

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 15 (1927)
Heft: 62

Artikel: Revue générale : l'état actuel des études bouddhiques
Autor: Demiéville, Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380125>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

REVUE GÉNÉRALE

L'ÉTAT ACTUEL DES ÉTUDES BOUDDHIQUES

Il ne sera peut-être pas inutile qu'avant d'essayer de dire où en sont actuellement les études sur le bouddhisme, j'esquisse au préalable quelques généralités sur cette religion.

Dans une première partie, je passerai tout d'abord en revue l'histoire du bouddhisme et de sa diffusion dans l'Asie orientale, puis je donnerai quelques indications, d'une part sur ses grandes divisions doctrinales, de l'autre sur sa littérature. La seconde partie sera consacrée aux études bouddhiques et à leur développement jusqu'à ce jour, tant en Europe que dans le monde de langue pâlie, c'est-à-dire à Ceylan et en Indochine, et dans le monde de civilisation chinoise, Chine et Japon. Enfin, dans une courte conclusion, je présenterai quelques impressions ou suggestions personnelles relatives à l'avenir de ces études. Je m'efforcerai d'être aussi clair et bref que possible, mais il n'est guère aisé de traiter en quelques pages d'une religion dont la durée historique et l'aire géographique sont plus vastes que celles du christianisme ; du reste, les Orientaux en général et les bouddhistes plus particulièrement n'apprécient ni la clarté ni la brièveté, et dans le domaine de l'orientalisme ces qualités deviennent presque des défauts. C'est en effet fausser la pensée orientale que d'y vouloir introduire trop d'ordre et de netteté ; de même, à la trop résumer on court le risque de la rapetisser, d'en voiler la complexité, l'immensité informe. Si donc je ne réussis pas dans ma tâche, je fais d'avance appel à l'indulgence du lecteur, en le priant de me juger d'après les critères d'Asie.

I. GÉNÉRALITÉS SUR LE BOUDDHISME.

1. *Histoire du bouddhisme et de sa diffusion.*

Rien n'est plus contraire au génie hindou, toujours préoccupé d'éternité, que l'esprit historique ; on l'a dit à bon droit, l'Inde n'a pas d'histoire, et pour ce qui touche aux débuts du bouddhisme et à la première période de son histoire, mieux vaut reconnaître sans ambages que nous sommes encore réduits à des hypothèses. La personnalité du Buddha, notamment, est entourée d'un épais brouillard de mythes et de légendes, et de son existence même nous n'avons pas plus de preuves historiques que de celles de Jésus ou de Confucius. Il semble avoir été un des fondateurs de sectes hérétiques qui apparurent aux alentours de l'an 500 av. J.-C. dans le nord-est de l'Inde, d'où sa doctrine et sa communauté se répandirent peu à peu vers l'ouest, le long du Gange. Nous possédons des traditions confuses sur trois grands conciles qui se seraient tenus avant le début de l'ère chrétienne, mais c'est au III^e s. av. J.-C. qu'il faut descendre pour trouver des documents sûrs. Ces documents sont les édits gravés sur pierre par l'empereur Ashoka, un des rares souverains vraiment nationaux auxquels l'Inde ait donné naissance, un de ceux qui rêvèrent d'unifier le vaste continent sous leur suzeraineté ; il s'était converti au bouddhisme, et nous le montre florissant dans toute l'étendue de ses états. A partir du début de notre ère, nous sommes mieux renseignés, grâce aux informations des écrivains chinois qui, contrairement aux Hindous, avaient un sens très vif non pas tant de l'histoire que de la chronique. Les récits des pèlerins, des diplomates, des voyageurs chinois, nous permettent de suivre assez régulièrement l'évolution du bouddhisme en Inde jusqu'à son déclin et à sa disparition vers le XI^e siècle de notre ère. Il y a longtemps, en effet, que le bouddhisme s'est éteint dans son pays d'origine, et ce fait, qui peut paraître étrange au premier abord, se laisse expliquer assez facilement. De tout temps le bouddhisme a fait en Inde figure d'hérésie ; il s'opposait à la religion nationale et traditionnelle, — qu'on l'appelle brâhmanisme ou hindouisme, — et celle-ci finit par l'absorber. Dans le haut moyen âge, du V^e au VIII^e s. environ, le bouddhisme produisit une scolastique brillante et prit une place de premier plan dans

la vie intellectuelle de l'Inde. A cette époque, un érudit bouddhique ne se distinguait guère d'un docteur brâhmanique ; mainte doctrine bouddhique fut adoptée, sous une forme plus ou moins déguisée, par le brâhmanisme auquel les bouddhistes, de leur côté, empruntaient ses disciplines, ses techniques. A cette sorte d'osmose entre les deux religions vint s'ajouter dès le X^e s., pour hâter la décadence du bouddhisme, la pression de l'Islam.

Menacée en son autonomie culturelle, plus encore qu'en son indépendance politique, par l'irruption d'envahisseurs étrangers — Arabes, Turcs, Mongols, — toute l'Inde se ressaisit, se retourna vers sa pensée traditionnelle, se rallia autour de ses dieux nationaux, de sorte que lorsque les musulmans l'eurent conquise, il ne leur resta guère à détruire que des monastères bouddhiques déjà vides ; l'Eglise bouddhique avait été sapée par les Hindous eux-mêmes. Elle ne survit plus aujourd'hui, sur le continent hindou, que dans le petit royaume du Népal, du reste indépendant du gouvernement de l'Inde, et situé à la frontière du Tibet auquel l'apparente sa civilisation. C'est au Népal que se sont conservés quelques lambeaux de la littérature bouddhique en langue sanscrite, dont l'énorme masse s'est presque entièrement perdue en Inde, et que nous ne connaissons plus aujourd'hui, nous le verrons tout à l'heure, qu'à travers des traductions en langue tibétaine et surtout en langue chinoise.

Il semble bien, du reste, que le bouddhisme se soit, dès une époque reculée, posé en religion universelle. Plus qu'une révolte contre la tradition nationale, c'est une réforme que paraît avoir eu en vue son fondateur ; et c'est sous cet aspect réformé que la pensée de l'Inde était destinée à conquérir l'Extrême-Orient — seule conquête qu'ait jamais faite ce pays si fermé, dont on peut dire qu'il ne communique avec le monde extérieur que par voie religieuse. Ce vaste mouvement d'expansion pacifique paraît avoir été déclenché par l'empereur Ashoka, qui se vante, dans ses édits, d'avoir gagné des prosélytes non seulement à Ceylan et dans une contrée qu'on s'accorde à identifier avec l'actuelle Birmanie, mais jusque sur les bords lointains de la Méditerranée, dans les états des Diadoques, en Syrie, en Egypte, en Macédoine. Dans l'Asie méridionale, la foi se répandit bientôt dans tout le sud-ouest de l'Indochine et se propagea jusqu'en Indonésie, où elle devait être plus tard supplantée par l'Islam. Mais

