Diderot et l'introduction du bouddhisme en Occident

Diderot et the introduction of Buddhism to the West

Benjamin Hoffmann

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/5677>

DOI : 10.4000/rde.5677

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 113-128

ISBN : 978-2-9543871-3-0

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Benjamin Hoffmann, « Diderot et l'introduction du bouddhisme en Occident », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 53 | 2018, mis en ligne le 01 décembre 2020, consulté le 26 janvier 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/rde/5677> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.5677>

Benjamin HOFFMANN

Diderot et l'introduction du bouddhisme en Occident

Dans l'histoire de l'introduction du bouddhisme en Occident, le XIX^e siècle est regardé comme le point de départ¹. Auteur d'une *Introduction au Bouddhisme indien*², l'orientaliste Eugène Burnouf (1801-1852) est l'un des premiers scientifiques européens à s'être consacré à la description du bouddhisme en s'appuyant sur des textes sanskrits qu'un administrateur colonial britannique – Brian Houghton Hodgson (1800-1894) – avait rassemblés au Népal entre 1820 et 1843. En Allemagne, Arthur Schopenhauer a souligné les affinités entre la pensée bouddhique et les thèses développées dans son ouvrage, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1819)³. Schopenhauer a notamment reconnu dans l'énoncé des « quatre nobles vérités » – qui constituent l'enseignement fondamental du Bouddha – un parallélisme remarquable avec sa propre réflexion où l'imprégnation de l'existence humaine par la souffrance est attribuée à l'exercice même de la volonté⁴. Peu à peu, le bouddhisme a cessé d'être le territoire d'exploration privilégié des orientalistes et des philosophes pour retenir l'attention des essayistes et des romanciers. Thoreau dans *Walden* (1854), Kipling dans *Kim* (1901), Hesse dans *Siddharta* (1922), Kerouac dans *The Dharma Bums* (1959), jusqu'à Houellebecq dans *Plateformes* (2001) : nombreux sont les écrivains occidentaux dont les œuvres, depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, ont manifesté à des degrés divers l'influence de la pensée bouddhique.

1. Voir P. Harvey, *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge, Cambridge UP, 1990, p. 169 et p. 300-321.

2. E. Burnouf, *Introduction au Bouddhisme indien*, Paris, Imprimerie royale, 1844.

3. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1819], trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 2009.

4. Sur les « quatre nobles vérités », voir P. Harvey (éd), *Buddhism*, New York, Continuum, 2001, p. 75-77.

Toutefois, bien avant le XIX^e siècle, la connaissance du bouddhisme s'est frayée un chemin à travers le monde occidental. Dans l'histoire de cette introduction progressive d'éléments philosophiques exogènes, Diderot a joué un rôle de premier plan. Il est vrai que l'Extrême-Orient l'a sans doute moins occupé qu'il n'a fasciné Voltaire et Montesquieu⁵. L'*Encyclopédie* n'en consacre pas moins de nombreux articles à l'Extrême-Orient en général et au bouddhisme en particulier, parmi lesquels plusieurs sont l'œuvre de Diderot lui-même :

<p><i>Sur le Bouddha :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – AMIDA (<i>Enc.</i>, I, 1751, 359b, Mallet). – FE, FO, FOE (<i>Enc.</i>, VI, 1756, 460b-461a, Jaucourt). – FOTOQUE (<i>Enc.</i>, VII, 1757, 212a, Diderot). – OMI-TO (<i>Enc.</i>, XI, 1765, 469a, d'Holbach). – POUTI-SAT ou PUTSA (<i>Enc.</i>, XIII, 1765, 254a, d'Holbach). – SOMMONA-KODOM (<i>Enc.</i>, XV, 1765, 340a-b, d'Holbach). – XACA (<i>Enc.</i>, XVII, 1765, 648a). 	<p><i>Sur le dogme bouddhique :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – ASIATIQUES, philosophie des, (<i>Enc.</i>, I, 1751, 752b-755a, Diderot, cf. 753b-755a). – ATHÉES, (<i>Enc.</i>, I, 1751, 798b-815a, Yvon, cf. 800a). – CHACABOUT ou XACABOUT (<i>Enc.</i>, III, 1753, 3b, Lenglet). – JAPONAIS, philosophie des (<i>Enc.</i>, VIII, 1765, 455b-458a, Diderot). – INDIENS, philosophie des, (<i>Enc.</i>, VIII, 1765, 674b-675b, Diderot, cf. 675b). – QUIÉTISME, (<i>Enc.</i>, XIII, 1765, 709a-710b, Jaucourt, cf. 710a). – SIAKA, religion de (<i>Enc.</i>, XV, 1765, 147b-148a, d'Holbach).
<p><i>Sur les officiants de la religion bouddhique :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – ARBORIBONZES (<i>Enc.</i>, I, 1751, 579b-580a, Diderot). – BONZES (<i>Enc.</i>, II, 1752, 329b-330a, Mallet, Diderot). – BOUZES (<i>Enc.</i>, II, 1752, 388a, Diderot). – JAMMABOS (<i>Enc.</i>, VIII, 1765, 444b-445a, d'Holbach). – NEGORES (<i>Enc.</i>, XI, 1765, 76b, d'Holbach). 	<p><i>Sur le bouddhisme tibétain :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – ASIATIQUES, philosophie des, (<i>Enc.</i>, I, 1751, 752b-755a, Diderot, cf. 753a). – LAMA (<i>Enc.</i>, IX, 1765, 224b, Jaucourt). – LASSA, LE (<i>Enc.</i>, IX, 1765, 299a, Jaucourt). – TANGUT (<i>Enc.</i>, XV, 1765, 886b, Jaucourt). – TIBET ou THIBET (<i>Enc.</i>, XVI, 1765, 314b-315a, Jaucourt).

