LE CULTE DU NÉANT

Du même auteur

L'Oubli de l'Inde
Une amnésie philosophique
PUF, 1989
Nouvelle éd. revue et corrigée, Le Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », 1992

Philosophie, France, XIX^e siècle
Écrits et opuscules
En collaboration avec Stéphane Douailler et Patrice Vermeren
Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1994

Philosophie et Démocratie dans le monde
Une enquête de l'UNESCO
Préface de Federico Mayor
Le Livre de Poche-UNESCO, 1995

DIRECTION D'OUVRAGES COLLECTIFS

Présences de Schopenhauer
Grasset, 1989
Rééd. Le Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », 1991

Les Forums Le Monde-Le Mans (Le Monde-Éditions)

Science et philosophie, pour quoi faire ?
1990

Les Grecs, les Romains et Nous
L'Antiquité est-elle moderne ?
1991

Comment penser l'argent ?
1992

L'art est-il une connaissance ?
1993

Où est le bonheur ?
1994

L'Avenir aujourd'hui.
Dépend-il de nous ?
1995

Jusqu'où tolérer ?
1996

ROGER-POL DROIT

LE CULTE DU NÉANT

Les philosophes et le Bouddha

ÉDITIONS DU SEUIL
*25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e^*

Ce livre est édité
sous la direction de Maurice Olender

ISBN : 978-2-02-117825-8

© Éditions du Seuil, janvier 1997

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

A la mémoire de ma mère

Le bouddhisme est un culte du néant.
Quel culte ! dira-t-on. Oui, sans doute, le fait est étrange, mais il est avéré.

Victor Cousin

Introduction

Le sens d'une erreur

La découverte réelle du bouddhisme est un fait très récent de l'histoire occidentale. Au moment où les orientalistes commencèrent à traduire des textes et à reconstituer les doctrines, les philosophes crurent comprendre qui était le Bouddha. Ce destructeur, à leurs yeux, niait l'existence et préconisait l'anéantissement. Pourquoi revenir sur cette erreur ancienne ?

Orientaliste : homme qui a beaucoup voyagé.
Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues.*

Disons-le tout net : le bouddhisme n'est pas un culte du néant.

A nos yeux d'Occidentaux, le bouddhisme ne paraît pas – ne paraît *plus*, aujourd'hui – marqué par un désir d'anéantissement ni par une fascination pour la destruction. Nous sommes sensibles au contraire à sa mansuétude, à sa compassion envers toute forme de vie, à sa tolérance, à sa non-violence.

Pour nous, à présent, le bouddhisme est avant tout une thérapeutique. Guérissant la souffrance, il n'a rien à voir avec le nihilisme. Il constitue, plus qu'une religion ou une philosophie, une doctrine-médecine. Le traitement qu'il préconise mène à une délivrance fort différente du salut promis par d'autres religions. Décrire le but ultime du chemin bouddhique par des termes comme sérénité, béatitude, calme, félicité, est possible mais trompeur : les éléments utilisés pour qualifier cet au-delà sont encore empruntés à notre ici. Tout ce qu'on peut dire du *nirvâna*, finalement, est ceci : lorsqu'on y est entré, la souffrance a cessé à jamais.

D'ailleurs, aucun des mots employés ne convient : l'opposition de l'au-delà et de l'ici n'est pas pertinente, et on n'entre pas *dans* le *nirvâna* comme dans un lieu ou dans une période… Le *nirvâna* est la guérison de tous les tourments suscités par le désir – sans qu'il y ait à distinguer, comme le fit la tradition philosophique occidentale, entre les désirs corporels, suscitant des passions qui égarent, et d'autre part un désir rationnel, celui qui anime la construction des systèmes conceptuels – les métaphysiques comme les sciences.

Le bouddhisme nous paraît donc thérapeutique et pragmatique : tout y est subordonné à la cessation de la souffrance. Si l'exercice de la métaphysique y contribuait, il serait recommandé. Or cet exercice est inutile. Donc il est nuisible. Il n'est pas mauvais absolument (l'idée d'un mal absolu n'a rien de bouddhique), mais relativement. Dans un texte du Canon pâli[1], le Bouddha dresse l'inventaire des cas où il se tait et de ceux où il parle, en fonction des combinaisons entre le vrai, l'agréable et l'utile. Ce qui est faux, inutile et désagréable, il ne le dit pas. Pas plus que ce qui est vrai et agréable, mais inutile. Il parle, en revanche, au moment opportun, de ce qui est vrai et utile, que cela soit agréable ou désagréable pour son auditeur. L'important n'est pas ici que le vrai l'emporte sur l'agrément, comme chez Socrate, mais que l'utile l'emporte même sur le vrai – ce qui signe une attitude pragmatique.

Sans doute cette mise à l'écart explicite de toute spéculation métaphysique a-t-elle une application très limitée dans le temps : seul le tout premier des bouddhismes s'y est tenu de manière effective. Rapidement, dans les traités scolastiques en pâli, et plus encore dans les écoles logiciennes du Grand Véhicule, se développent des analyses figurant parmi les plus subtiles que l'intelligence humaine ait produites. Toutefois, ces raffinements d'abstraction ont pour trait spécifique de ne pas travailler à l'édification d'un système ni à la construction de propositions affirmatives. Suspendre toute métaphysique demeure leur motivation première,

1. *Abhayarâjakumarâsutta*, *Majjhima-Nikâya*, n° 58, Londres, *Pali Text Society Translation Series*, Londres, vol. I, p. 392-396 (trad. I.B. Horner, Pali Text Society, Londres, 1975, p. 60-64).

même si la tâche requiert un travail indéfiniment prolongé, toujours à reprendre. Jamais le goût de la théorie pure ne se substitue entièrement au but ultime, qui demeure la délivrance.

Poils de tortue et détachement

Pour s'en tenir à l'essentiel, il suffit peut-être de dire, en reprenant les termes attribués au Bouddha, que la délivrance est cessation. Elle résulte de l'extinction de la « soif », c'est-à-dire du désir, qui est lui-même engendré par l'ignorance. Parce qu'on ne sait pas, on s'attache, on attend, on espère, on craint. Donc on souffre. Serait-on en mesure de voir les choses telles qu'elles sont – discontinues, composées, conditionnées, sans permanence, dépourvues de nature propre –, on cesserait de désirer, et donc de souffrir. Cette saisie de la réalité « telle qu'elle est » n'est pas un savoir résultant uniquement d'une élaboration théorique. La vue claire et discriminante ne s'obtient pas par une voie seulement intellectuelle. Elle ne s'atteint pas, généralement, par des raisonnements. Sans exclure le discernement rationnel, la délivrance bouddhique demeure inséparable d'une ascèse, d'un entraînement graduel et continu au détachement. Sapience (*prajnâ*) et activité intellectuelle ne se dissocient pas de la méditation et du recueillement (*dhyâna*).

Les choses telles qu'elles sont, si l'on parvenait à les voir, se révéleraient n'être pas des choses, et simplement ne pas être. Elles sont sans continuité avec elles-mêmes, elles n'ont pas d'identité, de permanence, de nature stable. Les docteurs bouddhistes ont cherché à mettre hors jeu (plutôt qu'à nier) toute existence d'un principe fixe, permanent et organisateur, aussi bien dans les objets que dans les individus. Rien – ni « sujet » ni « objet » – n'a de « soi ». Tout est dépourvu de nature propre. L'univers bouddhique est une succession réglée de phénomènes discontinus et instantanés, sans support ni substrat, en perpétuelle apparition-disparition. La grossièreté de nos sens, les illusions engendrées par notre désir, et celles suscitées par notre langage, nous font croire à l'être des objets et à notre être. En ce sens, il n'y a pas pensée plus antisubstantialiste, ni plus analytiquement dissolvante que le bouddhisme. L'*âtman*

(l'âme, ou le Soi) est un terme sans référent. Aucune interrogation le concernant ne peut obtenir d'autre réponse que le silence, car il n'y a en fait aucune question. Demander par exemple si l'âme est mortelle ou immortelle, dans la mesure où « âme » ne dénote aucune réalité, c'est comme demander si le fils d'une femme stérile est bien portant ou malade, ou si les poils de tortue sont durs ou mous[2]. Il n'y a pas lieu de s'empêtrer dans toutes ces histoires qu'on appelle des objets, des sujets, des substances, des formes, des matières, etc. Il n'y a que la vacuité. Sans savoir, nous prenons le monde pour quelque chose de plein, d'opaque, de résistant et de durable, alors que ce réel vide et scintillant ne cesse de s'éteindre de lui-même et de surgir instantanément à neuf. Ce vide n'est pas rien. Le confondre avec le néant est une grave erreur.