c'est par les grands débouchés terrestres du nord-ouest, par les passes du Penjab et de l'Afghanistan, que le bouddhisme devait entreprendre sa carrière la plus glorieuse. Aux alentours du début de l'ère chrétienne, cette région du nord-ouest, qui fut toujours la porte d'entrée des étrangers et où avaient déjà fleuri les plus vieilles cultures de l'Inde — l'une d'origine mésopotamienne, dont des fouilles récentes ont révélé quelques vestiges, et l'autre aryenne, celle du Veda —, était occupée par une population fort mélangée. On y trouvait des Grecs, venus à la suite de la campagne d'Alexandre, des Parthes iranisés, et des Scythes Yue-tche, peuple de langue peut-être aryenne mais touranien par les mœurs et le tempérament, qui avait immigré des confins de la Chine. Toutes ces races formaient un milieu syncrétique, assez semblable à celui du Proche-Orient hellénistique et, comme ce dernier, favorable à l'éclosion ou à l'épanouissement d'une religion universelle. Un souverain scythe, Kanishka — qu'on a comparé à Clovis comme Ashoka à Constantin, mais ces analogies sont assez fallacieuses, — prit la foi nouvelle sous sa protection, et paraît bien avoir contribué à sa propagation dans l'Asie centrale, d'où elle gagna l'Extrême-Orient. Parmi les premiers missionnaires bouddhiques qui se rendirent en Chine, durant les deux premiers siècles de notre ère, les Scythes et les Parthes furent plus nombreux que les Hindous. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner du fait que le bouddhisme entraîna avec lui en Chine des éléments de religion iranienne, en même temps que des éléments d'art grec. Il s'implanta dans les royaumes aryens — aujourd'hui disparus — de l'antique Sérinde, le Turkestan actuel, où les influences iraniennes et grecques étaient plus fortes encore que dans l'Inde du nord-ouest ; c'est là qu'au moyen âge il entra en contact avec le christianisme nestorien, ce qui explique sans doute l'origine de certains traits communs aux deux religions, particulièrement dans le domaine de la liturgie. En Chine, où il pénétrait en même temps par la voie maritime du sud, le bouddhisme se répandit rapidement ; là encore sa diffusion fut favorisée par des envahisseurs touraniens, car à travers toute l'histoire de l'Asie ces nomades des steppes centrales ont su se rendre utiles comme agents de liaison. Pendant les onze ou douze premiers siècles de l'ère chrétienne, l'histoire du bouddhisme en Chine se poursuit pour ainsi dire en fonction de celle du bouddhisme en Inde. Un contact assez

étroit entre les deux pays était maintenu par de constants échanges, tant terrestres que maritimes ; des missionnaires hindous se succédaient en Chine, tandis que des pèlerins chinois se rendaient aux lieux saints. De leur collaboration résulta un travail de traduction vraiment prodigieux ; presque toute la formidable littérature sanscrite du bouddhisme fut traduite en chinois. Il semble bien qu'à l'époque de Hiuan-tsang, le plus grand de tous ces pèlerins et interprètes (1), les Chinois, si profondément rebelles à toute importation étrangère, et aussi si fermés à la spéculation abstraite, aient réussi à s'assimiler jusqu'à un certain point la pensée de l'Inde ; ce serait une raison d'espérer qu'ils parviendront un jour à comprendre la nôtre — si l'on ne songeait que l'Inde, tout aryenne qu'on la prétende, est bien asiatique et par là même bien plus proche de l'esprit chinois que ne pourra jamais le devenir l'Europe. En Chine comme en Inde, le bouddhisme avait à lutter contre la doctrine nationale, contre le confucianisme ; et, ici comme là, une réaction se produisit vers le XII^e s., lorsque des Barbares détrônèrent les dynasties autochtones. Le bouddhisme ne s'éteignit point, mais il cessa d'être vivant et productif ; ou plutôt, il devint tellement chinois qu'on ne peut plus guère y reconnaître du bouddhisme. D'une part, dans le peuple, les cultes de nuance iranienne prirent une importance croissante, et en même temps les saints et les dieux du bouddhisme tendirent à se confondre avec ceux de la religion ou de la superstition indigènes ; de l'autre, parmi les moines et les lettrés, on négligea l'étude et la philosophie pour s'en tenir à la pratique et à la mystique. Néanmoins les Ecritures subsistèrent, quoiqu'on n'en lût plus guère que quelques textes d'assez piètre valeur.

De Chine, le bouddhisme passa en Corée vers le V^e s., puis de là, peu après, au Japon qui est resté jusqu'à nos jours une de ses

(1) Les mémoires et la biographie de Hiuan-tsang ont été traduits par le sinologue français Stanislas JULIEN (*Mémoires sur les contrées occidentales*, traduits du sanscrit en chinois, en l'an 648, par Hiouen-tsang, et du chinois en français. 2 vol., Paris, 1857-1858 ; *Histoire de la vie de Hiouen-tschang et de ses voyages dans l'Inde*, Paris, 1851) et commentés avec talent par un diplomate anglais, Thomas WATERS (*On Hsuan-chwang's Travels in India, 629-645 A. D.* Edited by T. W. Rhys-Davids and S. W. Bushell. Londres, 1904) ; mais ses traductions ou adaptations de livres sanscrits, qui dépassent la centaine, et surtout l'œuvre exégétique de ses disciples, très volumineuse et d'une valeur incalculable pour l'histoire de la pensée hindoue, sont encore lettre morte pour la science européenne.

principales forteresses. J'emploie à dessein ce terme militaire, car dans cette île de guerriers le bouddhisme a subi de bien curieuses déformations. Je ne puis expliquer ici par quelles voies imprévues la mystique y fut prise comme base d'un code de chevalerie, ni comment les religieux furent souvent amenés à revêtir la cuirasse sur leur robe monacale et à brandir l'épée au lieu du bâtonnet d'encens, ni pourquoi la propagande bouddhique à l'étranger est devenue aujourd'hui une arme politique habilement utilisée, en Chine plus spécialement, par le gouvernement du Mikado.

Je ne m'attarderai pas non plus à suivre le bouddhisme dans ses terres plus récemment conquises, telles que le Tibet, patrie des arts magiques, où il pénétra au VII^e s. et donna naissance à une puissante hiérocration, ou la Mongolie qui le reçut sous sa forme tibétaine.

2. *Les grandes divisions doctrinales du bouddhisme.*

La doctrine bouddhique peut être définie comme une méthode de salut par l'extirpation du désir. De cette méthode on distingue deux variétés, dont l'une est connue sous le sobriquet de « Petit Véhicule » (Hīnayāna), qui lui est donné par les partisans de l'autre, soit du « Grand Véhicule » (Mahāyāna). A cette distinction correspondent les deux grandes divisions du bouddhisme, qui ne sont ni des sectes ni des écoles, et qu'on pourrait plutôt qualifier d'Eglises, si l'emploi de ce terme ne risquait de suggérer un faux rapprochement avec le catholicisme et le protestantisme. En bonne doctrine, les deux Véhicules ne sont point opposés l'un à l'autre ; ils ne diffèrent que par leur interprétation des textes que tous deux s'accordent à reconnaître comme d'authentiques autorités, et le Grand Véhicule veut seulement compléter le Petit Véhicule, dont les adeptes prétendent s'en tenir plus strictement à la lettre de ces textes dits primitifs. Pendant longtemps les deux Véhicules ont coexisté dans tout l'ensemble du monde bouddhique, et ce n'est que dans la période moderne, c'est-à-dire à partir du X^e s. de notre ère environ — car on peut distinguer dans l'histoire de l'Asie orientale une période antique, une période médiévale et une période moderne, qui correspondent à peu près à celles de notre histoire et paraissent bien n'être pas une simple projection dans le passé de l'Asie de nos propres conceptions historiques, —

ce n'est que dans cette période moderne, trop souvent négligée par les historiens de l'Orient, que s'est opérée peu à peu la répartition géographique des Véhicules entre les pays du nord et ceux du sud. Nous verrons tout à l'heure que cette répartition s'explique assez bien par la différence de tempérament des populations qui s'étaient converties au bouddhisme, et l'avaient graduellement adapté à leur usage.

