



CLASSIQUES
GARNIER

GIRARD (Frédéric), « Traductologie et argumentation philosophique au Japon », *Des mots aux actes*, n° 10, 2021, *Traductologie, philosophie et argumentation*, p. 127-160

DOI : [10.48611/isbn.978-2-406-12086-5.p.0127](https://doi.org/10.48611/isbn.978-2-406-12086-5.p.0127)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2021. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

GIRARD (Frédéric), « Traductologie et argumentation philosophique au Japon »

RÉSUMÉ – La carence de termes abstraits en japonais a été palliée par l'introduction d'un vocabulaire chinois puis occidental. L'auteur examine la "voie médiane" bouddhique en poésie qui a introduit une ambiguïté dans la langue correspondant à un emploi relâché de la "vacuité" et de la négation redoublée, mettant ainsi en évidence un phénoménal perpétuellement changeant ou "continuum discontinu" en philosophie moderne. Ont été analysés les termes chinois de mu, Mui, Wuwei, sekai et de seken.

MOTS-CLÉS – voie médiane et ambiguïté langagière, Mu, Wuwei, Seken, Sekai

GIRARD (Frédéric), « Translation studies and philosophical argumentation in Japan »

ABSTRACT – The lack of abstract words in Japanese has been mitigated by the introduction of Chinese, and then Western vocabulary. The author examines the Buddhist "middle way" in poetry that introduced a certain ambiguity into language corresponding to a slack use of "emptiness" and doubled negation, thereby highlighting a perpetually changing phenomenon or "discontinuous continuum" in modern philosophy. An analysis of the Chinese words mu, Mui, Wuwei, sekai and seken is conducted.

KEYWORDS – middle way, language ambiguity, Mu, Wuwei, Seken, Sekai

TRADUCTOLOGIE ET ARGUMENTATION PHILOSOPHIQUE AU JAPON

La philosophie au Japon a-t-elle existé avant que toute philosophie en traduction ait pénétré au Japon ? Ou bien n'est-elle attestée qu'après avoir été introduite de l'extérieur, c'est-à-dire en traduction ? Étant donné que le sens de l'être peut être appréhendé avant toute introduction de la philosophie occidentale au XVI^e siècle puis aux XVIII^e-XIX^e siècles, on est en mesure de répondre par l'affirmative à la première question¹. Dans la mesure où ces deux grandes vagues de pénétration d'idées, de textes de courants philosophiques ont été déterminantes dans l'élaboration de doctrines, de méthodes de pensée, de procédés d'induction et de déduction à partir de prémisses, la deuxième hypothèse semble prévalente. Néanmoins, on ne peut nier que des systèmes de pensée se soient constitués avant la pénétration des idées occidentales, si bien que l'argumentation philosophique peut être indépendante des questions de traductions venant de l'Occident.

Le bouddhisme, qui dans un sens joue le rôle de religion universelle, a par ailleurs joué un rôle primordial dans les processus d'adaptation de concepts philosophiques au Japon. Des notions en ont pénétré au Japon en changeant de signification. D'autres sont devenues complètement japonaises au point de ne plus être perçus comme étrangers. Le confucianisme et le taoïsme ont également été porteurs de notions et de problématiques philosophiques qui ont également donné leur empreinte à des idées philosophiques perçues comme japonaises avant l'arrivée des Européens.

Il apparaît donc que, partiellement au moins, certains systèmes de pensée japonais sont la résultante de processus de translittération et de

1 Cf. Frédéric Girard, « En quel sens peut-on parler de philosophie au Japon ? », revue *Cipango, Cahiers d'études japonaises*, n° 2, 1993, p. 115-123 ; Frédéric Girard, « Philosophes modernes (1860-1945) », *Dictionnaire de la civilisation japonaise*, Éditions Hazan, sept. 1994, p. 399-404 ; Frédéric Girard, « La philosophie au Japon », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, *Le Discours philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 594-617.

transposition de langues exogènes, le chinois et le sanskrit en premier lieu, en langue vernaculaire japonaise. Par exemple, les conceptions shintō et la pensée nativiste qui se réfèrent en principe à des sources locales, n'auraient rien à voir avec des procédés de traduction et de transposition de l'étranger. Mais est-on assuré qu'il en est toujours ainsi ? Des conceptions bouddhiques et confucianistes qui sont parvenues au Japon à un point de maturation tel qu'on peut les qualifier de japonisées, dépendent certes de processus de traduction et de transferts sémantiques des langues d'origine à des usages japonais ou au Japonais. Mais des phénomènes de choix, adoption et rejet, ainsi que d'adaptation locales ne permettent pas de réduire ces conceptions à des questions de traductologie.

L'argumentation se réfère à un système rationnel, discursif et rhétorique qui se propose de convaincre d'une vérité et de combattre une erreur. Elle tient compte des idées ancrées dans une culture, de croyances, de référents langagiers et met en avant des principes estimés indubitables. Tout un ensemble de systèmes d'inférence, de procédés faisant appel au langage sont mobilisés pour toucher le sujet dans ses racines culturelles, culturelles et ses croyances, plus que pour démontrer une vérité pérenne même si les deux visées peuvent se rejoindre.

Les textes japonais ne nous fournissent pas de façon patente les réponses à nos questions et ni les éléments répondant à cette problématique. On ne peut que les abstraire bien souvent qu'au détour des textes. J'illustrerai mon propos à l'aide d'exemples choisis.