5. Jean Goldzink va jusqu'à lui attribuer une « relative indifférence » à l'égard de cet espace (J. Goldzink, « Diderot », dans *Dictionnaire des Orientalistes de langue française*, éd. F. Pouillon, Paris, Karthala, 2008, p. 302-304).

<ul style="list-style-type: none"> – SARMANES ou SHAMMANES (<i>Enc.</i>, XIV, 1765, 661a, d'Holbach). – SAMANÉEN (<i>Enc.</i>, XIV, 1765, 590b-592a, Jaucourt). – SIAKO ou XACO (<i>Enc.</i>, XV, 1765, 148a-b, d'Holbach). – TALAPOINS ou TALEPOIS (<i>Enc.</i>, XV, 1765, 860a-b, d'Holbach). – TIRINANXES (<i>Enc.</i>, XVI, 1765, 341b, d'Holbach). – TUNDES (<i>Enc.</i>, XVI, 1765, 744b-745a, d'Holbach). – XAMABUGIS (<i>Enc.</i>, XVII, 1765, 648b, d'Holbach). <p><i>Sur le culte bouddhique :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – BON (<i>Enc.</i>, II, 1752, 320a, Diderot) – PROCESSIONS DU JAPON (<i>Enc.</i>, XIII, 1765, 406b, Jaucourt). – TEMPLES DES JAPONAIS (<i>Enc.</i>, XVI, 1765, 83a-84a, Jaucourt). – TIRA (<i>Enc.</i>, XVI, 1765, 339b, d'Holbach). 	<ul style="list-style-type: none"> – Sur les écoles bouddhiques : – BARACAQUE (<i>Enc.</i>, II, 1752, 67a, Diderot). – BRAMINES ou BRAMÈNES ou BRAMINS ou BRAMENS (<i>Enc.</i>, II, 1752, 393b-394a, Diderot). – FOIRIAO ou FOQUEUX (<i>Enc.</i>, VII, 1757, 41b-42a, Diderot). – RIO-BUS (<i>Enc.</i>, XIV, 1765, 292a, d'Holbach). – XENXUS (<i>Enc.</i>, XVII, 1765, 654b, d'Holbach). – XODOXINS (<i>Enc.</i>, XVII, 1765, 656b-657a, d'Holbach).
---	--

Quarante articles de l'*Encyclopédie* évoquent donc le bouddhisme⁶. Certains, comme l'article BARACAQUE, sont longs de quelques lignes à peine ; d'autres font l'objet d'un développement approfondi, comme en témoigne l'article JAPONAIS (philosophie des). Ces textes ne se contentent pas de rassembler les connaissances disponibles sur le dogme bouddhique et l'histoire de son fondateur, ils décrivent aussi les recompositions du bouddhisme au fil des siècles et au sein des nombreux pays dans lesquels il s'est implanté, en particulier le Siam, la Chine, le Tibet et le Japon. La multiplicité des facettes du bouddhisme qui sont éclairées par cette constellation d'articles témoigne de l'intérêt des contributeurs de l'*Encyclopédie* en général et de Diderot en particulier pour un système philosophique et religieux alternatif à la pensée chrétienne qu'ils confrontent à cette dernière afin d'en souligner les

6. Cette liste est celle qu'a publié Hisayasu Nakagawa (*Des Lumières et du comparatisme*, Paris, PUF, 1992, p. 266-267), complétée à l'aide de l'*Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie* [<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>].

similitudes, les divergences et les occasionnelles supériorités : « Il faut convenir que si ces gens ont des choses en quoi ils valent moins que nous, ils en ont aussi en quoi nous ne les valons pas⁷ » remarque Diderot au sujet des moines bouddhistes.

C'est en particulier dans les articles ASIATIQUES et JAPONAIS que Diderot réserve des commentaires détaillés au dogme bouddhique aux côtés d'autres courants religieux asiatiques, notamment le Shintoïsme et le Confucianisme. L'histoire et la pensée du Bouddha y font l'objet d'un examen attentif à travers lequel Diderot s'efforce d'en présenter les éléments doctrinaux majeurs et d'en appréhender les similitudes avec la métaphysique occidentale. À la fois compilateur d'informations glanées dans une pluralité d'ouvrages et auteur d'une étude en religion comparée, Diderot se révèle comme l'un des premiers introducteurs de la pensée bouddhique en Occident. Cette introduction, toutefois, n'est pas exempte d'inexactitudes qui touchent au compte rendu historique du rayonnement du bouddhisme comme à l'interprétation de la doctrine énoncée par le Bouddha historique, Siddhārtha Gautama. À la lumière des immenses progrès que la connaissance du bouddhisme a faits en Occident depuis l'*Encyclopédie*, il est devenu possible d'identifier les passages où Diderot se fourvoie dans l'une de ses conjectures ou échafaude un raisonnement sur la base d'un fait inexact. Il ne s'agit pas d'en faire grief à Diderot mais de retrouver l'origine de ces erreurs à travers l'analyse des sources que le philosophe a consultées avant la rédaction de ses articles.