En matière doctrinale, le Petit Véhicule veut être strictement une discipline de salut personnel, et se refuse, en principe du moins, à toute spéculation sur l'absolu métaphysique. C'est un relativisme étroit, qui cherche à tout expliquer par la loi de cause à effet ; c'est une morale individuelle et monastique, qui enseigne à faire son salut par soi-même et aussi pour soi-même, sans se préoccuper du salut d'autrui. Bien loin de voir dans le Buddha un dieu ou même un sauveur, il ne le considère que comme un maître, un prédécesseur qui « ouvre la voie » à ses fidèles ; et la plus haute perfection que puissent réaliser ceux-ci est la sainteté, qui leur assure la jouissance du Nirvâna, c'est-à-dire la délivrance de la transmigration et de toutes les misères qu'implique l'éternel retour dans le monde empirique — cette sainteté n'étant accessible qu'aux clercs à l'exclusion des laïques. Le Petit Véhicule, (du moins celui de la secte des « Anciens », seul vivant aujourd'hui) se caractérise donc par la simplicité de sa philosophie, qui se refuse à traiter des grandes questions métaphysiques ; par la sobriété de sa liturgie et de son iconographie ; par la place importante qu'il attribue au clergé dans la communauté ; par la monotonie aride de sa littérature, que ne vivifient ni les ardeurs de la dévotion ni l'inquiétude métaphysique ; et plus généralement par un certain caractère de dépouillement, de douceur un peu sèche, d'ascétisme étrié, qui est assez spécifiquement hindou. Rien d'étonnant à ce qu'une telle forme du bouddhisme ait fini par prévaloir chez les peuples méridionaux, Cinghalais et Indochinois de Birmanie, du Siam, du Cambodge et du Laos, qui ont reçu toute leur civilisation de l'Inde, et dont la direction culturelle est toujours restée entre les mains du clergé ; leur douceur native, leur simplicité et, pour tout dire, leur médiocrité intellectuelle, les y prédestinaient. De toutes les sectes du Petit Véhicule, qui fleurirent naguère parmi eux côte à côte avec celles du Grand Véhicule, c'est la plus primitive qu'ils ont choisie, celle des « Anciens »

(Sthavira) ainsi nommée parce qu'elle prétend être la plus fidèle aux enseignements originaux du maître ; et de fait il semble bien que sa doctrine, si archaïque, si nettement hostile à toute spéculation, remonte aux origines, s'il est vrai que le bouddhisme ait été en principe une réaction contre les excès de la métaphysique et du mysticisme brâhmaniques dont témoignent les Upanishads.

Le Grand Véhicule est plus « grand » en ce sens qu'il admet les laïques à la sainteté suprême ; bien plus, il enseigne que tout être vivant peut devenir Buddha, c'est-à-dire participer à l'essence du Buddha, qui n'est plus considéré comme un simple guide, mais comme un divin sauveur ou comme une entité métaphysique ; le salut est affaire universelle et non plus personnelle, car ce n'est qu'après avoir assuré la délivrance de toutes les créatures que les saints pourront entrer dans le bienheureux Nirvâna. Il est aussi plus large d'esprit parce qu'il réinstaura la métaphysique, et construit sur la base du relativisme primitif une doctrine de « l'absolu dans le relatif », qui est une des plus hardies inventions de l'esprit humain. Tout être pouvant devenir Buddha ou « futur Buddha » — tel est le nouveau nom des saints, — et le Buddha n'étant plus une personnalité humaine mais un type « supra-mondain » ou transcendant, il se crée tout un panthéon de Buddhas et de saints sauveurs, parmi lesquels la dévotion des masses ne tarde pas à élire des préférés. Pour définir le Grand Véhicule par opposition au Petit Véhicule, on peut ainsi relever les traits suivants : prédominance des vertus actives, telles que la charité, sur celles d'abstention ; richesse presque excessive d'une littérature toute débordante de foi, d'inquiétude féconde et de passion ; richesse encore d'une liturgie et d'un art où abondent les apports de tout le monde ancien, tant oriental qu'occidental ; libre foisonnement des sectes, des hérésies ; esprit d'universalité et de réceptivité. Le Grand Véhicule, ce n'est plus une discipline d'ascètes hindous ; c'est l'Asie tout entière dans sa monstrueuse grandeur, avec son cortège de dieux, de saints, de dogmes à la fois profonds et absurdes, avec son désordre sacré, son instinctive douceur et cette puissance de création religieuse qui toujours se dépensa sans compter. De l'Inde qui l'enfanta, traversant l'Iran, frôlant le monde hellénistique et faisant halte dans les plateaux centraux, il est venu se cristalliser chez le plus grand peuple de l'Orient, dans cette Chine lointaine qui le fit rayonner sur ses vassaux de Corée, du

Japon, du Tibet, de l'Annam. Dans tous ces pays, en effet, le Mahâyâna a depuis longtemps éclipsé son rival, quoiqu'on y lise encore, à titre d'étude élémentaire, certains textes du Petit Véhicule.

Sans entrer dans le détail des multiples sectes ou écoles auxquelles donna naissance chacun des Véhicules, je voudrais mentionner ici, à cause de l'importance qu'elles ont prise en Extrême-Orient, deux de celles du Grand Véhicule. La première vénère un Buddha dit « Buddha de lumière infinie » ou simplement « l'Infini » (Amita), qui réside dans un paradis occidental où il admet, après leur mort, ceux qui lui ont voué un culte ou lui ont témoigné leur dévotion par des prières. C'est un type de sauveur qui n'a guère de bouddhique que le nom et pourrait bien avoir été à l'origine un dieu iranien de la lumière ; on a du reste signalé dans l'eschatologie bouddhique, notamment dans les croyances relatives tant aux enfers qu'aux paradis, plus d'un trait emprunté à l'Iran. La seconde école est celle de la mystique, qu'on désigne du nom de Dhyâna signifiant « contemplation » ; elle répudie toute étude livresque, au profit de l'expérience mystique immédiate et de la pure concentration mentale. Ainsi que j'y ai déjà fait allusion, ces deux écoles ont eu un succès prodigieux dans le monde chinois ; dès le XII^e siècle, elles ont nettement supplanté en Chine toutes les autres sectes, dont quelques-unes ont péniblement survécu au Japon, plus conservateur. Pour les masses chinoises, la facile religion d'Amita et de ses acolytes représente tout le bouddhisme, tandis que le Dhyâna, recueillant l'héritage de la vieille mystique taoïque, a conquis l'élite de ce peuple, dont l'esprit trop concret, trop empirique ne pouvait s'accommoder des ardues abstractions de la pensée hindoue.

3. *Les Ecritures bouddhiques.*

Les documents du bouddhisme sont rédigés principalement en quatre langues : sanscrite, pâlie, chinoise et tibétaine.

Le sanscrit, langue sacrée de la tradition brâhmanique, fut largement utilisé par les auteurs bouddhiques ; la plupart des écoles eurent leur Canon particulier rédigé en sanscrit, et comprenant trois « Corbeilles » ou collections qui contenaient respectivement les Discours du Buddha et de ses disciples, la Discipline, la Scolastique. A ce fonds s'ajoutait une masse considérable d'ouvrages extra-canoniques : commentaires, traités techniques, folk-

lore, etc. Mais, comme nous l'avons déjà vu, toute cette littérature a péri, sauf un petit nombre d'ouvrages canoniques ou exégétiques préservés au Népal, quelques traités techniques transmis en Inde, et des fragments de textes retrouvés dans les sables de l'Asie centrale.