Cette vacuité se comprend mieux à partir de l'idée de voie du milieu. Constitutive de la spécificité du bouddhisme, la voie du milieu se retrouve dans le registre de la conduite pratique (ni recherche des plaisirs ni mortifications douloureuses), dans le registre psychologique (ni dispersion mentale ni obsession tendue ; ni désir de vivre ni désir de s'anéantir), dans le registre « métaphysique » (ni vie éternelle ni annihilation ; ni être ni non-être). Il ne s'agit pas d'atteindre quelque position « centriste », située à égale distance des excès contraires et caractérisée uniquement par la modération. La vacuité est mouvement : il faut se frayer un passage entre affirmation et négation, cheminer entre les thèses opposées, dégager un « espace » soustrait à leur antagonisme. Ce geste de déblaiement des contraires donne accès à la vacuité[3].

Le bouddhisme, aujourd'hui, pour nous, s'impose aussi quotidiennement par des images. On y trouve, pêle-mêle, des statues qui sourient en silence, le dalaï-lama descendant d'avion, des stars qui l'attendent, des savants qui l'invitent, des entrées de temples tibétains en Californie ou en Dordogne, des moines zen installés un peu partout dans le monde, et surtout, menés par des religieux,

2. Ces formules sont de Vasubhandu, docteur bouddhiste qui vécut en Inde vers le v^e^ siècle de notre ère.

3. Sur ce point, voir Guy Bugault, *La Notion de « prajnâ » ou de sapience selon les perspectives du « Mahâyâna »*, Publ. de l'Inst. de civilisation indienne, Paris, 1968, rééd. 1982, en particulier les p. 175-186 et 202-203.

des fidèles ou des « sympathisants » du bouddhisme, d'innombrables dialogues entre religions, appels à la paix, actions humanitaires, combats pour la non-violence… La liste pourrait s'allonger. La conclusion serait la même : nous avons presque entièrement perdu de vue l'idée d'un bouddhisme nihiliste, censé nier l'existence du monde et saper les fondements de toute action comme de toute vraie morale. Nous considérons le bouddhisme comme bénéfique ou comme inoffensif, jamais comme inhumain et dangereux. Aujourd'hui, il apparaît parfois aux Occidentaux comme une étrangeté, souvent comme un remède – mais plus comme une menace.

Un mauvais rêve

Pourtant, naguère, il fit peur. Au long du XIX^e^ siècle, à mesure que l'Europe découvrait cette doctrine en se demandant si c'était une religion ou une philosophie, bon nombre de penseurs crurent voir dans cette loi grande et ancienne de toute l'Asie, comme on eût dit alors…, un danger sans nom. Ils firent du Bouddha le signe d'un cauchemar. Le fond de sa doctrine, disait-on, renfermait quelque chose d'impossible : l'esprit humain ne pouvait véritablement désirer sa propre perte. Cependant le bouddhisme était réel : son antiquité était au moins égale à celle des Grecs, le nombre de ses adeptes l'emportait sur celui des chrétiens. Il était difficile de ne pas rendre hommage à sa morale. Malgré tout il n'était pas possible de l'inscrire dans une théologie. L'existence du bouddhisme, découverte fort tard, fut d'abord pour l'Europe comme un mauvais rêve. On crut à un culte du néant, paradoxal et horrible. Telle est en effet la définition même de l'horreur : une réalité impossible, qui ne devrait pas pouvoir exister, et qui cependant se trouve attestée, massivement présente, durablement contraire à la raison comme à la nature. L'effroi suscité par le Bouddha chez certains philosophes rappelle celui que provoquent les fantômes. Une peur des spectres, une terreur des revenants paraît traverser çà et là, et peut-être miner du dedans, leurs propos bien réglés.

Cette ancienne frayeur, nous l'avons, semble-t-il, tout à fait oubliée. On en trouve pourtant des marques multiples et diverses

chez les philosophes allemands – parmi lesquels Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, entre autres. Elle a également laissé de fortes traces chez les Français, de Cousin à Renouvier, en passant par Taine ou Renan. Tous ont en commun d'avoir, plus ou moins, rapproché *nirvâna* et anéantissement, d'avoir considéré le bouddhisme comme un nihilisme, dont il fallait avoir peur ou d'autant plus attirant qu'il faisait peur, d'avoir lié bouddhisme et pessimisme en une pensée mortifère et négatrice, tout entière opposée à l'ordre « normal » du monde – occidental, chrétien, vivant, affirmatif… C'était une méprise à l'évidence. Mais quel fut son sens ? L'objet de ce livre est de proposer une analyse de cette erreur.

Pourquoi étudier une erreur ancienne ? Ne suffit-il pas qu'elle se soit dissipée ? Ces divagations n'ont-elles pas laissé place, finalement, à des connaissances positives et vérifiées ? N'a-t-on pas vu succéder aux fantasmagories les plus diverses des éditions critiques de textes canoniques ? La défiance et le mépris n'ont-ils pas été remplacés, dans l'opinion commune, par une conception élémentaire, mais souvent globalement exacte, du bouddhisme ? Faire retour sur ce spectre, qui a hanté l'Europe du XIX^e^ siècle, ne relève pas seulement d'une curiosité érudite, en elle-même légitime. Plusieurs leçons sont à tirer de cette erreur. Elle n'éclaire évidemment pas la doctrine du Bouddha, mais les attitudes des philosophes occidentaux, leur imaginaire et leur rapport à l'autre. A un moment donné : les textes dont il est question ici sont publiés entre 1820 et 1890. En parlant de l'Asie, de la contestation de la hiérarchie brahmanique traditionnelle par le Bouddha, de la place du néant dans sa doctrine, de son athéisme, les Européens ont parlé d'eux-mêmes, de l'ordre ancien du pouvoir en train de vaciller, du délitement de la métaphysique, de la mort de Dieu – du nihilisme qui venait.

Cet épisode enseigne aussi – les erreurs sont des guides infaillibles… – comment un savoir nouveau engendre un délire neuf. Car les travaux orientalistes, en constituant à mesure un savoir positif sur les doctrines bouddhistes et leur histoire, n'ont pas dissipé des illusions anciennes, comme le fait parfois une science naissante rompant avec un passé devenu soudain inutile et confus. Au contraire. Par un jeu singulier, les données les mieux

établies ont nourri les cauchemars les moins vraisemblables. L'émergence et le développement de la connaissance savante du bouddhisme ont paradoxalement suscité, alimenté, accompagné une riche formation de type hallucinatoire. Tandis que les philologues établissent ligne à ligne le sens possible des textes et reconstituent, à partir de la pérégrination des œuvres, l'histoire du bouddhisme et les caractères spécifiques de sa doctrine, il se forme chez les philosophes une autre image, conflictuelle et déconcertante, celle du « culte du néant ». Cette image n'est pas fabriquée de toutes pièces. Elle est forgée à partir des matériaux fournis par les orientalistes eux-mêmes. Mais, de même que les figures du rêve agencent autrement certains des éléments fournis par la réalité au point de rendre leurs assemblages grotesques ou menaçants, de même ces développements sélectionnent, façonnent et distribuent les données de l'orientalisme de manière à en tirer une doctrine épouvantable.