Ainsi, l'enquête proposée par la présente étude abordera-t-elle trois questions complémentaires. D'une part, la connaissance que Diderot pouvait avoir de l'histoire et de la doctrine du Bouddha : dans quels ouvrages a-t-il puisé l'information dont il présente la synthèse et l'analyse aux lecteurs de l'*Encyclopédie* ? D'autre part, de quels éléments doctrinaux a-t-il proposé un compte rendu exact, ou du moins aussi fidèle que cela lui était possible dans l'état de son information ? Enfin, de quelles similarités témoignent la pensée du Bouddha et celle de Diderot, c'est-à-dire, quelles concordances philosophiques une étude comparée de leurs pensées est-elle susceptible de dégager ? Ainsi poserons-nous la question de l'introduction du bouddhisme en Occident par Diderot dans le but de séparer ce qu'elle présente de manière exacte et de façon erronée tout en examinant la question complémentaire de la convergence entre deux philosophies des *lumières* : celle de « l'illumination » que propose le Bouddha et celle du « flambeau de la raison » développée par Diderot.

7. JAPONAIS, philosophie des, *Enc.*, VIII, 1765, 457b.

Connaissances de l'est

C'est dans une série de récits de voyages en Extrême-Orient, publiés entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècles, que Diderot a puisé les connaissances sur le bouddhisme dont il présente la synthèse et l'analyse dans l'*Encyclopédie*. L'article ASIATIQUES nomme quatre voyageurs dont Diderot a consulté les œuvres⁸ : Louis Lecomte (1655-1729), Simon de La Loubière (1642-1729), François Bernier (1620-1688) et Engelbert Kämpfer (1651-1716). Qui sont ces auteurs et qu'ont-ils appris à Diderot au sujet de l'histoire et de la doctrine du Bouddha ?

Missionnaire jésuite et mathématicien, Lecomte est l'auteur de *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* (1696). Censuré par la Sorbonne en 1700, dans le contexte de la querelle des rites, ce texte est condamné au feu par le Parlement de Paris en 1761 pour avoir interprété les cérémonies de la religion traditionnelle chinoise comme autant de « vestiges » d'une foi chrétienne originelle⁹. Adressée à Monseigneur le Cardinal de Bouillon et intitulée « De la Religion ancienne et moderne des Chinois », la dixième lettre du second volume des *Nouveaux mémoires* est en grande partie consacrée à la description du bouddhisme chinois. Diderot a trouvé dans ce texte l'énoncé d'une erreur fondamentale au sujet du Bouddha, qui consiste à le présenter comme une divinité à laquelle ses fidèles rendent un culte :

La seconde secte qui domine à la Chine, plus dangereuse encore et plus universelle que la première, adore comme l'unique divinité du monde une Idole qu'on nomme *Fo* ou *Foë*. Elle y fut transportée des Indes trente-deux ans après la mort de Jésus Christ¹⁰.

En retraçant les grandes lignes de l'existence du Bouddha, la suite de la lettre insiste sur la prétendue divinité de ce dernier. Lecomte attribue à Siddhārtha Gautama une déclaration qu'il aurait faite avant l'âge de dix-sept ans : « Dans le ciel, sur la terre, je suis le seul qui mérite d'être honoré¹¹ ». Par ailleurs, la suite du compte rendu de l'histoire du Bouddha décrit à tort l'expérience de l'Éveil comme une métamorphose en divinité :

8. ASIATIQUES, *Enc.*, I, 1751, 753b.

9. L. Lecomte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, Jean Anisson, 1796, vol. 2, p. 133-134.

10. *Nouveaux mémoires*, vol. 2. p. 152-153. *Fo* est l'un des noms chinois du Bouddha Siddhārtha Gautama.

11. *Nouveaux mémoires*., vol. 2. p. 154.

Mais à l'âge de trente ans il fut tout d'un coup saisi, et comme pénétré de la Divinité, qui lui donna la connaissance universelle de toutes choses. Dès ce moment il devint Dieu, et commença par une infinité de miracles apparents de s'attirer la vénération des peuples¹².

À l'inverse de ce que prétend Lecomte, le Bouddha Siddhārtha Gautama n'est pas révéé comme un Dieu omniscient mais comme la personnification de l'Éveil : celui qui a révélé aux hommes le chemin spirituel menant à l'abolition de la souffrance. L'école Mahayana à laquelle Lecomte fait référence affirme que chaque individu possède, dissimulée, la nature même du Bouddha, une nature qu'il appartient à chacun de réaliser en prenant le contrôle d'un esprit qui s'égare sur la nature ultime des choses en leur prêtant une réalité indépendante, substantielle et durable¹³. Elle ne révère pas une divinité distincte de l'humanité mais invite ses membres à égaler la perfection du Bouddha en cultivant à son exemple la compassion envers tous les êtres sensibles. C'est en remontant aux *Nouveaux mémoires* de Lecomte que l'on peut trouver la source du qualificatif employé à son tour par Diderot afin de caractériser le Bouddha, celui « d'imposteur ». En effet, ce terme a probablement été inspiré à Diderot par Lecomte qui l'utilise dans les *Nouveaux mémoires* : « Puisque cet *imposteur* avouait qu'il avait abusé le monde durant sa vie, il ne méritait pas qu'on le crût à sa mort¹⁴ ». Diderot reprend ce terme dans ASIATIQUES¹⁵ tandis que l'article JAPONAIS réaffirme, après Lecomte, la thèse de la divinité du Bouddha : « Siaka ou Xékia s'était donné pour un dieu. Les Indiens le regardent encore comme une émanation divine¹⁶ ».