La langue pâlie paraît être un succédané littéraire du dialecte qu'aurait parlé le Buddha, et auquel elle se rapporterait comme le latin médiéval au latin classique. C'est dans cette langue qu'est rédigé le Canon de la secte du Petit Véhicule dite des Anciens, qui fleurit à Ceylan et en Indochine ; il s'ensuit que le pâli est employé dans ces pays comme langue ecclésiastique et littéraire. D'après la tradition, le Canon pâli aurait été fixé par écrit à Ceylan pendant le I^{er} siècle avant notre ère ; mais nous savons, de source épigraphique, que jusqu'à l'époque moderne, c'est le sanscrit qui servit de langue littéraire aux peuples de l'Indochine.

La version chinoise des Ecritures bouddhiques est de beaucoup la plus complète ; on y trouve les collections canoniques de presque toutes les écoles anciennes, ainsi qu'une foule d'œuvres extra-canoniques dont beaucoup sont volumineuses ; tout cela fut traduit du sanscrit — ou, pour une petite part, de langues sérindiennes — au cours des onze premiers siècles de notre ère ; c'est donc au moyen du chinois que l'on peut connaître la littérature sanscrite du bouddhisme, à peu près dans son intégralité. Si l'on y joint les nombreux ouvrages composés en chinois même par les indigènes de la Chine et des pays adjacents, on obtient une importante bibliothèque, qui est encore pour la science européenne une *rudis indigestaque moles* pratiquement inexplorée.

La version tibétaine des Ecritures, moins vaste que la version chinoise, repose également sur des originaux sanscrits, dont plusieurs n'ont pas été traduits en chinois ; elle est précieuse par sa littéralité rigoureuse, mais, comme la version chinoise, c'est encore pour nous un terrain presque vierge.

II. REVUE DES ÉTUDES BOUDDHIQUES JUSQU'À CE JOUR.

1. *En Europe.*

L'histoire des études bouddhiques en Europe est vite faite : elle compte moins d'un siècle. En Inde comme en Chine, c'est en effet la tradition orthodoxe qui fixa tout d'abord l'attention des

Européens ; le brâhmanisme et le confucianisme étaient connus de longue date, lorsqu'on s'avisa d'identifier au « Buddha » de la littérature sanscrite le « Fo » des textes chinois. Les premiers ouvrages importants sur le bouddhisme sont dûs à des savants français, Abel Rémusat, qui l'aborda par le chinois (1), et Eugène Burnouf, dont les recherches portèrent sur des textes sanscrits provenant du Népal (2). Ce dernier, qui fut un des maîtres de Renan, peut être appelé le père des études bouddhiques en Europe ; ses travaux témoignent d'une haute conscience scientifique et d'une perspicacité rare, mais sa tâche fut en somme celle d'un explorateur, et il ne fut qu'un parfait philologue. Après lui il serait inutile d'aligner trop de noms, et je procéderai plutôt par pays, en remarquant sans plus tarder que dans cette science qui se targue tant d'être impersonnelle, les idiosyncrasies nationales ne perdent pas leurs droits, et que plus d'une savante théorie s'explique par les sympathies ou les antipathies, du reste bien légitimes, de son auteur.

C'est ainsi que l'Angleterre puritaine fut attirée dès l'abord vers le Petit Véhicule des « Anciens », dont la simplicité austère et les tendances ascétiques et individualistes ne pouvaient que lui plaire ; c'est d'ailleurs avec cette école que les fonctionnaires, les missionnaires, les savants britanniques se trouvaient en contact à Ceylan et en Birmanie ; et puis, il faut bien le dire, les Anglais n'ont guère le don des langues, et de toutes les langues du bouddhisme, c'est la pâlie qui est la plus facile. Après les études de R. Spence Hardy sur le bouddhisme cinghalais (3), R. Childers compila un dictionnaire pâli-anglais qui est une excellente petite encyclopédie de l'école méridionale (4). Plus tard se fonda à Londres, sous l'impulsion de M. et M^{me} Rhys-Davids, une Société des textes pâlis (*Pali Text Society*), qui a rendu grand service à la science en publiant des éditions critiques en caractères européens, ainsi que des traductions anglaises, d'une bonne partie des Ecri-

(1) A. RÉMUSAT et J. KLAPROTH, *Foè Kouè Ki*, ou *Relation des royaumes bouddhiques*. Traduit du chinois et commenté. Paris 1836.

(2) E. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris 1844 ; réimp. 1876. *Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris 1852 (réédité en 1925, à Paris, avec une préface de S. LÉVI.)

(3) R. SPENCE HARDY, *Eastern Monachism*, Londres 1850 ; *A Manual of Buddhism*, Londres 1853 et 1880.

(4) R. CHILDERS, *A Dictionary of the Pali language*, Londres 1875.

tures pâlies. M. Rhys-Davids put d'autre part mener à bien avant sa mort, survenue il y a quelques années, la préparation d'un nouveau dictionnaire pâli-anglais dont la publication vient de se terminer (1). Je n'ai pas à juger ici l'œuvre de ce travailleur assidu, ni celle de la compagne qui le seconda avec un zèle méritoire. Ils ont montré une partialité obstinée en faveur de l'école du sud, peut-être parce qu'en bons protestants ils croyaient à la supériorité de toute doctrine primitive. Leur interprétation de cette doctrine est du reste faussée sur bien des points par des rapprochements prématurés avec les idées occidentales ; leurs traductions mêmes ne sont pas à l'abri de tout reproche, et d'une façon générale ils ont parfois manqué d'acuité et de profondeur. La science leur restera redevable d'utiles documents, mais toute la partie critique et théorique de leur œuvre paraît d'ores et déjà périmée.

C'est également à l'étude du bouddhisme pâli que se sont voués la plupart des savants allemands, notamment H. Oldenberg, dont le *Buddha*, publié pour la première fois en 1881 et consciencieusement mis au point pour chacune de ses rééditions successives (8^e et 9^e éd. 1921) a tant fait pour répandre en Europe la connaissance du bouddhisme. C'est une monographie exacte et pénétrante de l'une des sectes bouddhiques, celle des Anciens du Petit Véhicule ; par malheur, elle se présente comme un exposé synthétique de la doctrine bouddhique, titre qu'elle ne mérite d'aucune façon. On retrouve chez Oldenberg, philologue et philosophe plus averti que ses collègues d'outre-Manche, mais comme eux trop exclusivement indianiste, la même hostilité intransigeante et presque fanatique à l'égard du Mahâyâna ; il y a là sans doute du parti-pris, mais surtout beaucoup d'ignorance ; en effet, bien loin de connaître les Ecritures du Grand Véhicule, les érudits de cette génération n'ont même pas soupçonné l'existence, ou du moins l'importance, d'autres sectes du Petit Véhicule dont la littérature est conservée non en pâli, mais en chinois ou en tibétain. Excellent en lui-même, le livre d'Oldenberg est donc faux

(1) T. W. RHYS-DAVIDS and W. STEDE, *Pali-English Dictionary*, Londres 1925. Les principaux travaux de M. Rhys-Davids, en dehors d'un petit ouvrage d'ensemble, populaire mais superficiel, intitulé *Buddhism*, sont des traductions de textes pâlis parues dans les collections *Sacred Books of the East* et *Sacred Books of the Buddhists*.

et dangereux par ce qu'il prétend être, et l'on ne saurait trop mettre le public en garde contre ses prémisses et ses conclusions.