Pour comprendre le sens de cette histoire, il fallait reconstituer les méandres du processus de découverte de la doctrine du Bouddha par les orientalistes européens, démêler dans les analyses des philosophes ce qui provenait de leur fonds propre ou de l'interférence de sources anciennes, chercher de proche en proche la cohérence d'ensemble de cette configuration disparue qui a longtemps noué les interprétations philosophiques du bouddhisme et la thématique de la négation, de la destruction de soi, du nihilisme.

Pourquoi le bouddhisme ? L'enquête entamée avec *L'Oubli de l'Inde*[4] m'avait conduit à l'idée que sa découverte par les orientalistes et son interprétation par les philosophes constituaient un tournant, probablement décisif, dans le processus de disparition des doctrines indiennes de la scène philosophique européenne, où elles venaient à peine de faire leur apparition avec la génération des romantiques. Il avait manqué d'autre part aux principales études relatives à la « réception » par les philosophes européens des doctrines indiennes d'avoir clairement distingué entre la

4. *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989 (nouvelle éd. revue et corrigée, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », 1992).

réception du brahmanisme et celle du bouddhisme, qui ne s'inscrivent ni dans la même chronologie ni dans le même contexte[5].

L'histoire de l'Inde, et plus généralement celle de l'Asie, se combinent ici à celle de l'Occident pour expliquer le contraste entre ces deux épisodes voisins, mais fort distincts, que sont pour les Européens la découverte du brahmanisme puis celle du bouddhisme. On ne peut s'en tenir à la différence des doctrines, telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui : l'omniprésence du substantialisme dans les écoles brahmaniques, la critique de toute idée de substance chez les bouddhistes. Il faut garder à l'esprit deux autres faits élémentaires. Premier fait : le bouddhisme, né en Inde où il s'est développé et diffusé pendant au moins 1 500 ans, du Ve siècle avant J.-C. au Xe siècle après, a disparu de l'Inde vers le XIe ou le XIIe siècle, pour des raisons qui demeurent encore aujourd'hui relativement énigmatiques. Les Français, les Hollandais, les Anglais qui s'établissent progressivement en Inde au XVIIe et au XVIIIe siècle n'y rencontrent donc aucun bouddhiste, et n'y trouvent que des temples désertés ou en ruine.

Deuxième fait : les textes eux-mêmes ont disparu du territoire indien, et les brahmanes paraissent avoir presque perdu mémoire de la longue contestation bouddhiste. C'est dans les contreforts himalayens, au Népal en particulier, que se sont conservés les traités bouddhistes rédigés en sanskrit. Bien d'autres, dont les originaux sont perdus, subsistent dans des traductions tibétaines ou chinoises. Les premiers Européens qui surent le sanskrit purent

5. On compte d'ailleurs peu d'études sur les traits spécifiques de la découverte du bouddhisme. Un premier tableau a été brossé par l'ouvrage déjà assez ancien de Henri de Lubac, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952. Mais les orientalistes se sont peu souciés de cet aspect de l'histoire où s'entrecroisent plusieurs de leurs disciplines, à l'exception notable de l'étude de J.W. de Jong (« A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America », *The Eastern Buddhist*, 1974, VII-1 et VII-2). De même, les travaux relatifs aux multiples débats suscités, dans les différentes cultures européennes, par la découverte subite de la dernière grande tradition spirituelle qui soit venue à la connaissance de l'Occident demeurent rares, en dépit d'un certain regain d'intérêt pour cette question, principalement chez des chercheurs anglo-saxons, plus historiens que philosophes, tels G.R. Welbon (*The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1968) ou Philip C. Almond (*The British Discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, 1988).

donc aller directement aux textes fondateurs du brahmanisme. Le bouddhisme au contraire fut à reconstituer de manière progressive, à travers des indices disparates, dispersés, et donnés en désordre.

Car le bouddhisme, qui s'est étendu au fil des siècles à presque toute l'Asie, ne fut jamais uniforme ni unifié. Au sein même de la division majeure entre « Petit Véhicule » et « Grand Véhicule », il exista très tôt de multiples écoles et sectes – ce dernier terme n'ayant ici aucun sens péjoratif – qui s'opposaient sur des interprétations divergentes de la doctrine. Cette diversité s'est combinée aux cultes et aux croyances existant déjà dans les régions où le bouddhisme s'est successivement implanté : le Petit Véhicule à Ceylan, en Birmanie, au Laos, le Grand Véhicule en Chine (vers le Ier siècle), au Japon (VIe siècle), au Tibet (VIIIe siècle), en Mongolie (XIIe siècle).

De l'espoir à l'effroi

A dater des dernières années du XVIIIe siècle, les études indiennes et la philologie sanskrite commencent à former une discipline assurée d'elle-même et de ses méthodes. L'école anglaise de Calcutta, puis celle de Paris au Collège de France et à la Société asiatique, les écoles allemandes de Bonn et de Berlin abordent dans les premières années du XIXe siècle un domaine immense, qui était demeuré jusqu'alors pratiquement inconnu. De manière progressive, mais somme toute assez rapide, les fantaisies étymologiques ou les songeries exotiques laissent place à des savoirs exacts et à des traductions rigoureuses.

Les œuvres traduites sont d'abord peu nombreuses. Mais les échos qu'elles suscitent sont considérables. En lisant les premiers textes traduits du sanskrit, l'Europe romantique, l'Allemagne en particulier, croit trouver dans le brahmanisme le reflet de ses propres préoccupations. Les épopées, le théâtre, la poésie de l'Inde, ainsi que les œuvres des « philosophes du Gange », font attendre une nouvelle renaissance. Analogue par ses répercussions multiples à celle des XVe et XVIe siècles, cette « renaissance

orientale[6] » doit être plus ample et plus profonde que la précédente. Le passé auquel elle ouvre l'accès est en effet antérieur à la source grecque. Or c'est à partir d'un retour vers le plus originaire que peut s'inventer, croit-on, un nouvel avenir. Le passé le plus lointain et le plus archaïque est alors conçu comme la réserve, ou la ressource, rendant possible un futur tout à fait autre que le présent. Cette conception, qui aura une longue postérité, ne préconise évidemment pas de revenir à l'antique. Mais elle fonde la croyance selon laquelle les désordres contemporains ne sont que les derniers moments d'une longue parenthèse bientôt prête à se refermer. En deçà et au-delà de cette séquence malfaisante, l'originaire et l'avenir se correspondent sans être pour autant semblables.

Ce qu'on espère de l'Inde, que Herder considère comme le « berceau de l'humanité », n'est rien de moins que le salut des temps futurs, une fois close la parenthèse des errements modernes. La découverte du brahmanisme à travers les premières œuvres traduites du sanskrit suscite donc, bien plus que surprise, curiosité ou même admiration. Cette Inde-là, à peine connue, est aussitôt rêvée comme une patrie originaire, indissociablement poétique et pensante, dont la perfection, l'ordre, la puissance, en deçà de l'histoire et de ses dégradations, demeurent comme une seule grande force vive capable de régénérer l'esprit, voire le corps, de l'Europe. « J'estime que la restauration de l'union orientalo-occidentale est le plus grand problème à la solution duquel l'Esprit du monde est en train de travailler. Qu'est-ce que l'Europe, sinon le tronc stérile en soi qui doit tout à des greffes orientales et ne pouvait être perfectionné que grâce à elles ? » écrit Schelling à Windischmann le 18 décembre 1806. Bien plus tard, à Paris, Edgar Quinet, parmi beaucoup d'autres, témoigne de la même espé-