Les œuvres de La Loubière ont également été consultées par Diderot lors de ses recherches sur les religions asiatiques. C'est sur l'ordre de Louis XIV que La Loubière se rend en 1684 dans le royaume de Siam afin d'y rencontrer le roi Naraï dont les ambassadeurs sont reçus à Versailles deux ans plus tard. En 1691, La Loubière publie une relation intitulée *Du Royaume de Siam* où il décrit cette société de tradition bouddhiste. Le chapitre XXI de la troisième partie (« Des principes de la Morale indienne ») commente les « cinq préceptes négatifs » recommandés aux adeptes du Bouddha : « 1. Ne rien tuer. 2. Ne rien dérober. 3. Ne commettre aucune impureté. 4. Ne point mentir. 5. Ne point boire de liqueur qui enivre, qu'ils appellent *Láou* en

12. *Idem*.

13. Sur l'école Mahayana, voir *An Introduction to Buddhism*, p. 95-138.

14. *Nouveaux mémoires*, vol. 2, p. 155. Je souligne.

15. ASIATIQUES, *Enc.*, I, 1751, 753b.

16. JAPONAIS, *Enc.* VIII, 1765, 457a.

général¹⁷ ». Diderot reprend les « cinq préceptes » dans ASIATIQUES¹⁸ et se fait le propagateur en Occident de l'un des fondements de l'éthique bouddhique. Désignés en langue pali par les mots « panca silani », les « cinq préceptes » sont autant de vœux que les croyants s'engagent à respecter, qu'ils appartiennent à la communauté des moines ou à celles des laïques. Il ne s'agit pas de « commandements » au sens chrétien du terme mais de prohibitions dont le respect est attendu par les membres d'une société où le bouddhisme est la religion dominante¹⁹.

Élève de Gassendi, médecin et philosophe, François Bernier est l'auteur d'un *Voyage dans les États du Grand Mogol* (1671), rédigé au terme d'un séjour de presque dix ans en Inde et consulté par Diderot au cours de ses recherches²⁰. Bernier présente le bouddhisme comme une croyance à la fois minoritaire et déconsidérée dans l'Inde du XVII^e siècle :

Il y a bien une sixième secte qui s'appelle *Bauté* [sic], d'où sortent douze autres sectes différentes, mais cette secte n'est pas si commune que les autres ; les sectateurs en sont haïs et méprisés, traités d'athées et de gens sans religion, et ne vivent pas même aussi comme les autres²¹.

En ce qui concerne le contenu doctrinal du bouddhisme, Bernier se contente d'observer :

D'autres veulent que tout soit composé des quatre éléments et du néant, mais ils ne s'expliquent en aucune façon touchant le mélange et la transmutation. Et pour ce qui est du néant, qui vient à peu près à notre privation, ils en admettent de je ne sais combien de façons, qu'ils n'entendent, je crois, point du tout ni ne sauraient faire entendre²².

Nous verrons ultérieurement que Diderot consacre une longue discussion au concept de « néant » dans l'*Encyclopédie*. C'est toutefois à l'égard de l'œuvre d'Engelbert Kämpfer que Diderot a contracté la dette la plus importante. Médecin de la Compagnie des Indes

17. S. de La Loubière, *Du Royaume de Siam*, Amsterdam, chez Abraham Wolfgang, 1691, t. 1, p. 381.

18. ASIATIQUES, *Enc.*, I, 1751, 753b-754a.

19. Sur les « cinq préceptes », voir P. Harvey, *An Introduction to Buddhism*, p. 199-207.

20. F. Bernier, *Voyage dans les États du Grand Mogol*, Paris, Claude Barbin, 1671. Ce texte a été réédité par F. Tinguely sous le titre *Un libertin dans l'Inde Moghole. Les voyages de François Bernier (1656-1669)*, Paris, Éditions Chandeigne, 2008.

21. *Ibid.*, p. 333. Le nom « Bauté » est une transcription approximative de « Bouddha ».

22. *Ibid.*, p. 334.

orientales, naturaliste et voyageur, Kämpfer a séjourné sur l'île de Deshima, non loin de Nagasaki, du 25 septembre 1690 au 31 octobre 1692. Il est, selon Béatrice M. Bodart-Bailey,

[...] le premier savant à s'être rendu au Japon dans le but de rédiger un rapport sur ce pays, le premier à étudier la documentation disponible avant son arrivée, à produire des notes de terrain et des esquisses en grand nombre avant de les transformer en description détaillée du Japon²³.

Ses méthodes étant celles des savants modernes, elle estime qu'il mérite d'être considéré comme le premier spécialiste occidental du Japon. La grande œuvre de Kämpfer est son *History of Japan* (1727), traduite en anglais après sa mort par Johann Caspar Scheuchzer à partir de manuscrits allemands, et de nouveau traduite, par François Naudé, de l'anglais vers le français, sous le titre *Histoire naturelle, civile et ecclésiastique de l'Empire du Japon* (1729)²⁴. De nombreux développements et un chapitre entier de l'*Histoire* de Kämpfer sont consacrés au bouddhisme. Situé dans le livre III, le chapitre VI, intitulé « Du Budso, ou du Culte idolâtre étranger et de son fondateur », présente un résumé de nombreux éléments de la doctrine du Bouddha :

Voici les points essentiels de sa doctrine.

Les âmes des hommes et des animaux sont immortelles, de la même substance, et ne diffèrent que selon les différents sujets qu'elles animent, hommes ou bêtes.

Les âmes des hommes, après qu'elles sont séparées du corps, sont récompensées dans un lieu de bonheur, ou punies dans un lieu de misère, selon ce qu'elles ont fait pendant leur vie.

