhisme ni le christianisme n'ont jamais condamné directement: le premier, la division de la société en castes; le second, l'esclavage. Ils ne le pouvaient, parce qu'en réalité ils n'apportaient pas à la conscience une nouvelle conception de la justice qui pût servir de base à cette condamnation. Ils s'occupaient des conditions de la sainteté et des degrés de la perfection, des moyens par lesquels on arrive au Nirvana, des mérites par lesquels on gagne le ciel; nullement du droit strict, nullement des rapports juridiques qui doivent exister sur la terre. Le christianisme a commandé à l'homme d'aimer l'homme comme son frère; il ne lui a pas interdit de posséder ce frère comme une chose; il a ajourné l'égalité du maître et de l'esclave à l'autre vie. Le bouddhisme a vu et accepté dans les castes la conséquence fatale de la loi fatale de la transmigration; il a professé que le seul moyen d'échapper à la conséquence était d'échapper à la loi par le Nirvana, c'est-à-dire par la fin des renaissances.

Personne mieux qu'Eugène Burnouf n'a saisi le sens, la portée et les limites de l'action du bouddhisme sur le système des castes. « Les castes, dit le savant philologue, paraissent, dans tous les *Soutras*, comme un fait établi contre lequel Çakya-mouni ne fait pas une seule objection. Cela est si vrai que, quand un homme attaché au service d'un prince voulait embrasser la vie religieuse, Çakya-mouni ne le recevait qu'après que le prince y avait donné son assentiment... Çakya-mouni admettait la hiérarchie des castes; il l'expliquait même, comme faisaient les brahmanes, par la théorie des peines et des récompenses; et chaque fois qu'il instruisait un homme d'une condition vile, il ne manquait pas d'attribuer la bassesse de sa naissance aux actions coupables que cet homme avait commises dans une vie antérieure. Convertir un homme quel qu'il fût, c'était donc pour Çakya-mouni lui donner le moyen d'échapper à la loi de transmigration; c'était le relever du vice de sa naissance, *absolument et relativement*; *absolument*, en le mettant sur la voie d'atteindre un jour à l'anéantissement définitif ou, comme le disent les textes, cesse la loi de la renaissance; *relativement*, en en faisant un religieux comme Çakya-mouni lui-même, qui venait prendre rang, suivant son âge, dans l'assemblée des auditeurs du Bouddha. Çakya-mouni ouvrait donc indistinctement à toutes les castes la voie du salut, que la naissance fermail auparavant au plus grand nombre; et il les rendait égales entre elles et devant lui, en leur conférant

l'investiture religieuse. Sous ce dernier rapport, il allait plus loin que les philosophes Kapila et Patandjali, qui avaient commencé une œuvre à peu près semblable à celle qu'accomplirent plus tard les bouddhistes. En attaquant comme inutiles les œuvres ordonnées par le Vêda, et en leur substituant la pratique d'un ascétisme tout individuel, Kapila avait mis à la portée de tous, en principe du moins, sinon en réalité, le titre d'ascète, qui jusqu'alors était le complément et le privilège à peu près exclusif de la vie du brahmane. Çakya-mouni fit plus; il sut donner à des philosophes isolés l'organisation d'un corps religieux. Là se trouve l'explication de ces deux faits, la facilité avec laquelle a dû, dans le principe, se propager le bouddhisme, et l'opposition que le brahmanisme a naturellement faite à ses progrès. Les brahmanes n'avaient pas d'objection à lui adresser, tant qu'il se bornait à travailler en philosophe à la délivrance future de l'homme, à lui assurer l'affranchissement que je nommais tout à l'heure absolu; mais ils ne pouvaient admettre la possibilité de cet affranchissement relatif, qui ne tendait à rien moins qu'à détruire, dans un temps donné, la subordination des castes en ce qui touchait la religion. Voilà comment Çakya-mouni attaqua dans sa base le système indien, et pourquoi il devait arriver un moment où les brahmanes, placés à la tête de ce système, sentiraient le besoin de proscrire une doctrine dont les conséquences ne pouvaient leur échapper.... On voit