6. Cette formule donne son titre à un chapitre de l'ouvrage d'Edgar Quinet, *Le Génie des religions* (Paris, 1842), et surtout au livre majeur de Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950, qui fit redécouvrir ce moment de l'histoire des idées. On trouve chez plusieurs auteurs très différents (Friedrich Schlegel, Schelling, Schopenhauer, Pierre Leroux, entre autres…) l'idée que la pensée européenne sera régénérée par les œuvres sanskrites de la même façon, *mutatis mutandis*, qu'elle l'a été par la redécouverte des œuvres grecques par les humanistes de « la » Renaissance. Pour une première approche, voir *L'Oubli de l'Inde*, *op. cit.*, chapitres 7 à 10.

rance : « En même temps que l'Asie pénètre dans la poésie, dans la politique de l'Occident, elle s'insinue aussi dans ses doctrines ; la métaphysique scelle à son tour l'alliance de deux mondes[7]. »

Cette alliance espérée, attendue, annoncée, cette renaissance sur fond de retrouvailles et de régénération n'ont pas eu lieu. La raison n'est pas simplement qu'il s'agissait d'un rêve, dont par nature la réalité trivialement diffère. Il s'est passé tout autre chose qu'un commun désenchantement, ou encore l'une de ces déceptions sans bruit où les illusions se dissolvent. L'espoir a laissé place à l'effroi, le rêve au cauchemar. L'Inde-Paradis a été remplacée par l'Asie-Enfer. Le bouddhisme est venu briser l'alliance que l'on croyait déjà scellée. Longtemps ignoré, à peine présent dans les marges, entrevu seulement de biais, l'enseignement du Bouddha était demeuré à l'écart du premier essor des études indianistes, comme des rêveries dont elles furent l'objet. Quand, à partir de 1820, on commença à reconstituer le puzzle dont les éléments disséminés provenaient du Népal comme de Chine, de Ceylan comme du Tibet, du Siam comme du Japon, quand la convergence de ces informations de provenances diverses permit de les recouper et de les comparer, quand enfin se discernèrent les traits d'une doctrine dont le style, l'histoire et les visées différaient grandement de ceux du brahmanisme, alors tout bascula. L'attirance envers une vie originaire s'inversa en répulsion provoquée par une forme de mort. Le bouddhisme parut hideux, menaçant, corrompu, corrupteur…

Il ne fut pas seulement considéré comme la principale contestation au sein de l'ordre social et spirituel brahmanique, ni comme une très singulière « révolte logique » envers toute forme de révélation ou de métaphysique. Plutôt qu'un défi interne et durable à la conception brahmanique, plutôt qu'une rébellion dont l'existence entraîna de fait le déploiement théorique de toute la pensée indienne, le bouddhisme fut jugé inconcevable, et donc impossible, par bon nombre d'Européens. Ils lui attribuèrent pour projet principal l'anéantissement de tout principe pensant. Qu'il se présentât sous les formes diverses d'une hébétude où la conscience se dissout, d'une négation de la volonté, d'un désir de mort sans

7. *Le Génie des religions*, 2e éd., Paris, Chamerot, 1851, p. 71.

retour, le bouddhisme se vit attribuer comme trait distinctif d'être cette doctrine impossible où l'humain aurait pour visée unique de n'être plus rien. Que le but suprême d'un culte à la fois ancien, vivace et répandu soit purement et simplement le néant, que des centaines de millions d'hommes se vouent eux-mêmes à leur irréversible disparition, qu'ils y consacrent leurs efforts les plus saints et les plus constants, qu'ils voient en leur annihilation définitive une irreprésentable félicité – voilà qui parut tout à fait impensable. Comment, dit-on, l'homme pourrait-il désirer le néant ? Cette monstruosité est contraire à l'essence même du désir, comme à celle de l'homme, comme à la nature de toute religion.

On crut à ces horreurs alors même que les savants disaient tout autre chose. Il ne s'agit pas de se demander par quel mystère de grandes intelligences purent lire une phrase et développer à son propos des commentaires exactement inverses. A quoi donc ont pu correspondre ces innombrables discours sur le « culte du néant », le « Grand Christ du vide », l'« Eglise du nihilisme » ? Qu'est-ce qui s'est joué dans ces variations sur la négation, le vide, le rien ? Comment s'y sont élaborés les registres du nihilisme ? Il convient de préciser comment se délimite le domaine de ces questions.

La rencontre est une fiction

Pour dire qui a découvert quoi – et quand –, il faut s'être demandé ce que signifient, en l'occurrence, « découverte » et « bouddhisme ». Les auteurs qui ont traité du sujet se sont crus dispensés de cette réflexion préalable. Ils ne se sont pas demandé, semble-t-il, comment s'était constitué pour le savoir occidental, à un moment donné et dans des conditions particulières, un objet dénommé « bouddhisme ». La réponse leur paraissait sans doute si évidente et si simple que la question n'avait même pas à être posée : le bouddhisme existait depuis la prédication du Bouddha, et l'Occident en avait pris connaissance peu à peu, voilà tout. Sans doute le regard occidental avait-il entrevu les doctrines de manière plus ou moins complète, plus ou moins exacte, extrêmement variable selon les époques, les sources d'informations, les possibi-

lités linguistiques et les structures mentales des observateurs. Toutefois, depuis les textes grecs classiques relatifs à l'Inde[8] jusqu'aux travaux érudits de la philologie moderne, il n'existerait pas de solution de continuité. Le bouddhisme, identique à lui-même, n'aurait cessé de faire l'objet d'une même attention. Cette attention aurait été, selon les temps, aiguë ou relâchée, armée de plus ou de moins d'outils critiques et de moyens de savoir, mais elle n'aurait pas été, d'un siècle à un autre, de nature fondamentalement différente, s'adressant à des objets distincts, voire difficilement comparables.

Cette uniformité de « la rencontre » est une fiction. Strabon, Diodore de Sicile ou Clément d'Alexandrie, quand ils font allusion aux « Samanéens », ne parlent pas de la même chose que les premiers missionnaires jésuites s'enquérant en Chine de la religion de Fo ou au Japon de celle de Xaca[9]. Les prédicateurs catholiques ou protestants ont d'autres faits en tête que les sanskritistes et les tibétologues du XIXe siècle. L'édition de la doxographie de Mégasthène de 1846[10] n'est évidemment pas lue, à ce moment, de la même manière que le texte a pu l'être par les érudits de la bibliothèque d'Alexandrie ou les correspondants des sociétés savantes du Grand Siècle. On a donc tort de disposer jalons, repères ou étapes comme s'il existait une seule et même connaissance progressant vaille que vaille de l'Antiquité à nos jours. Ce n'est pas un savoir identique qui subit, selon les auteurs et les aléas de l'histoire, toutes les variations du vide au plein, de rien à tout, de zéro à un. Au lieu de croire à un continuum, il faut savoir où se placent les ruptures. Au lieu de la plage lisse où sont censés venir se poser côte à côte, en dépit de leurs disparités, les gnostiques et les voyageurs médiévaux, les explorateurs et les missionnaires de l'âge classique, les compilateurs des Lumières, les érudits à col dur des sociétés savantes de l'époque industrielle, il est nécessaire de

8. Les sources les plus fréquemment citées sont : Strabon XV, Diodore II, 35-42, les *Indica* d'Arrien, puis de Ctésias, et Clément, *Stromates* I, 15.

9. Fo est le nom chinois du Bouddha, et Xaca son nom japonais, provenant d'une transformation de Çakyamuni.

10. E.A. Schwambeck, *Megasthenis Indica*. « Fragmenta collegit, commentationem et indices addidit E.A. Schwambeck », Bonn, 1846.

concevoir des registres distincts. Des configurations cohérentes sont à délimiter.