Des questions de traductions se posent à qui aborde les textes japonais ainsi que le discours parlé en japonais, comme en toute langue. Certaines sont accessoires, d'autres sont cruciales, en particulier celles qui touchent à des transferts culturels. Nous abordons ici quelques points concernant le langage philosophique et religieux – les deux plans se recoupent souvent – qui tiennent à des faits historiques. La langue japonaise autochtone, qui est agglutinante², est composée depuis l'Antiquité de mots forgés par des sujets japonais, *yamato-kotoba* 倭言葉, dont l'import ouralo-altaïque est notoire mais qui également reçu des éléments venant d'autres régions de l'Asie. Il est remarquable que dans cette langue l'on ne relève presqu'aucun concept ni aucune

2 Que le japonais appartienne à cette famille de langue est en partie remis en question par Alexandre Vovin mais sans vraiment proposer une autre hypothèse.

notion abstraite à l'aide desquels est constitué l'outillage intellectuel de la philosophie. La philosophie n'existerait-elle pas dans ce contexte. Si l'on définit celle-ci par le sens de l'être, l'existence d'un outillage abstrait ne sera pas un obstacle. Il suffira d'un mode d'expression quel qu'il soit, celui langagier tenant souvent une place de choix et aidant de façon privilégiée. C'est pourquoi nous nous y attardons ici. Le langage philosophique et religieux a été introduit dès le VII^e siècle du continent chinois, puis au XVI^e siècle et au XIX^e siècle de l'Occident. Les *yamato-kotoba* ont des champs sémantiques qui ne recouvrent bien entendu pas les nôtres. Les termes d'origine chinoise plus propres à l'abstraction philosophique peuvent rester des mots étrangers qui sont employés dans la sphère publique officielle et formelle, souvent réservés aux fonctionnaires ou aux moines. La langue japonaise a été l'apanage des femmes avant de devenir la langue des prédicateurs religieux bouddhistes. Ni la première ni même la seconde ne reflètent la langue réellement parlée par la population ; celle-ci est utilisée beaucoup plus fréquemment dans les textes à partir du XVI^e siècle.

QUESTIONS DE TRADUCTIONS DES LANGUES INDIENNES EN CHINOIS

Le chinois est une langue dont la structure est celle du tibéto-birman monosyllabique, tonique, ignorant les inflexions nominales selon le genre, le nombre et le cas, ainsi que les conjugaisons selon le nombre, la personne et le temps. Il diffère des langues indiennes qui sont indo-européennes, comportent des conjugaisons et des déclinaisons : selon sa situation dans la phrase, un nom peut devenir prédicat, et un verbe un nom, si bien que c'est souvent le contexte qui permet de spécifier si l'on a affaire à un singulier ou à un pluriel, à un passé, à un parfait, à un présent ou à un futur, à une voix active ou passive. Du point de vue de la structure de la phrase, le chinois place le verbe avant le prédicat, alors que le sanskrit suit plus fréquemment l'ordre inverse. Là où le sanskrit est répétitif et emphatique dans les descriptions, le chinois supprime souvent les redites en traduisant les textes

bouddhiques. à l'inverse, là où le sanskrit est simple, clair et logique dans un raisonnement, le chinois affectionne les expressions contournées, colorées et stylisées, si bien que les traductions chinoises embellissent et donnent du relief en usant volontiers de périphrases. En outre, les ouvrages indiens insèrent dans le corps du texte des phrases de courts condensés de doctrines, dans des stances qui sont le point de départ de commentaires. Accoler stances synthétiques et commentaires analytiques dans les *sūtra* n'a jamais vraiment fait école en Chine dans la composition des textes bouddhiques, où l'on préférerait une structure de commentaires directs de mots et de phrases, comme le fait un apocryphe chinois du VI^e siècle, le *Traité sur l'acte de foi selon le Grand véhicule* (*Dachengqixinlun* 大乘起信論).

Ces divergences stylistiques ont soulevé des problèmes de traduction que le moine Daoan 道安 (312-385) avait stigmatisés comme « cinq cas de trahison du sens originel et trois types de difficultés à rendre en chinois » (*wushiben sanpuyi* 五失本, 三不). Sa réflexion faisait suite aux hésitations des premiers traducteurs comme Lokakṣema 支樓迦讖 (actif en 167-186) qui privilégie les translittérations aux traductions non seulement pour les noms propres mais aussi pour des termes techniques, alors que Zhi Qian 支謙 (actif 220-252/257), traduisait également les noms propres en chinois³.

Les cinq cas de trahison se réfèrent à la nature des langues en question ainsi qu'aux habitudes littéraires : 1/ premièrement, en raison des différences grammaticales entre les deux langues, l'ordre des mots doit être interchangé à l'intérieur des phrases ; 2/ deuxièmement, l'original aime la simplicité sans apprêt et la concision, tandis que le chinois affectionne la beauté stylistique et les fioritures rhétoriques et en fait usage pour son lectorat ; troisièmement, là où l'original ne craint pas d'« ennuyer » par excès d'énumérations infinies ou d'insistance sur des détails, dans les parties versifiées notamment, par le jeu des allitérations et en allant jusqu'à répéter parfois trois ou quatre fois les mêmes expressions, le chinois abrège ou supprime ; quatrièmement, là où dans l'original sont ajoutés des commentaires concernant le sens des mots, d'expressions ou de phrases, comme ils offrent tout l'air de vers libres [ou d'expressions

3 Par exemple, Subhūti, shanye 善業, Mañjuśrī, jingshou 敬首). Voir Asao Iwamatsu, « Prakritic Aspects Appearing in the Chih Ch'ên's Translation (I) », IBK, vol. XXVI-1, n° 51, p. 490-493.

déplacées], et que le texte n'en sera pas affecté si l'on en recherche le sens dans les mots mêmes, on les supprime impitoyablement, quelle qu'en soit la longueur, pour des considérations stylistiques ; cinquièmement, là où dans l'original on a exposé un enseignement, avant de passer au suivant, on réitère le précédent sous la forme d'une stance, le chinois la supprime.

Les trois types de difficultés à traduire en chinois sont relatives à l'habillage nouveau que sont contraints de revêtir les textes traduits en chinois en fonction des différences d'époques et de mœurs. Premièrement, les textes canoniques reflètent le langage et les mœurs d'une époque donnée, mais comme les temps et les mœurs changent, il faut l'appliquer à l'époque actuelle, moyennant une perte d'élévation de l'esprit, un millénaire après ; deuxièmement, entre saints et profanes, la distance est on ne peut plus éloignée, et force est d'adapter le langage subtil et fin des saints de cette antiquité éloignée aux mœurs vulgaires des temps présents où règne l'obscurité d'esprit ; troisièmement, les textes canoniques ont été écrits sous la dictée d'Ānanda, le plus fidèle disciple du Buddha en audition et mémorisation des sermons, avec la consultation autorisée de nombreux saints, peu de temps après la disparition du Buddha, tandis que les traductions chinoises ont été effectuées fort longtemps après son extinction complète, le Parīnirvāṇa, et par des personnes peu averties des choses du bouddhisme. De tous ces points de vue, la lecture des traductions chinoises du canon bouddhique mérite, selon Daoan, la plus haute vigilance.