Le lieu des bienheureux est nommé Gokurakf, c'est à dire le lieu des plaisirs éternels.²⁵

L'ensemble de cet extrait est repris presque mot pour mot par Diderot²⁶, tandis que la suite immédiate de cet article présente un résumé plus libre du chapitre VI de l'*Histoire* de Kämpfer²⁷.

23. B. M. Bodart-Bailey, « Translator's Introduction », dans *Kaempfer's Japan: Tokugawa Culture Observed*, éd. B. M. Bodart-Bailey, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, p. 1. Les traductions de l'anglais vers le français sont les miennes.

24. E. Kämpfer, *Histoire naturelle, civile et ecclésiastique de l'empire du Japon*, trad. F. Naudé, La Haye, P. Gosse & J. Neaulme, 1729, 2 vol.

25. *Ibid.*, vol. 1, p. 209-210.

26. ASIATIQUES, *Enc.*, I, 1751, 753b.

27. *Ibid.*, 754a-754b.

Nous ne nous engagerons pas ici dans une analyse exhaustive des emprunts de Diderot aux récits de voyages. Le fait est qu'il reprend des informations tantôt exactes tantôt erronées. En s'appuyant sur l'autorité de Kämpfer, qui fonde cette thèse sur la similarité qu'il croit remarquer entre les conceptions égyptienne et bouddhique de la transmigration, Diderot conclut qu'il n'y a pas lieu de douter que le Bouddha ne fût « Africain, et qu'il n'ait enseigné aux Indiens les dogmes qu'il avait lui-même puisés en Égypte²⁸ ». Cette théorie n'a aucun crédit de nos jours puisque le lieu de naissance du Bouddha (en 623 av. J.-C.) a été identifié au sud du Népal, à Lumbini dans la plaine du Teraï. Toutefois, le parcours qui vient d'être accompli est suffisant pour tirer des conclusions provisoires : Diderot avait une connaissance précise des récits de voyages en Extrême-Orient ; la pensée bouddhique lui était aussi familière que cela était possible à un Européen du XVIII^e siècle qui ne s'était jamais rendu en Asie ; la synthèse qu'il en donne est parsemée d'erreurs imputables aux sources qu'il a consultées ; et sur la base de ces dernières, il propose l'une des premières interprétations occidentales de concepts majeurs du bouddhisme : le « karma » et la « vacuité ».

Karma et vacuité

À titre personnel, Diderot ne croyait ni en la conception chrétienne d'un jugement *post-mortem* – à laquelle il avait substitué la foi dans le tribunal de la postérité²⁹ – et pas davantage à l'âme comme substance distincte du corps, ce que démontre abondamment son œuvre philosophique. C'est pourtant ces concepts qu'il utilise afin de présenter la croyance bouddhique en la réincarnation et le rôle exercé par la loi du karma :

Les âmes des hommes, séparées de leurs corps, reçoivent ou la *récompense* de leurs *bonnes actions* dans un séjour de délices, ou la *punition* de leurs *crimes* dans un séjour de douleurs. [...]. Les âmes passeront successivement des corps vils dans des corps plus nobles, jusqu'à ce qu'elles *méritent* d'animer encore un corps humain, dans lequel elles puissent *mériter* le bonheur éternel par une vie irréprochable. Si au contraire elles commettent encore des *crimes*, elles *subiront* les mêmes *peines*, la même transmigration qu'auparavant³⁰.

28. ASIATIQUES, *Enc.*, I, 1751, 755a. La fin du chapitre II du livre I de l'*Histoire* de Kämpfer défend la thèse de l'origine égyptienne du Bouddha. Sur cette question, voir *ibid.*, vol. I, p. 31-34.

29. Sur la postérité et le dialogue de Diderot et Falconet au sujet de cette dernière, voir de M. Buffat, « Diderot, Falconet et l'amour de la postérité », RDE, 4, 2008, p. 9-20.

30. ASIATIQUES, *Enc.*, I, 1751, 753b-754a. C'est nous qui soulignons.

Comme l'observe Diderot, la conception bouddhique de la réincarnation présuppose un *rapport de causalité* entre les actions des individus et leur destinée *post-mortem*. Ce rapport consiste dans la relation directe entre la conduite d'un individu et les circonstances plus ou moins favorables dont sa réincarnation fera l'expérience au cours d'une vie ultérieure. La différence majeure qui sépare le christianisme et le bouddhisme sur ce point consiste dans le fait que le second conçoit l'application de ce rapport de causalité dans la durée ouverte de vies successives, tandis que le premier, en affirmant l'unicité de l'existence humaine, fait du paradis et de l'enfer l'espace d'une rétribution éternelle pour les crimes et les actions vertueuses dont les êtres se sont rendus responsables au cours d'un séjour terrestre sans précédent ni lendemain. De même, Diderot observe, à juste titre, le *rapport de proportionnalité* que le bouddhisme établit, d'une part, entre la durée du séjour en enfer et la gravité des crimes perpétrés par les individus et, d'autre part, entre la forme de leurs vices et celle du corps qu'ils habiteront au cours d'une prochaine existence :

Les actions d'une personne façonnent sa conscience, les transforment en un certain type d'individu, de sorte qu'à leur mort, leur forme extérieure tend à correspondre au type de nature qu'ils ont développé³¹.