Avant de quitter l'Allemagne, je me propose de dire quelques mots du mouvement « néo-bouddhique », dont ce pays paraît être le principal foyer (car même à ce propos l'Amérique n'entre guère en ligne de compte). Ce mouvement me semble dû pour une large part à la récente défaite de l'Allemagne, qui, se voyant temporairement exclue de la tradition européenne à laquelle elle ne s'est du reste jamais ralliée sans réserves, et toujours en quête d'une civilisation, s'est dans son désarroi retournée vers le pacifique Orient. On pourrait voir dans ce geste une émouvante « protestation » des compatriotes de Luther ; je sais bien aussi que les aspirations orientales de l'Allemagne ne sont pas tout à fait nouvelles ; elles ont peut-être des racines profondes, et bien avant Schopenhauer ou Nietzsche, le grand poète philhellène Hölderlin, dont l'Allemagne d'après guerre a fait son maître, se proposait d'atteindre par delà le socratisme les « origines asiatiques » de la pensée occidentale. Mais à vrai dire, les « néo-bouddhistes » sont loin jusqu'à présent d'avoir accompli ce qu'on aurait pu attendre d'eux. Démarquant des travaux de seconde main ou de piètres traductions des Ecritures pâlies, introduisant dans les doctrines hindoues soit un rationalisme tout moderne, soit une mystique de teinte chrétienne, ils n'ont produit qu'une caricature qui peut se dénommer néo-bouddhisme allemand, mais n'a rien de commun avec le véritable bouddhisme. Aux yeux de tout Européen sincère, une telle entreprise ne peut passer que pour une absurdité, condamnable tant au nom de la science qu'à celui de la religion.

Nous avons vu qu'en France l'étude du bouddhisme avait été abordée à la fois du côté sanscrit et du côté chinois. La tradition des Burnouf et des Rémusat a été brillamment continuée par M. Sylvain Lévi, professeur de sanscrit au Collège de France, qui, dans l'intérêt bien compris de l'indianisme, apprit le chinois et le tibétain et fonda l'étude comparative des textes bouddhiques (1). Il a été suivi dans cette voie par plusieurs de ses élèves,

(1) Les principaux mémoires de M. Sylvain Lévi ont paru dans le *Journal asiatique* et le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. On lui doit aussi un essai sur le *Théâtre indien* (Paris 1890), un ouvrage sur *Le Népal* (3 vol., Paris 1905-1908), l'édition et la traduction d'un traité de métaphysique du Grand Véhicule, le *Mahâyâna-Sûtrâlânkara* d'Asanga (Paris, Champion,

notamment Edouard Huber, philologue de génie mort prématurément (1), et M. Jean Przyluski, dont les récents travaux ont jeté une lumière toute nouvelle sur l'histoire primitive du bouddhisme (2). L'école française se distingue d'une part par la finesse de sa critique, de l'autre par ce large humanisme qui cherche à montrer tous les peuples collaborant, par-dessus les frontières nationales, raciales ou culturelles, au progrès de la civilisation universelle. De ces deux tendances je mentionnerai deux représentants illustres : M. Emile Senart, dont l'ouvrage sur le Buddha considéré comme un mythe est appelé à connaître bientôt un regain de faveur (3), et M. Alfred Foucher, indianiste doublé d'un fervent helléniste, qui s'est consacré à l'étude des influences grecques sur l'art bouddhique (4).

1911). M. Sylvain Lévi est actuellement directeur de la Maison Franco-Japonaise de Tôkyô, où il se propose de travailler au rapprochement entre spécialistes japonais et européens du bouddhisme. Il est, non par l'âge mais par la science, le patriarche des études bouddhiques.

(1) Edouard HUBER, de Grosswangen près Lucerne, mort en Cochinchine en 1914, fit toute sa carrière scientifique à l'Ecole française d'Extrême-Orient, institution établie à Hanoï en 1900, sur le modèle des Ecoles françaises du Caire, d'Athènes et de Rome. Huber avait adopté peu avant sa mort la nationalité française, mais la Suisse devrait s'enorgueillir d'avoir donné naissance à cet homme extraordinaire, véritable encyclopédie vivante, qui parlait toutes les langues d'Europe et d'Asie et s'est tué à la besogne sous l'impitoyable soleil de l'Indochine ; son nom restera comme celui d'un des héros de l'orientalisme. On trouvera quelques informations sur sa vie et ses travaux dans un petit ouvrage, du reste assez médiocre, que lui a consacré notre compatriote M. Casimir SCHNYDER : *Professor Eduard Huber, ein schweizerischer Sprachengelehrter, Sinolog und Indochinaforscher* (Zürich 1920).

(2) Jean PRZYLUSKI, *Le Parinirvâna et les funérailles du Buddha*, mémoires parus dans le *Journal asiatique*, 1918-1920 ; *La légende de l'empereur Açoka*, Paris, 1923. Par l'analyse comparative des textes et des traditions d'écoles, ainsi que par l'usage occasionnel de la méthode sociologique, M. Przyluski a obtenu des résultats qui bouleversent bien des idées courantes sur le bouddhisme ancien. Comme l'était Huber, M. Przyluski est sinologue autant qu'indianiste.

(3) E. SENART, *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*, Paris 1882. M. Senart préside depuis de longues années, avec beaucoup d'autorité et de délicatesse, la Société asiatique de Paris.

(4) A. FOUCHER, *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra*. Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Paris 1905, 1918. Pour compléter ses recherches sur l'art gréco-bouddhique, M. Foucher vient d'entreprendre en Afghanistan, notamment dans la région de l'ancienne Bactriane hellénique, une campagne archéologique dont les premiers résultats ont été, pour différentes raisons, assez décevants.

A l'école française on peut rattacher deux savants qui s'intéressent plus spécialement aux questions de doctrine, un peu négligées par les érudits parisiens. Le premier est M. Louis de La Vallée Poussin, professeur à l'université de Gand ; c'est un catholique, tout dévoué au bouddhisme du nord, et qui, non content de posséder à fond le sanscrit et le tibétain, a tenu à se mettre sur le tard à l'étude du chinois — bel hommage d'un maître européen aux vieux maîtres d'Extrême-Orient, et bel exemple à suivre ! Les travaux de M. de La Vallée Poussin, un peu touffus ont le mérite de rendre sincèrement l'impression de fouillis et de désordre qui se dégage de la littérature septentrionale (1). Il couronne actuellement sa carrière en publiant la traduction d'un des principaux traités de la scolastique sanscrite, l'Abhidharmakosha ; l'auteur de ce traité, Vasubandhu, appartenait lorsqu'il l'écrivit à l'une des écoles septentrionales du Petit Véhicule, mais il se convertit plus tard au Grand Véhicule, et l'on pressent dans son ouvrage la riche inspiration métaphysique du Mahâyâna (2).

Il suffit de comparer cette traduction avec celle de n'importe quel traité de la scolastique pâlie contemporaine, pour mesurer l'abîme qui sépare le bouddhisme du nord de celui du sud (3).

(1) Voir par exemple son *Nirvâna*, ou son *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique*, récemment réédités à Paris, ou encore ses articles dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de HASTINGS, publiée à Edimbourg.

(2) *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté par L. de LA VALLÉE POUSSIN, 5 volumes parus, Paris, 1923-1926 (l'ouvrage sera complet en 6 volumes). L'original sanscrit de cet ouvrage est naturellement perdu, et la version française est faite d'après des traductions chinoises et tibétaine. Vasubandhu était le frère cadet d'Asanga, philosophe du Mahâyâna dont un traité a été traduit par M. S. Lévi (voir ci-dessus p. 55, note 1), et sous l'influence duquel Vasubandhu lui-même ne tarda pas à passer au Grand Véhicule, dont il devint un des métaphysiciens les plus fameux. Les deux frères vivaient vers le V^e s. de notre ère.