Les arguments de Daoan ont été repris presque tels quels par Xuanzang (602-664), Fazang (643-712) ou Yijing (635-713). Xuanzang argumente en ces termes :

On ne traduit pas :

1. En raison du caractère mystérieux, secret ou à intentionnalité cachée des termes 秘密, comme les formules mnémotechniques à valeur magique, *dhāraṇī* ;
2. En raison de la polysémie 多含義, comme le mot Bhagavat qualificatif du Buddha, le Bienheureux, littéralement Celui qui a la bonne part, qui comporte six acceptions. On lui en connaît tout du moins quatre traditionnelles : 1/ qui a de la vertu, *youde* 有德, 2/ qui sait discerner, *qiaofenbie* 巧分別, 3/ qui a de la renommée,

youningsheng 有名聲, 4/ qui peut briser [les passions], *nengpo* 能破⁴. On peut y ajouter *shizong* 世尊, le vénéré du monde ;

3. Car il n'y a pas d'équivalent 比無, comme l'arbre Janbū qui est inconnu en Chine ;
4. Pour se conformer à l'usage ancien 順古, comme le terme *anuttara samyak sambodhi* « juste éveil parfait sans supérieur » qui, bien que traduisible, est resté seulement transcrit par le premier des traducteurs qu'était Kāśyapa Mātāṅga sous les Han ;
5. De façon à souligner l'excellence et la dignité du terme, 生善, comme *Prajñā* 般若, la Sapience par excellence, l'intelligence intuitive d'ordre métaphysique, qui est noble parce qu'elle est une Perfection (paramitā), tandis que la traduction mot-à-mot *zhibui* 智慧, intelligence sapientielle ou intellectuelle qui, certes, rend aussi le sens le plus adéquat de *Prajñā* en tant que mode de réalisation intuitive de la vérité, mais peut-être d'ordre empirique, est superficiel, entraînant sept méprises. Tel est le cas aussi Śākyamuni, le Sage des Śākya, qui est appelé selon son sens le Bienveillant (*nengren* 能仁), qui est de bas niveau puisque le qualificatif s'applique aussi à Confucius, ou comme *anuttarāsamyaksambodhi*, déjà mentionné qui désigne la juste connaissance universelle (*zhengbianzhi* 正遍知), et a un antécédent en Chine dans l'enseignement des sectaires de Laozi, la voie authentique sans supérieur (*wushang zhengzhen zhi dao* 無上正真之道), sur lequel la traduction a été calquée, ou comme *bodhisattva* qui désigne un être à la pensée de grande voie (*dadaoxin zhongsheng* 大道心衆生), terme vil qui ravale le bodhisattva au rang des « êtres sensibles », donc profanes, alors que le bodhisattva du Grand Véhicule est un « être constitué par l'éveil » qui est supérieur aux Buddha par son altruisme⁵.

4 Cf. Étienne Lamotte, *Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna*, t. I, chapitre IV, Louvain-la-Neuve, université de Louvain, Institut Orientaliste, 1949, réimpression 1966, p. 115-126, T. XX, n° 1509, p. 70b-71b : 1. « Celui qui possède des qualités » ; 2. Adroit pour analyser les caractères généraux et spéciaux des Dharma ; 3. « Celui qui possède la gloire » ; 4. « L'homme qui peut briser le désir, la haine et la sottise ». Cf. Olivier Lacombe, « L'homme et l'absolu dans la pensée indienne », *Indianité. Études historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 29-30. Cf. Le « Bienheureux » in Alfred Foucher, *La Vie du Bouddha*, Paris, Payot, 1949, p. 352, note 10). Le pāli *Bhagavant*, correspond également à « Bienheureux », « Celui qui est sublime », « Celui qui est devenu illustre » (Môhan Wijayaratna).

5 *Recueil des termes et des significations en traduction (Fanyi mingyiji* 翻譯名義集, introduction, T. LIV, n° 2131, p. 1055a) ; *Biographies des moines éminents des Song (Song gaosengzhuàn*, T. L,

Concernant le cas 1/, l'on a noté parmi les arguments nouveaux suscités en partie par le développement de l'ésotérisme ou tantrisme, que des termes indiens décrivant des éléments « impurs », comme les maladies, les infirmités, la castration, de déformations physiques, la sexualité, et ainsi de suite, restaient en translittération du sanskrit. Également, les formules magiques du tantrisme restaient en sanskrit afin de ne pas altérer leur signification première en tant que parole directe du Buddha par des interprétations divergentes fautives et garder de ce fait intacte leur efficacité.

Cet usage a largement été perpétué au Japon : en dehors des termes japonais de *hinin*, non-humains (les lépreux, les infirmes, voire les femmes), ou de *eta*, les impurs, les hors-castes sont qualifiés de *sendara*, *caṇḍāla*, terme aux contours imprécis mais qui sont spécifiés dans le bouddhisme japonais être des hommes dépourvus de racines de bien : il leur est donc impossible d'intelliger la Loi et partant de la pratiquer, d'accumuler des mérites et d'atteindre l'état de Buddha⁶. Les lexiques japonais donnent les équivalences pour *sendara* 旃陀羅 : *caṇḍāla*, ceux qui sont en dehors des quatre castes et ont des métiers consistant à tuer des êtres vivants. *Caṇḍāla* : adj. cruel ; n.m. hors-caste, palefrenier, vaurien. *Caṇḍa* : féroce, cruel, violent, impétueux, furieux ; épouse de Śīva, de Skanda ; femme passionnée, violente ; Durgā et autres femmes.

On considère pourtant que les *caṇḍāla* peuvent obtenir la libération, la félicité perpétuelle sans plus avoir à renaître, selon le śīvaisme exposé dans le *Pañcatantra* (début de l'ère chrétienne-VI^e siècle) : « Et puisque tu me demandes le moyen de traverser l'océan de cette vie, écoute : “Un *śūdra* [homme la quatrième classe, les serviteurs) ou même un autre, ou un *caṇḍāla*, s'il porte les cheveux tressés, s'il est initié au moyen de la formule de Śīva, et s'il a le corps couvert de cendres, peut devenir un brahmane. Celui qui, en prononçant la formule de six syllabes [formule d'adoration à Śīva : *Om namaḥ Śīvāya*), pose lui-même une seule fleur

n° 2061, p. 723b) ; *Catégories numériques de la Triple Corbeille des Grands Ming* (*Daming sanzang fashu* 大明三藏法數), MZZ, 36-2, p. 138a.