Il faut donc trancher. Si l'on ne veut pas confondre des temps et des discours qui ont peu en commun, il faut dire à quoi correspond l'idée même d'une découverte du bouddhisme. Elle est assez facile à circonscrire. Il y a « découverte du bouddhisme » à partir du moment où se posent explicitement des questions de ce type : qui appelle-t-on Bouddha ? Que veut dire son nom ? Quand a-t-il vécu ? Quelle fut sa doctrine ? En quoi se distingue-t-elle de celle des brahmanes ? Est-ce un dieu ? Un philosophe ? Un moraliste ? Pourquoi ses disciples ont-ils quitté l'Inde ? Comment le bouddhisme s'est-il diffusé en Asie ? A quelle époque ? Selon quelle histoire ? En subissant quelles modifications ? Quels sont ses textes canoniques, leurs commentateurs, leurs langues d'origine, leurs traductions ? Quelles écoles s'opposent et sur quels points exactement ? Et ainsi de suite… Il faut et il suffit que ces questions, qui reviennent toutes à celle de la définition même du bouddhisme, aient été posées. Peu importe qu'elles trouvent une réponse précoce ou tardive. Il se peut même que certaines demeurent, longtemps, sans réponse satisfaisante. Seule compte leur apparition comme questions à résoudre.

Quand a-t-on formulé de telles interrogations, en voulant se donner les moyens effectifs d'y répondre aussi précisément que possible ? Ce ne fut pas de tout temps, indistinctement. Il est possible de dater, avec une précision suffisante, le tournant qui a vu se constituer l'objet « bouddhisme » dans le champ des disciplines érudites. On ne peut certes pas désigner une année sans entrer dans l'arbitraire. Indiquer une période, somme toute assez brève, est en revanche facile : les alentours de l'année 1820. C'est à ce moment que s'ouvre une série de recherches fondamentales, que le regard quitte l'horizon du mythe pour l'espace de l'histoire, et que se dessine, simultanément, la première ombre du « culte du néant ». C'est de ce moment que part la présente enquête. Si elle esquisse çà et là, en arrière-plan, quelques types de propos antérieurs, c'est seulement pour comprendre comment, sur le fond qu'ils constituent, vient s'enlever cette histoire nouvelle.

Naissance d'un mot et d'une chose

Une façon simple de repérer cette rupture, c'est l'apparition du terme « bouddhisme ». Jusqu'aux alentours de 1800, il n'est encore en usage dans aucune des langues européennes. Sa naissance désigne la constitution d'un nouvel objet de connaissance, jusqu'alors absent. Avant d'avoir reçu un nom, le « bouddhisme » n'existait pas. On décrivait des cultes dispersés, des idolâtries parentes, des sectes discrètes, mais on ne concevait nulle unité systématique de doctrine et de pratique qui pût définir une religion. Ainsi les Grecs, les franciscains, les jésuites, les administrateurs britanniques, et quelques autres, avaient-ils observé et décrit bien des traits du comportement et des croyances des bonzes ou des Talapoins. Cela n'empêche en rien que pendant longtemps, aux yeux de l'Europe, « le bouddhisme » n'a pas existé. C'est seulement vers 1820 qu'avec l'idée le mot commence à se fixer et à se répandre. Les premières occurrences sont toujours sujettes à discussions, mais toutes les indications convergent autour de cette date charnière. En français, Michel-Jean-François Ozeray écrit « bouddisme » dès 1817[11]. Tandis que Benjamin Constant use de « bouddhaisme » en 1827[12], Burnouf et Lassen utilisent « bouddhisme » en 1826 dans leur *Essai sur le Pali*[13]. Les premières occurrences de « *buddhism* » dans des titres d'ouvrages anglais (Brian Houghton Hodgson, *Sketch of buddhism*, 1828 ; Edward Upham,

11. Michel-Jean-François Ozeray, *Recherches sur Buddou ou Bouddou, Instituteur religieux de l'Asie orientale. Précédées de considérations générales sur les premiers hommages rendus au Créateur, sur la corruption de la religion, l'établissement des cultes du soleil, de la lune, des planètes, du ciel, de la terre, des montagnes, des eaux, des forêts, des hommes et des animaux*, Paris, Brunot-Labbé, 1817. Voir le chapitre 2 du présent livre.

12. Voir Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, Béchet Aîné, 1827, 3 vol.

13. Eugène Burnouf et Christian Lassen, *Essai sur le Pali, ou Langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange*, Paris, Dondey-Dupré, 1826. Signalons au passage que le *Robert* a donc tort d'indiquer 1830 comme date d'apparition du mot « bouddhisme » en français.

The History and Doctrine of Buddhism, 1829[14]), datent de cette même période. En allemand, en 1819, Schopenhauer utilise « *buddhaismus* », terme qui survit assez longtemps (on le rencontre jusqu'au milieu du siècle au moins) avant de laisser place à « *buddhismus* », que Hegel pour sa part utilise en 1827. Ces quelques notations ont seulement pour objet de montrer qu'il existe des indices, dans les langues elles-mêmes, de cette mutation qui eut lieu dans le savoir.

Jusque vers 1820, l'absence du mot correspond à l'absence de l'objet. Personne n'avait songé à forger ce néologisme dans l'exacte mesure où ce qu'il commence à désigner aux environs de cette date – une doctrine spécifique, à mi-chemin de la religion et de la philosophie, possédant une thématique et une histoire propres – demeurait inconnu. L'enquête qui a conduit vers ce livre n'a donc porté, volontairement, que sur le processus spécifique de découverte entamé et poursuivi au XIX^e^ siècle. C'est délibérément qu'elle a choisi de ne pas mettre sur le même plan des strates antérieures, que ce soient les sources de l'Antiquité, celles du Moyen Age ou celles des Temps modernes. Des registres différents traversent en effet ces corpus, qui ont en commun seulement quelques traits : une faible et incertaine caractérisation de la spécificité doctrinale des croyances bouddhistes, des assimilations brutales de données superficielles aux réalités grecques ou chrétiennes, une prédominance des jugements qualitatifs sur l'étude et l'analyse.

Des méconnaissances tenaces

Va-t-on inclure le peu que disent les sources grecques dans un panorama d'ensemble ? Voilà qui ne saurait se justifier aisément. Les informations fournies sont en effet fort pauvres. Le grand

14. Brian Houghton Hodgson, *Sketch of Buddhism. Derived from the Bauddha Scriptures of Nepal*, Londres, J.L. Cox, 1828 ; Edward Upham, *The History and Doctrine of Buddhism, Popularly Illustrated. With Notices of the Kappooism or Demon Worship and of the Bali or Planetary Incantations of Ceylon, embellished with 43 lithographic prints from original singalese designs*, Londres, R. Ackermann, 1829.

orientaliste Sylvain Lévi avait déjà signalé le fait en 1891 : « Malgré les relations ininterrompues du monde hellénique avec l'Inde puis l'expédition d'Alexandre jusqu'aux derniers temps de l'Empire romain, la littérature grecque a presque ignoré l'existence du bouddhisme ou du moins l'a fort mal connu[15]. » Les « Samanéens » ou les « Sarmanes » mentionnés, en même temps que les brahmanes, par les textes grecs ont été souvent nommés au cours des siècles. Mais à quoi renvoie ce nom ? Qui désigne-t-il ? Des bouddhistes ? Il faut attendre la philologie du XIXe siècle pour qu'apparaisse clairement la question : qui sont au juste ces Samanéens et ces Sarmanes[16] ? Question controversée : les uns ont affirmé que ce sont des bouddhistes, les autres l'ont nié[17]. Pour que ce débat s'engage, il faut que le regard porté sur les textes grecs ait déjà changé sous l'influence des études bouddhiques, que les témoignages de l'Antiquité commencent à devenir objets d'études critiques et d'analyses comparatistes. C'est dans la philologie allemande que se produit ce tournant. En 1830, Peter von Bohlen, qui enseigne le sanskrit à l'université de Königsberg, soutient que les Sarmanes sont bien des bouddhistes[18]. En 1833, Christian Lassen, qui enseigne à Bonn auprès d'August Wilhelm Schlegel (à qui il succédera à la chaire de sanskrit et d'études indiennes), réplique qu'il s'agit seulement des plus sages parmi les brahmanes, et non des bouddhistes en tant que tels[19]. A la lecture des textes grecs, et même en tenant compte des informations supplémentaires dont nous disposons à présent, la question demeure sans réponse. En effet, les indices fournis par Strabon et par Clément, qui ont pour

15. Sylvain Lévi, « Le bouddhisme et les Grecs », *RHR*, 1891, t. XXIII, p. 36-49. Le fragment cité figure p. 36. Voir également, sur un sujet voisin, mon étude sur « L'Inde des Grecs au XIXe siècle », in *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Inst. d'études augustiniennes, 1992, p. 691-703.