Cependant, Diderot fait correspondre son compte rendu de la loi du karma à la théorie de la rétribution selon les œuvres en empruntant son vocabulaire à cette conception chrétienne du tribunal de l'après-vie. Les concepts de « punitions », de « bonnes actions » et de « crimes » transposent en effet, de manière subreptice, dans le cadre de la pensée bouddhique des idées de châtiments et de récompenses qui en altèrent la spécificité. « Inhérente à la nature des choses », la loi du karma est « comparable aux lois de la physique. [...] Les renaissances bonnes et mauvaises ne sont pas regardées, par conséquent, comme des "rétributions" et des "punitions", mais simplement comme le résultat de certaines actions³² ». Au contraire, la rétribution selon les œuvres présuppose l'idée d'un juge omniscient dont les arrêts sont rendus en fonction des vices et des vertus sur lesquels il statue. Dans le cadre de la pensée bouddhique, ce juge est absent – il n'y a pas de « Dieu tout puissant » qui sauve ou punit –, et c'est en vertu d'une loi inexorable que les renaissances sont déterminées : « même le Bouddha n'a pas le pouvoir de pardonner les actions mauvaises et d'annuler les

31. *An Introduction to Buddhism*, p. 39.

32. *Idem*.

conséquences qui en suivent immédiatement³³ ». Ainsi Diderot altère-t-il à son insu la théorie du karma en usant de concepts qui l'assimilent à la conception chrétienne d'un jugement *post-mortem* et sont impropres à traduire le mécanisme aveugle de son fonctionnement. Ces similarités (artificielles) entre les conceptions bouddhiques et chrétiennes de l'au-delà, telles que Diderot en rend compte, permettent de critiquer indirectement les secondes par le truchement des premières. L'*Encyclopédie* revient ailleurs sur les « pratiques folles et absurdes » du bouddhisme³⁴, sur « l'enthousiasme et l'opiniâtreté aidés de l'inconstance des peuples et de leur goût pour le nouveau et le merveilleux³⁵ » qui expliqueraient l'implantation de cette religion dans l'archipel nippon. Ces qualificatifs péjoratifs contribuent à une stratégie discursive dont l'objectif consiste à critiquer la superstition chrétienne par l'intermédiaire d'une mise en cause des croyances acceptées par une religion asiatique à laquelle elle est implicitement comparée.

De même, les concepts « d'âme » et de « transmigration » dont Diderot fait usage viennent dénaturer la spécificité de la théorie du karma en faisant inadéquatement correspondre les idées qu'ils sont censés traduire à des représentations occidentales³⁶. Avec les résonances pythagoriciennes qu'il véhicule, le terme de « transmigration » est en effet impropre à rendre compte de *ce qui* se réincarne ; de même, le concept « d'âme » transpose dans le bouddhisme l'idée d'unicité et de permanence d'un principe spirituel. D'après le bouddhisme, bien au contraire, il n'existe pas de principe éternel qui se transfère, identique, au fil des existences successives. Comme l'observe Matthieu Ricard :

Tant que l'on raisonne en termes d'entités plutôt que de fonction, de continuité de l'expérience, le concept bouddhiste de renaissance ne peut pas être compris. Il est dit "qu'aucun fil ne passe au travers des perles du collier des renaissances". Il n'y a pas identité d'une "personne" au travers de renaissances successives, mais conditionnement d'un flot de conscience³⁷.

33. « Karma » dans *A Dictionary of Buddhism*, éd. D. Keown, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 138.

34. ATHÉES, *Enc.*, I, 1751, 800a.

35. JAPONAIS, *Enc.*, VIII, 1765, 457a.

36. Pour un exemple de syncrétisme entre christianisme et métempsychose à la fin du XVIII^e siècle, voir L. Loty, « Métaphysique et science de la nature : Dupont de Nemours contre la théorie de l'instinct », dans C. Blanckaert, J.-L. Fischer, R. Rey (dir.), *Nature, Histoire, Société. Essais en hommage à Jacques Roger*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 327-340.

37. M. Ricard, « La réincarnation n'est pas la renaissance d'un "moi" » <<http://www.matthieuricard.org/articles/la-reincarnation-n-est-pas-la-rennaissance-d-un-moi>> [consulté le 21 juin 2017].

En d'autres termes, le concept « d'âme » employé par Diderot ne permet pas de communiquer adéquatement la conception bouddhique de la conscience, une conscience façonnée par les pensées et les actes d'un individu qui n'existe pas comme une entité unique, substantielle et indépendante, mais comme un *agrégat* d'états psychologiques et sensoriels en permanente métamorphose³⁸. Tout en saisissant la logique générale de la théorie du karma, Diderot la rabat sur des préconceptions occidentales qui la déforment – ce qui n'a rien pour étonner, étant donné que les textes dont il tire son information étaient l'œuvre de voyageurs encore très éloignés d'une compréhension adéquate de la pensée bouddhique.

Les réflexions que Diderot consacre à un autre concept fondamental du bouddhisme, celui de « vacuité », oscillent entre la volonté de l'approfondir et l'incapacité à l'interpréter correctement à partir des sources dont il dispose. Nous avons vu le commentaire sarcastique que lui réserve Bernier, selon lequel le concept de néant n'était pas compris des bouddhistes eux-mêmes. Ce sont plutôt les occidentaux qui ont mal entendu la conception bouddhique de la vacuité, notamment parce que les termes dont ils ont fait usage pour la faire exister dans leurs langues en ont déformé la spécificité. La traduction du terme sanskrit « Śūnyatā » par « vide », « vacuité », « néant » conduit insensiblement à penser le bouddhisme comme une forme de nihilisme, erreur d'autant plus regrettable que l'un des principaux penseurs de la « vacuité », le philosophe indien Nāgārjuna (II^e-III^e siècle après J.C.), concevait cette dernière comme la conséquence d'une voie philosophique médiane entre le réalisme naïf (« les phénomènes existent tels qu'ils m'apparaissent ») et l'idéalisme radical (« rien n'existe en-dehors de ma conscience »). Diderot consacre le commentaire suivant au concept de vacuité :