6 *Cāṇḍāla*. Hors-castes, accomplissant tous les métiers que l'Inde considérait comme ignobles, notamment ceux d'équarisseur et de boucher. Bernard Frank, *Histoires qui sont maintenant du passé*, Gallimard, Connaissance de l'Orient, livre III, n° 25. Myōe, *Monjūki*, II, p. 226 (= *getsu* 月, *candra* et *akunin* 惡人, hommes de mal). Son *Journal de rêves* utilise plusieurs fois l'épithète, fragment du Kasagidera. Il le définit dans ses *Récits de Toganoo*, *Toganoo onmonogatari*, DNBZ, 42, p. 478b : « En traduction, homme de mal. » 此には翻云惡人也.

sur la tête du *liṅga* (phallus symbole de Śīva), ne renaît plus.”⁷ » Cette possibilité est de ce fait reconnue théologiquement à partir de l’époque Kamakura au Japon par plusieurs théoriciens dans leurs traités, bien que dans la langue populaire le sens traditionnel soit prévalent. Un texte canonique qui défend ce point de vue est le *Sūtra de la descente à Ceylan, Laṅkāvatāra-sūtra*, du III^e siècle⁸. Un autre texte comme le *Sūtra du grand parinirvāṇa*, inclut les femmes parmi les « non-hommes » au même titre que les animaux, mais reconnaît la possibilité de leur salut immédiat. Myōe (1173-1232) adopte cette dernière idée dans plusieurs de ses ouvrages (*Kegon shinsbūgi*, et son *Monjūki*) et surtout dans son texte illustrant le rouleau peint, *Historique de l’école Kegon 華嚴縁起絵巻* (1232) où la bonne laïque Zenmyō devient immédiatement une épiphanie du bodhisattva Kannon.

Le célèbre prédicateur Nichiren (1220-1282) se targue d’être un caṇḍāla en raison de sa basse extraction comme fils de pêcheur, et en se mettant d’emblée au ban de l’humanité il prétend sauver l’humanité entière tout en critiquant l’ensemble des autorités séculières et des pratiques mondaines corrompues. L’usage volontairement flou d’un mot sanskrit autorise son extension sémantique pratiquement infinie.

Touchant les cas 2/ et 5/ on peut relever plusieurs termes centraux du bouddhisme.

Buddha, transcrit *foduo*, *budda* 仏陀 ou en abrégé *fo*, *butsu* 仏, désigne celui qui s’est éveillé de manière complète et suprême à la vérité et se conduit en Buddha qui œuvre grâce à sa compassion, au moyen de sa prédication ainsi que de son action de façon naturellement altruiste. Au Japon le terme *fo* 仏 peut être lu *hotoke* qui correspondait, selon une hypothèse, à la transcription du composé « tenant des Buddha » et a fini par désigner le Buddha lui-même. Selon une autre hypothèse plus sûre, *hotoke* est un mot ouralo-altaïque désignant un défunt divinisé : dans les croyances, *hotoke* est synonyme de défunt laïc promis au salut après un certain laps de temps grâce à des rites et à des prières exécutées par les survivants, conformément à l’idée que le salut s’obtient grâce à une accumulation de mérites qui fructifient, notamment dans les paradis de Terre Pure. Dans certaines régions du Japon, *hotoke* est un mort

7 *Pañcatantra*, I-5, « Aventures de Deśavarman », trad. Édouard Lancereau, coll. « Connaissance de l’Orient », Paris, Gallimard, 1991, p. 83.

8 T. XVI, n° 672, p. 623b.

« récent » qui devient « esprit divin », *kami*, *kamu*, montant au ciel au bout de 7 ou 9 années.

Le terme de Buddha est aussi spécifiquement traduit *jueshi*, *kakusha* 覺者, celui qui a l'intelligence. Ce terme est choisi en raison du fait qu'il met l'accent sur l'éveil obtenu au moyen de la Prajñā, l'intelligence intuitive de la Vérité (les Quatre Vérités, la coproduction conditionnée), autrement dit sur l'aspect intellectuel de l'expérience de l'éveil. Il met entre parenthèses l'aspect de compassion ou de bienveillance altruiste qui en est le corollaire naturel sur le plan de la pratique. Il se distingue clairement de *fo*, *butsu* ou *botoke* dans le sens de défunt divinisé ou non.

Le terme de tathāgata, traduit *rulai* 如來, est une épithète courante du Buddha. Littéralement « venu ainsi », il désigne de façon synecdotique « celui qui vient et va ainsi », *rulai ruqu* 如來如去, « qui vient de la Talité », l'Inconditionné, « Ce qui est ainsi », ou/et « qui va à la Talité », ou encore « qui a atteint et parachevé la Talité ». Il n'est pas rare que la notion décrive un cercle et un mouvement de va-et-vient entre le monde de l'Inconditionné et le monde conditionné qui se situent au même plan et sont en symbiose. Selon Fazang, le Tathāgata est Celui qui est venu de la talité afin de manifester la vérité : c'est là que réside la signification de son enseignement, qui est qualifiée de foncière ou de radicale. Il utilise le composé en chinois tantôt comme nom propre, le Tathāgata, tantôt comme nom commun, la venue de la Talité :

Dans la porte de la naissance et de la disparition, l'éveil foncier a pour nom « Talité » [*ru*] et l'éveil inceptif « venue » ou « advenue » [*lai*]. La non-dualité de l'inceptif et du foncier est qualifiée de Tathāgata [Celui qui est venu de la Talité]. Aussi bien, le *Traité qui met en branle la roue de la Loi* déclare-t-il : « La vérité authentique est qualifiée de Talité [*ru*] et l'éveil juste d'advenue [*lai*]. C'est parce qu'il s'éveille en justesse à la vérité authentique qu'on le qualifie d'advenu de la talité. » Le principe authentique réalisé est qualifié de talité et le savoir indistinctif réalisant de « venue ». Lorsque les êtres n'ont pas encore le savoir indistinctif, il n'y a pas « venue de la talité. » C'est ici parce que Celui qui est venu de la talité réalise [l'état de Budda] selon cette idée [*xin* 心] qu'on qualifie celle-ci de signification foncière de [l'enseignement du] Tathāgata [de la venue de la talité].