16. « *Hoc igitur est quaestionis caput, Sarmanae qui sint.* » demande le philologue Schwambeck ; *Megasthenis Indica…*, *op. cit.*, p. 45.

17. « *Quos alii Buddhaicos esse dixerunt, negaverunt alii* […] » écrit Schwambeck ; *ibid.*

18. Peter von Bohlen, *Das Alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Ägypten dargestellt*, Königsberg, Bornträger, 1830.

19. Chr. Lassen, « De nominibus quibus a Veteribus appellantur Indorum philosophi », *Rheinisches Museum*, 1833, vol. I, p. 171-190 (sur les *Sarmanai*, p. 180 *sq.*).

source commune, sur ce point, les *Indica* de Mégasthène, sont trop peu nombreux et surtout trop vagues pour permettre de trancher. Il n'est certes pas difficile de reconnaître, dans les *sarmanai* de la langue grecque, le sanskrit *sramana* qui désigne les ascètes. Mais ce terme générique ne s'applique évidemment pas aux seuls bouddhistes, et les autres particularités qui leur sont attribuées par Mégasthène sont si générales qu'on ne peut en tirer aucune conclusion certaine. En outre, l'expression *samana-brahmana*, en pâli[20], ne constitue pas une dénomination particulière des bouddhistes, mais, de façon globale, de toutes les sortes de moines[21]. Rien ne permet donc de reconnaître avec certitude dans les Sarmanes, ou les Samanéens, des moines bouddhistes.

Cette discussion, que nous avons tendance à considérer comme sans issue, se poursuit tout au long du XIX^e^ siècle. Alors que Henri Thomas Colebrooke, Christian Lassen et le révérend Samuel Beal penchent pour une identification des Sarmanes à des brahmanes orthodoxes[22], Childers, Cunningham et Barthélemy Saint-Hilaire croient y reconnaître des moines bouddhistes. Ce dernier met sur le même plan « trois sources d'informations » : « les historiens grecs instruits par l'expédition d'Alexandre, les inscriptions indiennes récemment découvertes, et les annales chinoises » [23]. Il suffit ici d'avoir fait entrevoir d'une part le caractère flou et indéterminé des informations transmises par les auteurs de l'Antiquité, d'autre part le fait que l'examen critique de leur incertitude ne commence qu'avec le temps de « la découverte ». C'est pourquoi les sources

20. Par exemple *Dighanikaya* 1, 2, 24 *sq.*, 31 *sq.*, etc. Ce point est souligné par Helmut von Glasenapp, *La Philosophie indienne*, trad. de A.-M. Esnoul, Paris, Payot, 1951, p. 14.

21. Cf. Jean Filliozat, « La doctrine des brahmanes d'après saint Hippolyte », *RHR*, 1945, t. CXXX, p. 75.

22. Cf. Sylvain Lévi, « Le bouddhisme et les Grecs », *loc. cit.* ; le texte a été repris in *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, 1937.

23. Jules Barthélemy Saint-Hilaire, *Du Bouddhisme*, Paris, Benjamin Duprat, 1855, p. 17. Ce texte, issu d'une série d'articles publiés en 1854 et 1855 dans le *Journal des Savants*, aura une importante diffusion. En effet, publié sous ce titre en 1855 par Benjamin Duprat, il est réédité, allégé de la plupart de ses notes, mais augmenté de nouveaux chapitres, en 1860, puis en 1862 et 1866, chez Didier et Cie sous le titre *Le Bouddha et sa religion*. Voir le chapitre 8 du présent ouvrage.

grecques, du point de vue choisi ici, ne peuvent être considérées en elles-mêmes, comme les prémices d'un savoir qui se développera par la suite, à mesure. Elles sont à envisager dans l'influence indirecte qu'elles exercent sur la découverte philologiquement assurée, le soutien qu'elles lui apportent ou les perturbations qu'elles y produisent.

D'autres ensembles de textes occidentaux relatifs à ce qu'on dénomme « le bouddhisme » – dénomination rétrospective et pour une part anachronique – sont à mentionner dans le même esprit. Un premier ensemble concerne les sources de la fin du XIII^e^ siècle et du XIV^e^ siècle. Il existe en effet de nombreuses observations intéressantes dans les récits de Jean de Plano-Carpini, de Guillaume de Rubrouck, dans *L'Histoire des pays orientaux* de Haiton l'Arménien, qui circule dès 1307 en français, grâce à la version dictée à Poitiers par l'auteur à Nicolas Forlani (lequel en donnera une version latine, retraduite en français par Jean le Long d'Ypres), dans le livre de Marco Polo, dans l'*Itinerarium* du frère Odoric de Pordenone (1330), dans les récits de Jean de Cora ou de Jean Marignolli[24]. Ces textes seraient à replacer dans l'« outillage mental » des voyageurs médiévaux, ce qui excéderait le cadre de ce travail. D'autre part leur contenu a été comme effacé, estompé, recouvert par la succession des siècles. Même si certains de ces récits sont réédités de loin en loin, même s'ils accompagnent à distance les années de découverte qui prennent place bien plus tard, ils ne s'insèrent pas dans leur processus. C'est d'ailleurs une constante des relations de l'Occident avec les doctrines bouddhiques : considérées dans la très longue durée, les informations ne sont pas cumulées. Il semble qu'il ait fallu plusieurs fois repartir de presque rien sans connaître ce qui, auparavant, avait été déjà su, ou bien sans pouvoir réarticuler de manière pertinente ces données antérieures à ce qu'on savait présentement.

Il n'en va pas ainsi pour les sources arabo-musulmanes. En effet, si les orientalistes de la fin du XVIII^e^ et du début du XIX^e^ siècle ne semblent pas connaître le *Tahqîq mâ li-l-Hind* d'Al-Bîrûnî, dont la

24. Pour les références bibliographiques concernant ces textes, voir Henri de Lubac, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, *op. cit.*

rédaction a été achevée en 1032 mais qui ne fut traduit en anglais par Eduard Sachau qu'en 1888[25], l'ouvrage d'Abul Faziz, *Aîn-i Akbarî* leur est familier. Il est cité à maintes reprises à la fin du XVIIIe siècle dans les premiers numéros des *Asiatick Researches*[26], notamment par William Jones, le premier président de la Royal Asiatic Society of Bengal, qui avait longtemps pratiqué le persan avant d'apprendre le sanskrit[27]. Une partie des informations dont disposent les premiers indianistes, en dehors de leurs propres observations en Inde ou de leur pratique des manuscrits, provient donc des sources arabes, qu'il serait inconsidéré de négliger.

Un autre ensemble, bien plus volumineux, est formé par les relations issues de la découverte missionnaire des pays bouddhistes à partir du milieu du XVIe siècle, principalement par la Compagnie de Jésus[28]. Ainsi, en 1552, Guillaume Postel, qui fut un des premiers lecteurs du « Collège » fondé par François Ier, insère-t-il dans les chapitres VI à VIII de son *Des merveilles du monde* une « copie de la lettre de M. François Schiabier des choses notables de l'isle de Giapan », en précisant : « Je veux admonester le lecteur de prendre garde aux choses orientales[29]. » La conviction de Postel est en effet que les habitants du Japon ont eu connaissance de l'existence de Jésus-Christ, et donc de la Rédemption, par des voies astrologiques.