Le grand principe de la doctrine ésotérique, c'est que tout n'est rien, et que c'est de ce rien que tout dépend. De-là le distique qu'un enthousiaste xékien écrivit après trente ans de méditations, au pied d'un arbre sec qu'il avait dessiné : arbre, dis-moi qui t'a planté ? Moi dont le principe n'est rien, et la fin rien ; ce qui revient à cette autre inscription d'un philosophe de la même secte : mon cœur n'a ni être ni non-être ; il ne va point, il ne revient point, il n'est retenu nulle part. Ces folies paraissent bien étranges : cependant qu'on essaye, et l'on verra qu'en suivant la subtilité de la métaphysique

38. Sur la théorie bouddhique des « agrégats », voir G. Huet, « Skandha », dans *Dictionnaire Héritage du Sanscrit*
<http://sanskrit.inria.fr/DICO/71.html#skandha> [consulté le 17 juin 2017].

aussi loin qu'elle peut aller, on aboutira à d'autre folies qui ne sont guère moins ridicules³⁹.

Diderot interprète le concept de vacuité comme un symptôme asiatique des dérives de la métaphysique qui aboutit à des conclusions absurdes – en Orient comme en Occident – dès lors qu'elle prétend identifier la nature ultime des phénomènes. En ce sens, l'idée de vacuité est transposée dans un débat auquel elle est pourtant étrangère, Diderot la faisant servir à une critique des impasses de la spéculation métaphysique quelques années après que Voltaire ait employé dans *Candide* (1759) une simplification humoristique du leibnizianisme dans le même but. Ce n'est toutefois que dans une perspective philosophique occidentale, modelée en profondeur par le principe aristotélicien de non-contradiction, que l'inscription du philosophe « xénien » peut être lue comme l'aphorisme d'un lunatique. En affirmant que le cœur « n'a ni être » ni « non être », le penseur bouddhique déclare qu'il est dépourvu d'essence et ne peut qu'être provisoirement cerné au moyen du langage, celui-ci déformant ce qu'il désigne en lui imposant une fixité qui le dénature. En ce sens, le caractère paradoxal de son énoncé est la rançon d'une tentative de dépassement, au sein du langage, des limites inhérentes à ce dernier. En vérité, le concept bouddhique de « vacuité » ne peut se comprendre en-dehors de la théorie plus large de l'interdépendance des phénomènes dans laquelle il s'inscrit – théorie à laquelle Diderot n'a pas eu accès et qui, cependant, entretient des rapports étroits avec celle qu'il a développée de son côté afin de penser les relations du psychique et du physique.

Deux philosophies des Lumières

Dans le bouddhisme, le concept de « vacuité » décrit l'absence de nature propre des phénomènes, leur manque inhérent et constitutif de caractère substantiel. Cette thèse sur la nature des phénomènes – qui consiste précisément à nier l'existence de quoi que ce soit que l'on puisse qualifier de « nature » ou d'« essence » – découle d'une théorie plus large concernant leur interdépendance constitutive. Pour le bouddhisme, rien n'existe « en soi » ; les phénomènes, qu'ils soient physiques ou mentaux, se manifestent en vertu de causes et de conditions dont la cessation entraîne leur disparition. Puisque rien n'existe par soi-même, indépendamment de causes et de conditions nécessaires à son surgissement et sa perpétuation, il est impossible d'attribuer une « nature » stable, permanente et indépendante aux

39. JAPONAIS, *Enc.*, VIII, 1765, 457b.

objets : la « vacuité » des phénomènes est le résultat de leur interdépendance. Loin d'être une « substance » ou un « principe », comme le remarque Diderot dans l'article ASIATIQUES⁴⁰, l'idée de vacuité renvoie plutôt à « l'impossibilité de cerner la réalité au moyen de concepts⁴¹ ».

Cette théorie bouddhique de l'interdépendance des phénomènes résonne harmonieusement avec un modèle de compréhension de la nature largement adopté au XVIII^e siècle, comme le montre l'article COSMOLOGIE, rédigé par D'Alembert :

Tout est lié dans la Nature ; tous les êtres se tiennent par une chaîne dont nous apercevons quelques parties continues, quoique dans un plus grand nombre d'endroits la continuité nous échappe⁴².

Le postulat de l'unité de la nature est notamment retenu par Leibniz dont la « loi de continuité » affirme que « rien ne se fait par saut dans la nature⁴³ ». Il est également repris par Diderot, dont les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754) défendent une double thèse aux conséquences épistémologiques, physiques et métaphysiques⁴⁴. Cette double thèse – celle de l'unité de la nature, qui implique elle-même l'idée d'une liaison universelle des phénomènes – est la condition de possibilité de la recherche scientifique, dans la mesure où elle permet d'organiser des observations éparées : « L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée de tout ; et sans l'idée de tout, plus de philosophie⁴⁵ ». En d'autres termes, c'est parce que les phénomènes naturels sont interdépendants que l'entendement humain est susceptible d'identifier certains de leurs enchaînements, à défaut d'avoir la puissance nécessaire pour s'élever à la compréhension du « tout ». À l'inverse, s'il n'y avait que des « collections de phénomènes indépendantes les unes des autres⁴⁶ », il n'y aurait plus qu'à se résigner à un étonnement stérile devant un spectacle dont l'homme resterait incapable d'identifier les ressorts. Cette conception du monde a aussi des conséquences directes sur la compréhension du monde physique dans lequel le philosophe est invité à reconnaître non pas des règnes

40. ASIATIQUES, *Enc.*, I, 1751, 754b.

41. *An Introduction to Buddhism*, éd. cit., p. 99.