(3) Plusieurs traités de scolastique pâlie, composés à Ceylan vers le V^e s. et attribués à un personnage plus ou moins légendaire nommé Buddhaghosha, ont été traduits en anglais dans la collection de la Pali Text Society. On ne saurait trop engager les personnes curieuses qui désirent recourir aux sources et se convaincre par elles-mêmes, à consulter et à comparer les traductions de Vasubandhu et celles de Buddhaghosha, en notant bien que celui-ci représente la secte des Anciens dont on fait tant de cas en Angleterre et en Allemagne, et celui-là une autre secte du Petit Véhicule (celle des Sarvâstivâdins) dont le nom même est à peu près inconnu aux savants de ces mêmes pays. Elles verront de quel côté est la rigueur dialectique, l'ampleur de vues, la richesse d'invention. Du reste, l'Abhidharmakosha représente un des plus puis-

Le second savant, que je tiens à mentionner ici, est notre compatriote M. Paul Oltramare, professeur à l'Université de Genève. On doit à ce penseur averti, prudent, ferme et scrupuleux dans ses jugements, rompu de longue main aux subtilités de la spéculation religieuse, une synthèse de la doctrine bouddhique qui, sans être parfaite, peut certainement être recommandée comme le meilleur ouvrage d'ensemble sur la question (1).

L'étude du bouddhisme n'a pas été négligée par les orientalistes russes, qui s'y trouvaient naturellement portés par leurs affinités géographiques avec les Mongols, les Tibétains, les Chinois ; on sait que le tzar comptait parmi ses sujets de nombreux bouddhistes, et le gouvernement soviétique ne cherche que trop à gagner la sympathie des peuples non chrétiens. Les travaux d'un Wassiliéw, déjà anciens, peuvent se comparer à ceux de Burnouf, par leur méthode rigoureuse et ce souci de précision grâce auquel ils ont conservé presque toute leur valeur (2). Dans les hypothèses d'un Minayeff sur le bouddhisme primitif, on admire une compréhension intuitive et directe de l'Orient, qui est bien rare chez les savants européens (3). A l'heure actuelle, un des meilleurs con-

sants efforts de la pensée hindoue ; c'est une manière de chef-d'œuvre, une « somme » rappelant celle de saint Thomas, et que, comme cette dernière, tout philosophe se doit — ou se devra bientôt — de connaître.

(1) P. OLTRAMARE, *La théosophie bouddhique*, Paris, 1923. Si ce livre n'est pas parfait c'est que, dans l'état actuel de notre information sur le bouddhisme, il n'est pas possible de l'être ; mais l'exposé des dogmes fondamentaux et des principaux développements de la doctrine est plus juste, plus serré, mieux mis au point que dans aucun autre ouvrage général. — Pour compléter le livre de M. Oltramare, qui ne traite guère que de la doctrine, on pourra lire, sur l'histoire proprement dite du bouddhisme hindou (biographie du Buddha, histoire de l'Eglise en Inde et à Ceylan, etc.), l'*Histoire du bouddhisme dans l'Inde* du grand philosophe hollandais Hendryk KERN (trad. allemande de JACOBI, Leipzig, 1882-1884 ; traduction française de G. HUET, Paris, 1901-1903 ; une édition anglaise abrégée a paru dans le *Grundriss der indoarischen Philologie*, à Strasbourg 1896, sous le titre : *Manual of Indian Buddhism*. Sous une forme parfois paradoxale, ou même caustique, cet ouvrage cache une science profonde et des trésors de vigoureuse critique ; il a malheureusement un peu vieilli, parce que Kern n'avait pas accès aux documents chinois et tibétains.

(2) W. WASSILIEFF, *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur*, traduction allemande de SCHIEFNER, Saint-Petersbourg, 1860. Cet ouvrage traite du bouddhisme septentrional (mongol, tibétain, chinois).

(3) J.-P. MINAYEFF, *Recherches sur le bouddhisme*, 1887, traduction française, Paris 1894 (an. Guimet IV). Les savants russes ont aussi fait connaître

naisseurs du bouddhisme est M. Th. Stcherbatsky, professeur à l'université de Leningrad, qui s'est spécialisé dans la philosophie bouddhique proprement dite, telle que la développèrent les techniciens de la scolastique sanscrite (1). La presse annonçait récemment la fondation à Leningrad d'une « Académie du bouddhisme » ; voilà sans doute une tentative « néo-bouddhique » plus compromettante que celles auxquelles j'ai fait allusion tout à l'heure.

2. Dans le monde de langue pâlie.

Dans les pays des « mers du Sud » comme dans le reste de l'Asie orientale, la période « moderne », telle que je l'ai déjà définie, est caractérisée par un amoindrissement du pouvoir de création culturelle, par l'asservissement passif à une tradition figée et souvent dégénérée, par un « statisme » infécond. A Ceylan et en Indochine, l'école pâlie avait fini par étouffer toute velléité d'initiative vivante ; l'existence du Mahâyâna, ou même d'autres sectes du Petit Véhicule, était tombée dans l'oubli ; on avait perdu conscience de la catholicité bouddhique, et c'est seulement pendant ces dernières années que, sous l'impulsion de l'Europe, une sorte de réveil commence à se dessiner dans ces régions. A Ceylan et en Birmanie, ce réveil s'est manifesté par la publication d'éditions, d'études exégétiques ou historiques, de traductions, s'inspirant plus ou moins des méthodes occidentales, et dues pour une part à la collaboration d'érudits indigènes et européens. Au Cambodge, le protectorat français a fondé une école, puis une bibliothèque bouddhiques, où, avec l'aide de deux moines initiés au sanscrit par le directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient, une jeune femme énergique, M^{lle} Suzanne Karpelès, s'emploie à la tâche si noble et si utile de rappeler à ces peuples déçus la grandeur de leur passé, de les ramener aux principes et de revivifier une foi qui peut seule les sauver de la débâcle. Mais c'est surtout dans le libre royaume du Siam qu'a eu lieu, sous l'égide de princes pieux et éclairés, une renaissance de la tradition méri-

un des principaux documents tibétains, la précieuse *Histoire du bouddhisme en Inde* de TARANATHA (traduite en allemand par A. SCHIEFNER, Saint-Petersbourg, 1869).

(1) Th. STCHERBATSKY, *L'épistémologie et la logique chez les Bouddhistes ultérieurs*, traduction française de P. MASSON-OURSSEL et M^{me} I. de MANZIARLY, Paris, 1926, Annales Guimet.

dionale. La publication d'une excellente édition des Ecritures pâlies en graphie siamoise, la traduction des principaux ouvrages canoniques en langue siamoise, l'établissement d'une bibliothèque et d'un service archéologique dont la direction a été confiée à un éminent orientaliste français, M. George Coedès, assurent au Siam la même place d'avant-garde, parmi les pays du Petit Véhicule, qu'occupe le Japon dans le monde du Grand Véhicule.