25. Edward C. Sachau, *Alberuni's India*, Londres, 1888, 2 vol. Une traduction française partielle a été publiée en… 1996 ! : Abû-Rayhân Al-Bîrûnî, *Le Livre de l'Inde*, Paris, Sindbad, UNESCO. Pour des indications d'ensemble sur les commentateurs arabes des doctrines indiennes, voir F. Mujtabai, *Aspects of Hindu Muslims Cultural Relations*, New Delhi, 1978.

26. La série des *Asiatick Researches*, première publication savante moderne, comprend vingt et un volumes, échelonnés de 1788 à 1839. Editée en premier lieu à Calcutta, elle fera l'objet de plusieurs rééditions londoniennes dès 1800, ainsi que de traductions partielles en allemand dès 1795 (le premier volume, publié à Calcutta en 1788, est traduit en allemand par J.F. Kleucker et Johannes Fick, Riga, 1795) et en français en 1805.

27. Voir également l'étude de Buchanan sur les Birmans (1799), citée au chapitre 3.

28. Voir les *Documenta Indica* édités par Josephus Wicki, s.j., Rome, t. I, 1948 ; t. II, 1950. On consultera également le travail de C. Wessels, *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*, 1924 (il en existe une réédition indienne récente, New Delhi-Madras, Asian Educational Services, 1992).

29. Guillaume Postel, *Des merveilles du monde*, Paris, 1552, p. 10.

Ce n'est pas, à ses yeux, par une Révélation ou une prédication qu'ils ont été avertis de la venue du Christ, mais par le biais de l'excellence de leurs connaissances astrales. Seul le résultat de ces hypothèses nous importe ici : aucune spécificité n'est reconnue par Guillaume Postel au culte de Xaca (le nom japonais du Bouddha), aucune investigation n'est requise pour en savoir plus. « Xaca n'est aultre qu'une nuée obscure, extraicte de l'histoire Evangélike[30] », indique-t-il dans ses commentaires. L'assimilation de cette religion encore inconnue au christianisme est décrétée plutôt que conclue. Ainsi, dans le fait, rapporté par le texte qu'il reproduit, qu'il existe au Japon un prince portant une croix pour enseigne, et possédant seul le droit à ce signe, Postel voit « la vraye confirmation que Xaca soit là adoré pour Jésus-Christ crucifié[31] ».

Ce n'est qu'un des très nombreux exemples possibles d'une conviction qui habita les esprits de la fin du Moyen Age à l'aube des Temps modernes : il existe des chrétientés cachées. Des frères perdus et isolés à l'autre bout du monde, à l'est le plus extrême, ont tenté vaille que vaille de maintenir le culte et de perpétuer les rites reçus autrefois d'une prédication chrétienne. Sans doute les siècles ont-ils corrompu les textes et dégradé les symboles, mais on guette, en observant les bouddhistes, les signes confirmant cette commune identité ensevelie sous l'histoire. Les monastères, la tonsure, les cloches, la vie frugale, les règles horaires, les psalmodies et les prières *recto tono* : toutes ces apparentes ressemblances furent scrutées comme autant d'indices d'une chrétienté encore là, qu'il suffirait peut-être de rendre à elle-même en dissipant son amnésie. Cette quête anima de grandes missions religieuses, fit traverser des océans et franchir les montagnes himalayennes[32]. On voit d'ailleurs coexister deux hypothèses, dont

30. *Ibid.*, p. 22. Je respecte pour l'essentiel l'orthographe de l'original.

31. *Ibid.*, p. 31. A cet endroit, l'exemplaire de la Bibliothèque nationale porte en marge une croix fermement calligraphiée. Ces annotations sont assez probablement de la main de Guillaume Postel lui-même.

32. Une mise au point récente sur ce sujet, avec des documents intéressants et une bibliographie, figure dans *Les Portugais au Tibet. Les premières relations jésuites (1624-1635)*, traduites et présentées par Hugues Didier, Paris, Chandeigne, 1996.

l'alternance ou le rapprochement engendrent interrogations, hésitations et perplexité : soit les bouddhistes sont des chrétiens altérés, défaits, oubliés et devenus ainsi, peu à peu, oublieux d'eux-mêmes, soit ce sont des païens qui empruntèrent un jour, pour les contrefaire sans les comprendre, les gestes et les emblèmes d'une foi chrétienne qu'ils n'eurent jamais en partage. En ce cas, ce ne sont plus des frères perdus, mais bien de faux frères, des imposteurs, voire des brigands.

Voyez ce qu'écrit saint François-Xavier du Japon à saint Ignace de Loyola en 1552, la même année où est publié l'ouvrage de Guillaume Postel. Ces lettres fameuses sont d'une rare violence. Les bonzes y sont en effet vilipendés en des termes virulents : « […] si leur folle et arrogante prétention est convaincue de mensonge, l'occasion principale de leur gain cessera d'exister. Si leurs crimes honteux, si les désordres exécrables qui ne sont à leurs yeux qu'une chose légère, presque même un titre de gloire, sont flétris par une juste et vive réprobation, on les verra, ces sangliers furieux, se sentant percés de l'épieu dans leur fange immonde, se précipiter avec rage et vouloir déchirer ceux qui leur auront présenté des perles[33]. » Le projet de confondre les bonzes par le seul exposé de la Révélation, de les faire rougir (!) en dénonçant leurs erreurs, de les conduire à la vraie foi est l'unique but du missionnaire : « Je suis plein de cette confiance, dit-il, que bientôt les Chinois et les Japonais, par les soins de notre Compagnie, renonceront à leurs superstitions idolâtriques, et adoreront Jésus-Christ, Sauveur de tous les peuples[34]. » Sans doute importe-t-il grandement à l'histoire des représentations du christianisme que Guillaume Postel ait vu dans les sectateurs de Xaca des disciples du Christ, tandis que saint François-Xavier y voyait des sangliers, variante sauvage du porc, qui devaient être transformés par la vérité évangélique. Toutefois, cette querelle, qui aura une longue postérité et se prolongera, sous des formes diverses, jusqu'au milieu du XIXe siècle n'appartient pas, en tant que telle, à l'histoire

33. Lettre du 29 janvier 1552. Je cite la traduction de Léon Paques, *Lettres de saint François-Xavier de la Compagnie de Jésus, apôtre des Indes et du Japon. Traduites sur l'édition latine de Bologne*, Paris, 1855, t. 2, p. 209.

34. *Ibid.*, p. 215.

de la connaissance du bouddhisme proprement dite. Les deux possibilités (chrétiens corrompus, païens à teinture chrétienne) ont en effet en commun, malgré leur opposition apparente, de préjuger ce que sont les bonzes. Chrétiens ici, et là charlatans, ils sont sans mystère et ne font pas question.

Sans doute y a-t-il quantité de textes dont une histoire générale des représentations occidentales du Bouddha devrait tenir compte. Ils sont parfois relativement diffusés, comme l'atteste, après les lettres de saint François-Xavier et celles du père Cosme de Torrès (1551), l'existence de plusieurs recueils publiés à Louvain, tels les *Epistolae Indicae* (1566), les *Epistolae Japonicae* (1569), puis les *Epistolae Indicae et Japonicae* (1570). Bien avant la *China Illustrata* du père jésuite Athanase Kircher[35] (1667), paraissent plusieurs volumes, dont certains, comme le *De christiana expeditione apud Sinas* de Nicolas Trigaut (Anvers, 1615), sont traduits en allemand, français, espagnol, italien. Ces textes, parfois assez largement diffusés, ont avant tout une portée apologétique. Cherchant moins à comprendre et à étudier qu'à juger et convertir, ils sont relativement pauvres en informations qui puissent ressortir à la découverte effective du bouddhisme. Le contenu exact des doctrines bouddhistes, leurs textes fondateurs ou leurs évolutions éventuelles ne constituent pas pour ces auteurs des problèmes à résoudre au terme d'enquêtes rigoureuses. C'est pourquoi ils ont été écartés.