42. *Enc.*, IV, 1754, 294a.

43. CONTINUITÉ, *loi de*, *Enc.*, IV, 1754, 116a, D'Alembert.

44. Voir *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754), éd. C. Duflo, Paris, G-F Flammarion, 2005, p. 67-68.

45. *Ibid.*, 68. Sur ce « postulat métaphysique fort », voir C. Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 162.

46. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 68.

séparés et des espèces distinctes, mais l'existence d'une indissoluble continuité entre les phénomènes naturels qu'« aucune division réelle⁴⁷ » ne sépare. Enfin – et l'on comprend que Diderot laisse son lecteur tirer cette conclusion plutôt que de prendre le risque de la formuler explicitement⁴⁸ – cette théorie a de lourdes conséquences métaphysiques étant donné qu'elle contredit les Écritures : si tous les phénomènes sont interdépendants, la « possibilité même des miracles⁴⁹ » s'en trouve invalidée puisque ces derniers sont par définition des phénomènes isolés ; de même, la dissolution des frontières entre les règnes et les espèces contredit le récit de la Genèse et de son ordonnancement progressif du monde.

La similarité des conceptions avancées par Diderot et le Bouddha au sujet de l'unité de la nature et de l'interdépendance des phénomènes n'a, bien entendu, rien d'une communion parfaite. Le monisme diderotien regarde, par exemple, la pensée comme une propriété émergente de la matière (une thèse notamment illustrée par l'intuition géniale de « l'essaim d'abeille » dans *Le Rêve de D'Alembert*⁵⁰), tandis que la pensée bouddhique maintient que la conscience ne requiert pas nécessairement « d'incarnation physique⁵¹ », étant donné qu'entre deux séjours terrestres elle se maintient dans une dimension intermédiaire nommée « *bardo* ». À l'instar de la pensée bouddhique, celle de Diderot insiste cependant sur le rapport de dépendance réciproque entre les phénomènes physiques et physiologiques.

« Diderot parle de l'« effet réciproque de la sensation sur les objets, et des objets sur la sensation », et, sur sa lancée, il va jusqu'à dire que « tout ce qui se passe dans le cerveau n'est qu'un effet de ce qui se passe hors de lui, et réciproquement ». Bien qu'ici l'expression dépasse manifestement la pensée de l'auteur, la signification ultime de la phrase se laisse saisir sans difficulté. Elle équivaut à peu près à l'idée que l'interaction, phénomène universel, renverse sans cesse la situation des choses les unes par rapport aux autres, chacune étant (ou devenant) le produit ou le reflet de celle qui en est (ou en a été) l'image ou la création »⁵².

47. *Idem*.

48. Sur les causes de la prudence manifestée par Diderot dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, voir l'« Introduction » de C. Duflo, *ibid.*, 11-13.

49. *Idem*, 33.

50. Pour un commentaire de cette métaphore, voir l'ouvrage cité de C. Duflo, p. 226-241.

51. M. Ricard et T. Xuan Thuan, *The Quantum and the Lotus*, trad. I. Monk, New York, Random House, 2001, p. 170.

52. G. Daniels, *Le Style de Diderot : légende et structure*, Genève, Droz, 1986, p. 314.

Ce commentaire de la pensée de Diderot pourrait également s'appliquer à celle de Nāgārjuna pour qui chaque concept général n'a de signification que par rapport à un autre – ce qui est court dépend de ce qui est long, ce qui est lumineux de ce qui est obscur, ce qui est chaud de ce qui est froid, etc., – de sorte que définir une chose « en elle-même » se révèle impossible. À l'instar de son lointain *alter-ego* français, Nāgārjuna construit une théorie générale de l'interdépendance des phénomènes en général, et des rapports du psychique et du physique en particulier, dans laquelle ce n'est que par convention qu'il est possible de parler d'« objet », de « sujet », et en définitive de n'importe quelle forme de substantialité.

Bien sûr, les convergences entre la pensée de Nāgārjuna et celles de Diderot ne sauraient être imputées à une quelconque influence directe, ce dernier n'ayant pas eu accès aux textes canoniques détaillant la théorie de l'interdépendance des phénomènes. Ces rencontres démontrent cependant que la quête de « l'illumination » bouddhique et l'entreprise des « Lumières » européennes ont en commun bien davantage que le simple emploi d'une métaphore identique : une sorte d'agenda intellectuel dont le but consiste, en dernière analyse, à « rendre l'individu plus conscient de ce qui cause quoi⁵³ ». Cet intérêt partagé pour une intelligibilité accrue de la causalité à l'œuvre dans les phénomènes psychiques et physiques invite à son tour à la recherche de convergences supplémentaires entre les réflexions que Diderot et les philosophes bouddhiques ont consacré à d'autres questions, en particulier l'impermanence des phénomènes et le caractère illusoire de la notion d'identité personnelle. La mise en évidence de ces rencontres complémentaires entre les « Lumières » d'Orient et d'Occident contribuerait à démontrer la manière dont, loin d'être deux entités monolithiques et distinctes, ces pensées sont susceptibles de coïncider spontanément, quand elles ne se construisent pas au prisme l'une de l'autre⁵⁴.

Benjamin HOFFMANN
The Ohio State University

53. R. Wright, *Why Buddhism is True*, New York, Simon & Schuster, 2017, p. 223.

54. Voir en particulier de Jacques Proust, *L'Europe au prisme du Japon, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1997.