3. *Dans le monde de civilisation chinoise.*

Nous avons vu comment, à partir du XII^e s. environ, le bouddhisme subit en Chine une décadence qui ne cessa de s'accroître, le culte d'Amita et les pratiques mystiques étouffant peu à peu tous les germes féconds qui avaient produit une si belle floraison pendant l'époque médiévale. Cette décadence affecta particulièrement le clergé, qui ne s'en est jamais relevé ; de nos jours la plupart des moines — disons 90 sur 100 — sont d'une ignorance qui n'a d'égale que leur corruption. C'est dans le camp des lettrés confucianistes que se produisit, au cours de la seconde moitié du siècle passé, un renouveau des études bouddhiques. On constate en effet parmi les intellectuels chinois, comme du reste parmi ceux de l'Inde et du Japon, durant les derniers siècles de la période moderne, une tendance à remonter vers le passé, à retourner aux origines, qui pourrait bien correspondre à notre « Renaissance » classique et préparera peut-être une « Réforme » du bouddhisme.

En Chine ce phénomène s'opéra de la façon suivante. La tradition confucianiste avait été fixée au XII^e s. par une école (celle de Tchou Hi) dont la doctrine s'était bientôt imposée comme seule orthodoxe et officielle. Mais, dès les XVII^e et XVIII^e s., cette école suscita des résistances, des critiques, et certains érudits commencèrent à préférer à son interprétation des classiques confucéens celles qui avaient eu cours à l'époque médiévale, ou encore à l'époque des Han (qui correspond à peu près à la période romaine de l'histoire d'Europe) (1). On fut ainsi amené à remonter, par delà les Han (206 av. J.-C. — 220 ap. J.-C.), jusqu'à l'époque des Tcheou (1134 ?-246 av. J.-C.), dont la dernière partie fut caractérisée, comme notre période grecque, par une riche et libre

(1) Je m'excuse de céder à la tentation des analogies historiques dont je n'oublie pas le danger, mais elles sont si commodes pour éviter de longues explications !

floraison d'écoles philosophiques ; le confucianisme, qui fut élevé sous les Han au rang d'orthodoxie nationale, n'était alors qu'une secte entre d'autres. C'est en essayant d'interpréter les vieux philosophes non confucianistes, oubliés pendant tant de siècles qu'ils étaient devenus incompréhensibles aux Chinois eux-mêmes, que les lettrés du XIX^e s. se remirent à l'école du bouddhisme, qui pouvait seul leur fournir une méthode philosophique. Mais ils ne tardèrent pas à s'intéresser à la philosophie bouddhique pour elle-même ; ils la reconnurent supérieure, à bien des égards, à tout ce que la Chine avait produit dans le domaine de la spéculation abstraite ; et ainsi se renoua peu à peu, dans l'élite laïque, la grande tradition du bouddhisme médiéval. Ce revirement en faveur de la philosophie bouddhique se poursuit de nos jours ; il fut hâté par l'influence du Japon — c'est-à-dire, indirectement, de l'Europe, qui est aujourd'hui pour l'Orient la source de tout renouveau ; nous verrons en effet tout à l'heure que le contact avec l'Occident a déterminé au Japon un grand réveil du bouddhisme. Les « néo-bouddhistes » chinois cultivent surtout la doctrine de l'école du Grand Véhicule dite « idéaliste », que firent briller au moyen âge Hiuan-tsang et ses disciples, et qui paraît être l'expression définitive de la pensée hindoue à l'usage des Chinois (1). Ils tentent de l'interpréter à la lumière de la science occidentale ; mais ici comme ailleurs, les Chinois n'ont pas encore réussi à s'assimiler nos méthodes, et les résultats obtenus sont assez pauvres (2). Je ne mentionnerai que pour mémoire le mouvement des « jeunesses bouddhistes » (Young Men Buddhist

(1) Les fondateurs de l'école idéaliste (Vijnânavâda) furent les frères Asanga et Vasubandhu. Elle enseigne que le monde n'existe que dans notre pensée, et se rapproche singulièrement de l'école du Vedânta, brâhmanique mais pénétrée d'influences bouddhiques, qui depuis l'extinction du bouddhisme a supplanté en Inde toutes les autres écoles. Cette survivance de la pensée médiévale sous la forme idéaliste, en Chine comme en Inde, est un fait curieux et significatif, dont les deux grandes nations n'ont du reste pas encore pris conscience. Je signalerai à ce propos que depuis quelques années un réveil des études bouddhiques, dû toujours à l'impulsion de l'Europe, se dessine parmi les jeunes intellectuels hindous, dont plusieurs se sont mis à apprendre le chinois ou le tibétain.

(2) Le principal centre des études bouddhiques est un institut fondé à Nankin par un savant laïque, et qui publie une revue où l'on trouve côte à côte, d'une part des travaux rédigés dans l'esprit et le style traditionnels de l'école de Hiuan-tsang, de l'autre des articles en style moderne et « pensés » à l'européenne, mais bien médiocres et superficiels.

Association), dont les tendances sont xénophobes et anti-chrétiennes, et qui est né sous l'influence directe du protestantisme anglo-saxon ; ses protagonistes se distinguent par une sereine ignorance du bouddhisme, sur lequel ils ne sont renseignés souvent que par des manuels occidentaux. Ce n'est pas là qu'est l'intérêt de la Chine pour l'étudiant européen du bouddhisme ; mais il ne faut pas oublier que la Chine fut dans le passé la plus grande des nations bouddhiques ; une histoire du bouddhisme ne tenant pas compte de la Chine — comme il n'en existe que trop — équivaut presque à une histoire du christianisme où serait ignorée toute la littérature latine. Et certes je sais bien que le passé de la Chine — j'entends par là sa culture traditionnelle — est aujourd'hui menacé de toute part ; peut-être même la crise qui se déroule là-bas ne laissera-t-elle après elle que des ruines. Mais même en ces jours tragiques, c'est bien encore en Chine que l'on peut respirer l'atmosphère du vrai bouddhisme ; c'est là qu'on trouve des moines prêts à s'enfermer pour cinq ans dans une caverne murée, d'humbles lettrés pratiquant sans bruit les beaux préceptes du Mahâyâna, avec une foi d'autant plus profonde qu'elle est plus simple et dénuée d'éclat. C'est là que se survit la tradition bouddhique, avec ses rites, son art, ses croyances enracinées dans le peuple. Ce qu'on y cherchera donc, ce sont, plus que de savants maîtres, des matériaux, des expériences qui nous aident à pénétrer dans l'esprit du bouddhisme. Jusque parmi les sinologues européens, le bouddhisme a ses détracteurs et ses partisans ; ceux-ci y voient la meilleure part de la civilisation chinoise, ceux-là prétendent que les Chinois ne l'ont jamais compris ou l'ont faussé systématiquement. Bien hardi qui oserait trancher pareil débat ! Et qu'on se garde d'invoquer ici l'analogie du christianisme sémitique chez les peuples aryens ! Il vaudra mieux chercher réponse auprès de l'un de ces « gentilshommes » chinois, chez qui la rectitude confucéenne s'unit à la douceur bouddhique, et qui, dans la retraite où ils se cachent pour échapper aux troubles de l'époque, réalisent un des types les plus parfaits de l'homme.