Fazang prend ici le mot chinois de *ru* 如, et non le composé entier, *zhenru* 眞如, comme rendant seul la notion de Talité.

Bodhisattva, pusa 菩薩, l'être voué à l'éveil, orienté vers l'éveil, le candidat à l'état de Buddha qui a à franchir d'innombrables étapes afin

d'accéder à l'état d'éveillé parfait et complet ; mais aussi l'être constitué par l'éveil, qui a réalisé que l'état de Buddha n'est pas un but à rechercher dans un futur lointain et hypothétique mais est réalisé dès à présent dans le monde conditionné. Cette deuxième catégorie de bodhisattva est supérieure même à l'état de Buddha qui est considéré comme étant une pure abstraction irréaliste. L'enjeu de l'interprétation est important car ce sont deux conceptions de la religion et de la philosophie bouddhique qui sont mises en balance, la première rapportée au Petit Véhicule et la seconde au Grand Véhicule, non sans quelque artifice. Ce qui s'oppose ce ne sont pas nécessaire un Petit et un Grand Véhicules mais deux attitudes l'une mettant l'accent sur l'accumulation de mérites et l'autre sur l'actualisation immédiate de la Bodhi.

Le terme est également rendu par son homonyme *dazhi* 大, *mahāsattva*, Grand être, 力士, dans le sens de Héros de grande force. Ou encore par *kaizhi* 開士, Initiateur de la prédication et de l'enseignement car les bodhisattva exposent la Loi de façon circonstanciée et différenciée, en fonction des besoins et des cris de douleur des êtres : les Buddha ou les bodhisattva sont considérés comme « ouvrant les yeux » des êtres, ou ouvrant le chemin droit et correct afin d'y guider les êtres. Ce sont aussi au Japon de grands moines comme le moine indien Brahmane, le supérieur monacal Baramon sōjō (stèle de Baramon), venu d'Inde au VIII^e siècle, et à sa suite les moines qui travaillent pour le bien de la population et s'adonnent aux œuvres sociales, en défrichant des rizières, en construisant des routes, des ponts, des maladreries et des hospices pour les malades et les hors-castes.

Mañjuśrī est classifié à part entre les Buddha et le bodhisattva dans certains textes comme le recueil iconologique japonais du *Kakuzenshō* 覺禪抄 (XII^e-XIII^e s.). Il est en effet identifié à la Prajñā, comme le Buddha de la sagesse Vairocana, et à ce titre il est considéré comme étant la mère de tous les Buddha. On lui donne ce statut spécifique d'autant qu'il passe pour un doublon pérenne du Buddha mortel Śākyamuni.

Bodhi, *puti* 菩提. L'éveil à la vérité, aux Quatre Vérités dans le bouddhisme ancien, à l'état des choses, au fait qu'elles sont ainsi, la Talité, tathāta. Au Japon le terme prend assez souvent le sens de salut post-mortem dans la foi populaire et laïque selon laquelle le salut est reporté dans un futur éloigné. Ce salut est en bien cas conçu comme situé par-delà le passage dans une Terre pure paradisiaque. Le terme

de bodaiji 菩提寺, désigne un temple tutélaire d'une famille qui prie pour le salut posthume de leurs ancêtres.

Nirvāṇa, *nieban* 涅槃. Ce que l'on ne traduit pas Extinction est au propre l'état devenu permanent et pérenne de l'éveil. Il désigne l'état apaisé de la flamme de l'intelligence sapientielle (Prajñā), une fois que le vent des désirs et des passions a cessé. Cet état de sérénité envisagé comme continu d'une vie à l'autre, peut receler des reliquats passionnels en cette vie et ne plus en comporter après la mort.

QUELQUES CONCEPTS PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX

Un point qui achoppe dans le processus de traduction est on le voit de cerner le sens d'un discours qui contient des expressions et des termes auxquels il convient de trouver des équivalents sanskrits exacts correspondant à une expression chinoise : de nombreux textes indiens n'ont été édités qu'entre le XII^e et le XV^e siècles, bien postérieurement à leur traduction en chinois, et reflétant donc un degré d'évolution du texte en regard de la version sur laquelle se sont fondés les traducteurs chinois. En outre, les premiers traducteurs chinois jusqu'au V^e siècle (et parfois au-delà) ont préféré un système de transposition sémantique du sanskrit au chinois en donnant des équivalents taoïques ou simplement tirés du vocabulaire courant à des concepts bouddhiques.

Un cas notable en est le « sans-affaire », *wuwei* 無爲, qui sert à traduire ce qui est « inconditionné », l'Absolu, *asaṃskṛta*, *asaṃskāra*, souvent de façon concrète le Nirvāṇa. Le concept d'applique à ce qui existe sans dépendre de cause et qui, n'ayant pas commencé à exister en fonction de conditions, ne connaîtra pas de fin : tel est le cas de l'état d'éveil qui se perpétue dans le Nirvāṇa suprême et parfait, ainsi que de l'Espace inconditionné distinct de l'espace directionnel. Ce vocable est repris de la langue philosophique chinoise où elle qualifie l'idéal taoïque de ne pas intervenir : « Sans avoir à intervenir (*wuwei*), gouverner l'Empire, c'est ce que fit Shun et Comment ? Il avait le respect de lui-même (*gon-gji*) ; il se tourna face au Sud : ce fut assez. » 無爲而治者、其舜也與、

夫何爲哉、恭己正南面而已矣⁹. Ces deux sens sont distincts mais les premiers traducteurs ont fait appel à ce terme qui était parlant pour leur auditoire si bien que la confusion s'est souvent faite entre la notion indienne et l'usage chinois. Tel est le cas du *Traité de Sengzhao* :

Ce que les *sūtra* appellent *nirvāṇa* avec reliquat et sans reliquat se dit en chinois « *wuwei* », inconditionné-non-agir, ou encore extinction-passage. L'inconditionné-non-agir est une appréhension du vide qui est apaisé, qui tranche de façon sublime avec le conditionné. L'extinction-passage se dit de l'extinction à jamais des grands maux, et du passage des quatre courants. C'est ce à quoi reviennent les images du miroir, la demeure obscure qui coupe court aux qualificatifs. Ou encore, on peut dire que [le *nirvāṇa*] avec reliquat et sans reliquat est un autre nom pour la délivrance, une appellation provisoire de la réponse aux êtres. Je pourrais essayer de le qualifier en disant que le *nirvāṇa* est la Voie. Apaisé et vide, on ne peut l'appréhender à l'aide de formes et de noms, subtil et sans signes, on ne peut le connaître à l'aide de la pensée. Il dépasse tous les êtres, dans sa plénitude mystérieuse. Il est comparable à l'espace dans sa pérennité¹⁰.