maintenant, si je ne me trompe, comment il faut entendre ce célèbre axiome d'histoire orientale, que le bouddhisme a effacé toute distinction de caste. Les écrivains qui ont répété cette assertion l'ont vue vérifiée par la constitution des peuples chez qui règne aujourd'hui le bouddhisme. Cette vérification rencontre cependant une exception capitale, à laquelle on n'a pas fait une attention suffisante; car, si la distinction des castes est inconnue aux nations bouddhistes du Tibet, du Birman et de Siam, elle n'en est pas moins très-solidairement établie chez le peuple qui a le premier adopté le bouddhisme, chez les Singhalaïses.... Comment le principe de la distinction des castes s'est-il concilié avec l'esprit de la doctrine du Bouddha, c'est-à-dire quelle concession l'un a-t-il faite à l'autre? Voici comment doivent s'être passées les choses, à en juger du moins par les effets. Le sacerdoce a cessé d'être héréditaire, et le monopole des choses religieuses est sorti des mains d'une caste privilégiée. Le corps chargé d'enseigner la loi a cessé de se perpétuer par la naissance; il a été remplacé par une assemblée de religieux voués au célibat, qui se recrutent indistinctement dans toutes les classes. Le religieux bouddhiste, enfin, qui tient tout de l'enseignement et d'une sorte d'investiture, a remplacé le brahmane, qui ne devait rien qu'à sa naissance, c'est-à-dire à la noblesse de son origine. Voilà, sans contredit, un changement fondamental, et c'en est assez pour expliquer l'opposition que les brahmanes ont faite à la propagation et à l'application des principes du bouddhisme. C'est qu'en effet les brahmanes disparaissaient dans le nouvel ordre de choses créé par Çakya-mouni. Du moment que la naissance ne suffisait plus pour les placer au-dessus des autres castes; du moment que, pour exercer une action religieuse sur le peuple, il leur fallait se soumettre à un noviciat, recevoir une investiture qui ne leur donnait pas plus de droits qu'au dernier des esclaves, et se placer dans une hiérarchie fondée sur l'âge et le savoir, à côté des hommes les plus méprisés, les brahmanes n'existaient plus de fait. Au contraire, l'existence des autres castes n'était nullement compromise par le bouddhisme. Fondées sur une division du travail que perpétuait la naissance, elles pouvaient subsister sous la protection du sacerdoce bouddhique, auquel elles fournissaient toutes indistinctement des religieux et des ascètes. Autant les brahmanes devaient ressentir d'aversion pour la doctrine de Çakya-mouni, autant les hommes des classes inférieures devaient l'accueillir avec empressement et faveur; car, si cette doctrine abaissait les premiers, elle relevait les seconds, et elle assurait dès cette vie au pauvre et à l'esclave ce que le brahmanisme ne lui promettait même pas pour l'autre, l'avantage de se voir, sous le rapport religieux, l'égal de son maître. Les observations précédentes expliquent suffisamment le fait remarquable de la coexistence des castes indiennes et du bouddhisme sur le sol de Ceylan. Il n'est pas besoin de supposer, comme l'a fait Guillaume de Humboldt, que la distinction des castes a exercé sur le caractère des Singhalaïses une action moins profonde que sur celui des Indiens du continent; car on ne manquerait pas de preuves pour établir que la caste militaire est aussi jalouse à Ceylan qu'ailleurs des privilèges qu'elle doit à la naissance, et les rois singhalais ont montré, en plus d'une occasion, qu'ils comprenaient peu les principes d'égalité auxquels le sacerdoce bouddhique doit son existence et dont il s'attache à conserver le dépôt. Il y a plus: la caste militaire, celle des Kshattriyas, est toujours dans les listes singhalaises nommée la première, avant même celles des brahmanes. Là se reconnaît l'influence du bouddhisme, qui, en enlevant à la caste brahmanique la supériorité qu'elle tenait de la naissance, a naturellement laissé le champ libre à la caste militaire. Mais cette influence, qui a pu favoriser le déplacement des grandes divisions de la société telle que