L'histoire récente du bouddhisme au Japon est assez curieuse. On sait qu'en 1868 s'ouvrit pour le Japon une « ère de réformes », c'est-à-dire que le gouvernement décida d'adopter les méthodes occidentales, afin de se défendre des intrus qui le menaçaient, en usant de leurs propres armes. Comme toujours en pareille occasion, ce mouvement défensif s'accompagna d'une très vive réac-

tion nationaliste ; on commença par restaurer l'autorité impériale, qui avait passé aux mains de « maréchaux » jouant le rôle de Maires du Palais ; plus que jamais on déclara l'empereur père et dieu de son peuple ; on remit en honneur la religion nationale, le Shintô, dont le principal culte est celui de la dynastie impériale ; on décréta que le bouddhisme cesserait d'être religion d'état, et l'on expulsa des temples shintôistes les moines bouddhiques qui s'y étaient installés. Mais c'est alors que, par un étrange contre-coup, le bouddhisme se mit à prospérer prodigieusement. On aurait pu l'abandonner au profit du christianisme ; on préféra le réformer en l'étudiant à l'européenne. Non contents d'y introduire des modifications inspirées du christianisme, les Japonais se mirent à l'école des orientalistes d'Occident. Des moines, des laïques, se rendirent dans les universités de Paris, d'Oxford, de Cambridge, pour y apprendre le sanscrit et y préparer des travaux sur le bouddhisme chinois ou japonais (1). Il se fonda, par initiatives privées, de grandes universités bouddhiques dont quelques-unes ont efficacement servi la science en organisant, par exemple, des missions archéologiques en Asie centrale. On entreprit surtout de compiler des travaux d'érudition — dictionnaires, *indices*, encyclopédies, concordances, tables chronologiques, études analytiques ou critiques — conçus (sinon toujours exécutés) selon les méthodes de la science européenne, et qui, sans être tous parfaits, sont devenus des instruments indispensables à tout spécialiste du bouddhisme (2). On peut dire qu'en

(1) Parmi ces travaux, on peut mentionner une bibliographie des Ecritures chinoises (B. NANJÎÔ, *A Catalogue of the Chinese Tripitaka*, Publications of the India Office, Oxford, 1883) ; des éditions et des traductions anglaises de textes sanscrits et chinois de la secte d'Amita, conservés au Japon (Max MÜLLER et B. NANJÎÔ, *Sûkhâvatîvyûha*, Anecdota Oxoniensia, Oxford, 1883 ; *Sûtras of the Mahâyâna*, dans la collection des *Sacred Books of the East*, Oxford, 1883) ; une étude sur les sectes japonaises (R. FUJISHIMA, *Le bouddhisme japonais*, Paris, 1889) ; et plusieurs articles de S. TAKAKUSU sur les versions chinoises des Ecritures sanscrites, parues dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, le *Journal of the Pâli Text Society* et le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*.

(2) Le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* est le seul périodique qui ait tenu le public savant d'Occident au courant de ces publications, presque toutes rédigées en japonais. Parmi les travaux japonais parus en langue anglaise, je signalerai une très utile *Concordance* des textes du bouddhisme primitif, pâlis et chinois, publiée par A. ANESAKI dans les *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, ainsi qu'une traduction du plus ancien et du plus fameux traité de métaphysique du Grand Véhicule, composé par un

ce domaine comme en bien d'autres, les Japonais ont fait preuve d'une faculté d'adaptation tout à fait remarquable. Sans doute il ne faut attendre d'eux ni la profondeur de vues, ni la justesse d'intuition, ni l'impeccable sentiment traditionnel, qui sont propres aux grands savants chinois ; mais pour tout ce qui est labeur d'application et d'exactitude tel que nous l'entendons, leur supériorité ne saurait être niée. C'est bien du reste à s'entremettre entre l'Orient et l'Occident que semble destiné ce peuple singulier, qui par ses origines et son tempérament ne paraît pas purement asiatique, et qui malgré tous ses emprunts aux civilisations de la Chine, de l'Inde, de l'Europe, conserve avec une simplicité farouche son âme primitive.

* * *

Je crois pouvoir formuler maintenant quelques conclusions qui seront d'ailleurs bien simples. Tout d'abord, il me semble qu'on devra longtemps encore, dans les études bouddhiques, s'en tenir aux travaux de détail : éditions, traductions, enquêtes, analyses ; la synthèse, qui sera probablement l'œuvre de la science européenne, ne deviendra possible que plus tard. Il faudra explorer plus spécialement le bouddhisme du nord, et avant tout les écritures chinoises, sans le secours desquelles même une histoire du bouddhisme proprement hindou ne saurait être menée à bien. On se gardera également de former des jugements hâtifs sur les doctrines bouddhiques. Un maître l'a bien dit : « On ne comprendra le bouddhisme que par une recherche embrassant l'ensemble des textes et des traditions » (1). Soyons-en persuadés, notre connaissance du bouddhisme est encore primaire, rudimentaire, superficielle. Nous commençons à entrevoir les grandes lignes extérieures ; nous disposons de matériaux philologiques suffisants, bibliographiques, historiques. Nous n'avons pas pénétré l'esprit, il est loin de nous être familier, nous n'y sommes point à

écrivain génial, Ashvaghosha, vers le premier siècle de notre ère (D. T. SUZUKI, *Discourse of the Awakening of Faith in the Mahâyâna*, Chicago, 1900). Ce traité reste, avec celui d'Asanga dont nous devons une version française à M. Sylvain LÉVI, le seul ouvrage proprement philosophique du Mahâyâna qui soit accessible aux lecteurs occidentaux.

(1) L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique*, préface à la réédition de 1925. Paris, Beauchesne.

l'aise. Qui mesurera, par exemple, les méfaits de cette interprétation nihiliste du Nirvâna, qui s'est popularisée en Europe depuis Schopenhauer (1). Il ne manque pas de textes du Grand Véhicule définissant le Nirvâna par la joie, par la pensée, voire même par l'existence, ces trois attributs de l'absolu brâhmanique ; mais ce n'est pas par quelques citations que pourra se résoudre pareille question : il y faut une large et intime compréhension de tout l'ensemble de la pensée bouddhique.

D'une façon plus générale, quelle devra être l'attitude des étudiants occidentaux du bouddhisme ? Je ne crois pas que pour l'Europe la lumière puisse venir de l'Orient — du moins pas dans le sens où cette formule s'entend ordinairement ; c'est d'elle-même que l'Europe doit tirer sa propre lumière, et c'est à elle plutôt d'éclairer l'Orient. Mais à coup sûr elle trouvera dans le passé de l'Orient des faits, des matériaux, qui peuvent renouveler ses sciences. Ces matériaux, il nous appartient de les recueillir et de les utiliser en bons Européens, et sans nous laisser dominer par eux, de les faire nôtres par une nouvelle application de la méthode expérimentale. Les Asiatiques reprochent souvent aux orientalistes d'Europe de ne pas « éprouver » personnellement les doctrines ou les pratiques qu'ils cherchent à comprendre. Un de mes amis chinois, lettré à l'ancienne mode mais d'esprit assez ouvert, aimait à comparer la méthode expérimentale de notre science à la vertu confucéenne de sincérité, qui consiste à réaliser par la pratique les préceptes des sages au lieu de se borner à les enregistrer intellectuellement. C'est bien sur ce terrain, me semble-t-il, qu'une entente pourrait se faire entre Orientaux et Occidentaux. Il nous faut faire entrer les faits orientaux dans le champ de l'expérience scientifique.

P. DEMIÉVILLE,

ancien membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

(1) Cette interprétation n'est pour les bouddhistes orthodoxes que la première des deux hérésies dénommées « hérésie de l'anéantissement » et « hérésie de l'éternité ». Le dogme primitif, reconnu par toutes les écoles (sauf déviations teintées d'hérésie), est que le Nirvâna n'est ni anéantissement, ni éternité, ni tous les deux à la fois, ni ce qui n'est ni l'un ni l'autre, mais quelque chose de « moyen » ; en somme, c'est une sorte d'absolu religieux qu'il faut éprouver ou goûter pour le connaître.