Il faudra attendre les traducteurs ultérieurs au ^ve siècle pour que les deux vocables soient clairement distingués dans l'usage. Leur effort n'a pourtant pas été toujours couronné de succès puisque les Chinois comprenaient parfois « non-agir » là où le rédacteur chinois voulait rendre « inconditionné ». Il est en effet notable que le Chan et le Zen font fusionner les deux acceptions soit directement soit sous le vocable dérivé de « sans affaires », *wushi*, *buji* 無事, comme chez le moine Chan chinois Linji 臨濟 (?-867) où il définit l'état de confiance en soi, de liberté intérieure et de quiétude intérieure qui s'ensuit. Au Japon, le non-agir est l'idéal d'un ermite retiré à la façon du taoïsme et du Zen comme dans cet exemple : « Le bonheur n'en est plus un dès que l'on va à sa recherche ; je le connais mais sans aller au-devant de lui. Se réjouir de ce qui vient de soi-même et se réjouir de ce qui s'en va naturellement marquent le début du non-agir¹¹. ». Le japonais distingue les deux sens de façon phonétique tandis qu'ils sont indiscernables en chinois : la lecture *mui* est réservée au sens bouddhique d'inconditionné tandis que *bui* désigne le « non agir » de la philosophie chinoise.

9 Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 396.

10 T. XLV, n° 1858, p. 157b²⁹-c⁷.

11 *Les Entretiens de Lin-tsi'i*, trad. Paul Demiéville, Paris, Fayard, 1972, p. 56, 58 ; Frédéric Girard, *Aimables ermites de notre temps*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2017, p. 84.

La citation du *Traité* de Sengzhao met à son tour en lumière la polysémie du terme de Dao 道, la Voie. Vocabulaire sert à rendre le terme indien qui désigne le Chemin et la Voie (*pathā, mārga*) qui mène à la délivrance. Mais étant donné que, au plan philosophique, dans le Grand Véhicule, le bodhisattva renonce à s'abîmer égoïstement dans le Nirvāṇa pour sauver les êtres en ce monde, le Nirvāṇa n'est plus un but extrinsèque mais n'est pas à trouver ailleurs que dans ce monde. Le Nirvāṇa n'est autre que le Chemin même et en conséquence que l'état d'éveil lui-même. Ce Dao est l'état de spontanéité que le sage a intégrée : « C'est en effet le *ziren*, la spontanéité, ou plutôt, c'est un pouvoir total de réalisation spontanée qui est la caractéristique du Ciel comme du Dao. *Tian* (le Céleste, qui s'oppose à *ren*, la Civilisation) évoque une idée que le mot "nature" peut rendre et, dans la mesure où il paraît juste de traduire *physis* par nature, c'est encore ce terme qui exprime le mieux la notion taoïste de Dao¹². » Le même mot désigne également les destinées, *gati*, dans le monde phénoménal, dont celles dieux et hommes, *tianren*, *tennin* 天人, des bêtes, *xusheng*, *chikushō* 畜生, des trépassés faméliques, *egui*, *gaki* 餓鬼, et des êtres infernaux, *diyu*, *jigoku* 地獄. Dans le Chan et le Zen, la Voie qualifie la manière sans heurt et non-interventionniste de se conduire en ce monde. Il n'est plus même à cultiver cette Voie puisqu'elle est sans finalité extrinsèque, ainsi que l'exprime Linji : « Il n'est nulle Voie à cultiver. C'est la pensée ordinaire qui est la Voie ! » *pingchangxin zhi dao* 平常心是道. En invoquant la parole d'un autre maître Chan, Benjing Sikong 司空山本淨 (667-761), Linji, pour qui la Voie n'est plus à pratiquer, enjoint de ce fait de ne plus même en parler : « Si vous rencontrez sur la route un homme parvenu à la Voie, / Surtout ne lui parlez pas de la Voie ! » 古人云。路逢達道人。第一莫向道. En effet, comme l'un des sens de Dao est « communiquer », ouvrir des voies de communication, parler, s'exprimer, le mode d'être qu'elle préconise d'agir en ce monde sans s'extérioriser, échappe de ce fait à toute expression langagière. Un moine comme Dōgen 道元 (1200-1253) insiste sur la non-obtention de la Voie :

俗の云ク、「我れ金を売れども人の買フ事無ければなり。」ト。佛祖の道も是のごとし。道を惜シむにあらず、常に與フレども人の得ざるなり。道を得ることは根の利鈍には依らず。人々皆法を悟るべきなり。

12 Granet, *La Pensée chinoise*, p. 426.

ただ精進と懈怠とによりて得道の遅速あり。進怠の不同は志の到ると到らざるとなり¹³.

« Un laïque a déclaré : Je vends de l'or mais il n'arrive jamais qu'on m'en achète. Il en va de même de la voie des Buddha et des patriarches. On aura beau ne pas être chiche de la voie et d'en faire constamment don, il n'y aura personne pour l'obtenir. La réalisation de la voie ne tient pas au degré d'acuité des facultés, tout homme peut réaliser la Loi. La rapidité ou la lenteur à réaliser la voie tient au seul degré de diligence, qui lui-même tient à l'accomplissement ou non de la volonté. »

Les penseurs bouddhistes chinois et japonais n'ont cessé de jouer sur les différentes acceptions de ce terme-clé.