Certains rapports internes, qui n'étaient pas destinés à la diffusion publique ni à la propagation de la foi, renferment des éléments d'une autre nature. Il est arrivé en effet que des relations envoyées par leurs missionnaires à telle ou telle congrégation aient recelé des notations précises, voire des fragments de textes bouddhistes plus ou moins fidèlement traduits[36]. Toutefois, si ces documents sont demeurés sans diffusion ni usage publics, leur portée

35. Athanase Kircher, *China, monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, Amsterdam, 1667.

36. Par exemple, la remarquable *Informatio de quibusdam moribus nationis indicae* du père Roberto de Nobili, qui contient notamment dans son chapitre 4 des données précieuses sous l'intitulé « De Buddheris sive Atheis », fut rédigée en 1613 mais demeura en fait pratiquement inconnue, faute d'être publiée, jusqu'en 1972 !

est nulle pour le point de vue ici adopté. Certes, il peut être du plus haut intérêt de constater que l'« on » connaissait déjà, bien avant leur redécouverte par la philologie universitaire, telle prière ou telle argumentation. Toutefois, dès lors que ce « on » se réduit à un missionnaire isolé, à un manuscrit dormant dans la bibliothèque d'un ordre religieux, à des papiers sans circulation, il n'est en fait personne. Du point de vue de Dieu, ou de celui d'un historien insoucieux des tissus sociaux, on pourra dire « il a été su que… » – au moins une fois, au moins par quelqu'un –, mais cela ne parlera pas de la découverte du bouddhisme comme processus social de la connaissance occidentale.

Une place à part doit être réservée à un ensemble de textes du siècle des Lumières. On peut y suivre notamment la diffusion de la reconnaissance du lien, déjà établi au cours du XVII^e^ siècle, entre une origine indienne du bouddhisme et ses formes repérées en Chine, au Japon, au Tibet ou au Siam. C'est ce qu'atteste par exemple la lettre du 23 novembre 1740 du père Pons au père Du Halde, publiée en 1743[37]. On voit également se constituer à travers l'ensemble des divers travaux « préindianistes » que publient Dow[38], Holwell[39], Anquetil-Duperron[40], ainsi que dans

37. *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères, par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Rec. XXVI, Paris, Nicolas Leclerc, 1743, p. 220-259.

38. Alexander Dow, *History of Hindostan*, Londres, 1768 (trad. française, 1780 ; trad. allemande, 1782). Dow explique, par exemple, que les bouddhistes sont des athées qui ne croient qu'en l'univers et point en Dieu : « *By reason, continues Goutam, men perceive the existence of God ; which the Boada or atheists deny, because his existence does not come within the comprehension of the senses. These atheists, says he, maintain, that there is no God but the universe.* »

39. John Zephaniah Holwell, *Interesting Events Relative to the Provinces of Bengal and the Empire of Indostan*, Londres, 1767 (trad. française, 1768 ; trad. allemande par Kleucker en 1778).

40. A.H. Anquetil-Duperron, « Réflexions sur l'utilité que l'on peut retirer de la lecture des écrivains orientaux », *Mémoires de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, vol. XXXV, Paris, Impr. royale, 1770, p. 150-170. Sur la figure d'Anquetil-Duperron, on se reportera à l'ouvrage, déjà ancien et presque hagiographique, de Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron*, préface de Sylvain Lévi, Paris, Ernest Leroux, 1935. Pour une vue récente et une analyse différente sur le même auteur, voir l'étude de Lucette Valensi, « Éloge de l'Orient, éloge de l'orientalisme. Le jeu d'échecs d'Anquetil-Duperron », *RHR*, oct.-déc. 1995, t. CCXII, fasc.4, p. 419-452.

bien d'autres publications[41], une représentation de la place du Bouddha dans l'histoire indienne. Cette représentation est encore très lacunaire et incertaine, elle a quelque chose de fragmentaire et d'incomplet, mais elle tente de rassembler les informations disparates en un tout compréhensible. Ainsi le voyageur français Le Gentil, qui parcourt les mers de l'Inde de 1761 à 1769 et publie la relation de son voyage en 1780, écrit-il par exemple : « Il y avait autrefois à la côte de Coromandel et à Ceylan un culte dont on ignore absolument les dogmes : le dieu Baouth, dont on ne connaît aujourd'hui en Inde que le nom, était l'objet de ce culte[42]. » Certains de ces ouvrages seront examinés dans les pages qui suivent, dans la mesure où ils permettent de comprendre comment l'on est passé d'une caractérisation générale du Bouddha à l'étude savante de son enseignement.

Apprentissage des langues et déchiffrement des écritures

C'est donc par souci de méthode qu'un panorama général – « l'Occident et le bouddhisme » – se trouve écarté. Il n'a pas paru possible, à la réflexion, de mettre sur le même plan les bribes antiques relatives aux Samanéens, l'émerveillement des médiévaux, les ardeurs apologétiques des missionnaires, les cabinets de curiosités des voyageurs modernes, les spéculations des Lumières, les minuties des philologues positivistes. Ces discours disparates, appartenant à des configurations dissemblables, ne peuvent s'inscrire dans une continuité où ils représenteraient, chacun selon son style, les modalités successives et cumulables d'un même processus de découverte. Il est exclu de faire entrer dans un cadre

41. La plupart de ces sources ont été répertoriées et analysées par les travaux de Sylvia Murr : « Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au siècle des Lumières », *Purûsârtha* 7 (1983), p. 233-284, et *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1987, 2 vol.

42. Cité par Guy Deleury dans *Les Indes florissantes. Anthologie des voyageurs français (1750-1820)*, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 1033.

unique ces moments distincts, à moins de beaucoup d'artifice. Mieux vaut poser qu'il n'y a découverte à proprement parler, en ce qui concerne le bouddhisme, qu'à partir du moment où sont déchiffrées les langues dans lesquelles ses écritures canoniques sont rédigées et où des textes fondamentaux sont traduits de manière systématique. Or, si le sanskrit est connu dès la décennie 1780, les traités bouddhistes en sanskrit ne sont découverts au Népal, par Brian Houghton Hodgson, qu'au cours de la décennie 1820, le pâli n'est déchiffré par Eugène Burnouf et Christian Lassen qu'à la même période, les textes bouddhistes chinois sont étudiés à ce moment seulement par Jean-Pierre Abel-Rémusat, tandis que suivra peu après l'apprentissage du tibétain par le Hongrois Alexandre Csoma de Körös[43]. Bref, il y a bien un tournant qui alors conduit l'Europe de l'ignorance au savoir.

Il était donc nécessaire de renverser la perspective habituelle. Il fallait pour cela considérer d'abord, on l'a compris, que la découverte du bouddhisme, naissance conjointe du mot et de la chose dans le regard savant, commençait effectivement vers 1820, et non avec Clément d'Alexandrie, Marco Polo ou saint François-Xavier. Mais il fallait aussi ne pas tenir pour inexistante, sans pertinence ou sans aucun poids cette masse d'ouvrages transmis de siècle en siècle. Il était indispensable de chercher comment considérer, au regard de la découverte, ces observations éparses et ces mythes tenaces, cette tradition multiple qui évoquait une rumeur sourde, persistante, parfois étouffée quelque temps mais finissant toujours par resurgir ici ou là. J'ai résolu de considérer ces textes non pas comme les fondements anciens sur lesquels venaient s'appuyer des connaissances neuves, mais au contraire comme des éléments plus ou moins perturbateurs, des bruits gênant çà et là la construction des informations nouvelles, un fond dont les interférences plus ou moins fortes avec les éléments récents pouvaient déranger l'ordonnance et modifier le cours. Ainsi conçu, « le bouddhisme » se découpe sur un amas de connaissances anciennes qui, certes, ne le produisent pas, mais viennent le modeler.

43. Le détail des références à ces différents travaux orientalistes figure dans le chapitre 3.