La philosophie sino-japonaise se réfère souvent au concept de non-être, *wu*, jap. *mu* 無, qui peut être pris dans un sens relatif – le non-être opposé à l'être, *you*, japo. *yū*, lecture bouddhique *u* 有 –, ou dans un sens absolu, le non-être opposé aussi bien à l'être qu'au non-être (relatif). En tant qu'opposé cet être et ce non-être sont des entités fictives, purs fantômes d'être substantiel et de néant substantiel : un gamin « méchant » n'est pas voué à rester méchant et peut devenir un sage et une personne « non-méchante » peut devenir méchante devant un scandale ou en raison d'une misère éhontée ; un être peut avoir une partie de lui-même en acte et une autre en puissance. Dans les textes bouddhiques en sino-japonais, ce terme sinologique de *wu*, *mu*, est fréquemment utilisé en lieu et place pour *kong*, jap. *kū* 空, le vide ou l'évacuation (*sūnya*, *sūnyata*), si bien qu'ils sont devenus interchangeables et synonymes.

Ce non-être « radical » qui indique un au-delà de l'être et du non-être relatif est qualifié de « vacuité » ou d'« évacuation authentique », *shinkū* 真空, pour la distinguer de la « vacuité ou évacuation relative » qui est qualifiée de « vacuité d'anéantissement », *duankong*, jap. *dankū* 断空. Ce dernier concept correspond à ce que l'on appelle le « néant ». Dans la terminologie moderne, les philosophes japonais et à leur suite les philosophes chinois qualifient le « non-être absolu » de *zettai mu* 絶対無, pour le distinguer du non-être relatif, c'est-à-dire du néant, qui lui est appelé *kyomu* 虚無. Mais par convention, le terme même de *mu* 無 a été adopté par les philosophes modernes japonais pour désigner le « néant » (nichts, nothingness), dans le sens de la tradition philosophique occidentale, en tant qu'il diffère de l'être (sein) de façon absolue

13 *Shōbōgenzō zuimonki*, I-8.

et non pas de façon relative, sinon il serait une forme d'être ; ou bien pour la négation de la réalité (Realität), ou encore le minimum d'être ou l'infinité. Il importe donc au préalable de savoir dans quel sens un philosophe japonais fait appel au terme de *mu* 無. Il arrive aussi assez souvent que les textes aussi bien anciens que modernes omettent les qualificatifs « authentique » *shin(kū)* 真(空), « d'anéantissement », *duan(kong)*, jap. *dan(kū)* 断(空), d'« absolu » de *zettai(mu)* 絶対(無), et parlent de « vide », d'« évacuation », *kū* 空, ou de « non-être », *mu* 無, sans plus, étant entendu que selon eux la spécification exprimée par l'épithète est évidente en fonction du contexte. Il n'en va pas de même des lecteurs non avertis ou éloignés dans le temps des auteurs qu'ils lisent si bien que les quiproquos sont assez fréquents. L'un des plus fréquents est que le « non-être absolu » des philosophes modernes et la « vacuité authentique » des penseurs bouddhistes est interprétée comme un « néant » pur et simple ou la « néantisation » des philosophes européens du XX^e siècle qui s'expriment dans un contexte différent des philosophes japonais. Des lexicographes contemporains ont par ailleurs posé la question de la confluence de la notion orientale de « vide » et de celle occidentale de « zéro » dès l'époque des Tokugawa (1603-1868) puisque *kū* 空 a servi à traduire le vocable « zéro », mais rares sont ceux qui sont allés jusqu'au bout de leurs analyses traductologiques et sont conscients de l'utilisation polymorphe des concepts philosophiques qui se sont figés dans le Japon contemporains. Des philosophes modernes comme Nishida Kitarō (1875-1945) et ses disciples de l'école de Kyoto, ont utilisé le concept de Wu, jap. Mu, le « non-être », dans le sens qu'il revêtait dans la philosophie chinoise et bouddhique, comme non-être absolu identique à l'évacuation authentique, en prenant soin de le distinguer du néant porteur d'un nihilisme philosophique et religieux qui se profilait dans certains courants¹⁴. Nishida et Suzuki Daisetsu (1875-1966) ont développé respectivement à ce propos les notions d'auto-identité

14 J'en ai discuté dans Frédéric Girard, « Logique du lieu et expérience unitive de l'absolu : Nishida lecteur du Buddha ? », dans *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, vol. I, *Nishida : La mouvance philosophique*, dir. Augustin Berque, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 217-246 ; et discussion d'autres contributions, p. 181-187, 211-216, 336-337. « Le Lieu chez Nishida Kitarō et l'espace bouddhique », *Frontiers of Japanese Philosophy* 3, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009, p. 41-57. Anne Cheng a bien mis en évidence le sens de Wu non pas comme « néant » ou « rien » mais comme « indifférencié », indéterminé ou sans finitude, dans la philosophie chinoise, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p. 312. Sur la traduction de la notion de « zéro », voir Ishizuka Masahide

des contradictoires absolus, *zettaimujunteki jiko dōitsu* 絶対矛盾の自己同一, et d'adéquation dans l'altérité, *sokubi* 即非, pour autant que ces concepts destinés à dégager une logique de pensée propre, autorisent une traduction en français. Mais qu'en est-il des nombreux autres penseurs contemporains à ce propos qui se réclament ou non de l'école de Kyoto ? Le vide authentique et le non-être absolu rendent compte de ce qui n'est ni l'être substantialisé ni non-être figé de façon fallacieuse, ni l'un ni l'autre simultanément. Cette manière de faire état sous un mode négatif redoublé qu'une chose réelle n'est ni continue ni discontinu est le fait d'une philosophie bouddhique qui veut respecter la réalité des choses qui est mouvante en évitant de les figer dans des entités unilatérales¹⁵. Il n'est pourtant pas impossible que Nishida ait évité cet écueil car son « auto-identité des contradictoires absolus » est ce qu'il appelle un « continu discontinu », *hirenzoku no renzoku* 非連続の連続, alors qu'il aurait dû parler d'une « ni continu ni discontinu » s'il avait voulu rester fidèle à la philosophie bouddhique. Il est vraisemblable que c'est afin d'échapper à la critique facile de nihilisme qui se propageait à son époque à l'endroit du bouddhisme et de sa philosophie de la vacuité et du non-être qu'il a préféré, afin de lever toute ambiguïté, en rester à une formulation mettant en avant une positivité, qui est aussi plus compréhensible pour un lecteur moderne.

C'est dans ce champ ou espace d'indétermination qu'est le non-être absolu que le moi individuel devient le vrai moi une fois qu'il a fait abstraction de lui-même pour rejoindre l'autre. C'est ce que le bouddhisme Zen appelle le vrai Soi (*shinjitsu*, *shin no jiko* 真実、真の自己). Le lieu (*basbo* 場所) de Nishida est l'espace d'indétermination qui permet cette identification à l'autre pour retrouver le vrai Soi au sein d'une contradiction apparente entre le moi et l'autre, l'individu et l'absolu, ainsi que tous les autres modes d'oppositions. La logique du lieu (*basbo no ronri*) ou du prédicat (*jutsugo no ronri*) de Nishida où le sujet est mis entre parenthèses, est-elle le dernier mot de la logique orientale ?

石塚正英, *Dictionnaire des mots de traduction en philosophie et en pensée*, Tetsugaku shiso bon. *yakugo jiten* 哲学思想翻訳語事典, Ronsosha 論創社, Tokyo, 2013, p. 307.

15 Voir Frédéric Girard, *Méthode d'examen mental sur la sphère de la Loi (Dharmadātū) selon l'Ornementation fleurie, Huayan fajie guanmen, attribué à Fazang (643-712), Commentaire de Zongmi (780-841)*, Paris, Librairie You-Feng, 2018, p. 21. Voir les explications de Hiraakawa Akira, *Loi et coproduction conditionnée, Œuvres de Hiraakawa Akira*, I, Tokyo, Shunjūsha, 1988, p. 546-552.

AU-DELÀ DES OPPOSITIONS ET AMBIGUÏTÉ

L'on peut penser en catégories bouddhiques cette logique de pensée à l'aide du terme de *soku* 即 qui exprime une intrication et une corrélation : l'être empirique, phénoménal, celui qui est plongé dans le *samsāra* est la face visible et appréhendable de l'être originel, de l'être inconditionné, celui du Nirvāṇa, qui est appelé par Nishida non-être absolu, et n'est pas appréhendable par la seule intelligence naturelle. Ce non-être absolu n'a pas pour rôle de médier l'être et le non-être, si ce n'est de façon accidentelle mais tout d'abord de se situer au-delà de toute alternative et opposition relative. Les penseurs du Chan parlent à ce propos de *kōotsu ichimai* 甲乙一枚 : A et B sont une seule feuille de papier. A et B sont bien dans ce cas-là l'Absolu, c'est-à-dire ce qui est au-delà de toute opposition entre être et non être, et le relatif, le phénoménal où jouent encore les oppositions entre être et non être. L'image de la feuille de papier évoque l'indissociabilité de A et de B avec pourtant la différence qu'il y a entre l'envers et l'endroit. C'est pourquoi cette corrélation n'est pas une identité et le non-être absolu ne constitue jamais un « fondement » contrairement à ce que certains interprètes ont compris d'une manière qui semble excessive.

Il est le lieu ici de dire un mot de ce qu'on appelle l'ambiguïté à propos de la langue japonaise et des modes d'expression langagiers des Japonais. La réalité n'est ni pure affirmation ni une négation, selon la philosophie bouddhique, telle qu'elle est connue au Japon depuis l'Antiquité. Les Japonais en ont trouvé une illustration dans l'expression de l'amour dès les plus anciennes compilations poétiques : un amour véritable se révèle après une séparation dit un adage. L'amour qu'éprouve réellement une personne se jauge après l'expérience et d'une rencontre et d'une séparation. La langue japonaise utilise le verbe "voir" dans le sens de "rencontrer" : que je te voie ou non, que je te rencontre effectivement ou non, mon amour reste le même.

C'est cet entre-deux d'origine bouddhique auquel se réfère un poème de Fujiwara no Tadayuki (?-906) du *Recueil de poésie de jadis et de naguère* (905) :

kimi to ibeba
mimare mizumare

*fuji no ne no
mezurashige naku
moyuru waga kobi*

きみといへば
見まれ見ずまれ
富士の嶺の
珍しげなく
もゆるわがこひ

« Dès qu'il s'agit de toi,
Que je te voie ou que je ne te voie pas,
Mon amour brûle
De la même constante ardeur
Que le mon Fuji »

On a affaire ici à une « dialectique médiane » : la véracité et la réalité de mon amour sont indéniablement vérifiées qu'il y ait vision ou rencontre réelle ou non ; elles sont à l'écart aussi bien d'une expérience *de visu* ou non. On peut entendre : mon amour m'apparaît en pleine clarté après t'avoir et rencontré et quitté. Le mont Fuji figure la nature absolue et intangible des choses qui passe au travers du temps : il est la réalité inamovible même, à l'instar de mon amour.

Cette dialectique est également à l'œuvre dans un célèbre poème de Ariwara no Narihira (825-880), le héros du *Isemonogatari* :

*mizu mo arazu
mi mo senu hito no
kobishiku wa
aya nak kefu ya
nagame kurasamu*

見ずもあらず
見もせぬ人の
恋しくは
あやなく今日や
ながめ暮らさむ

« Un jour de concours hippique [le 6 du 5^e mois] aux écuries de la garde de droite au Palais, du store inférieur de la voiture qui se dressait en face, alors que j'entrevis le visage d'une dame de manière indistincte, j'ai composé le poème suivant à son attention :

Tout à mon amour envers cette personne
Que, sans la voir,
Je ne suis pas sans voir,

Je vis, aujourd'hui, plongé dans mes pensées
Des moins distinctes qui soient ! »

Dans ce poème, le verbe *miru* 見る, voir, désigne le fait de rencontrer, *afu* 逢ふ, de promettre, *chigiru* 契る, de rendre service, *sewa wo suru* 世話をする. Dans la poésie chinoise et japonaise, il arrive souvent que voir 見 veuille signifier « voir apparaître » 現, avec une variante graphique minime. Le procédé d'un jeu de mot sur le double sens de ce terme est mis en œuvre chez les auteurs bouddhiques dont Dōgen.

La réalité des pensées amoureuses est autant à l'écart de l'acte de vision que de son contraire, l'absence de vision. Le poème se réfère sans aucun doute à des ouvrages bouddhiques.

Ce poème fait suite à un autre, de Kino Tsurayuki, où l'amour est chanté avec d'autant plus d'ardeur que l'objet de l'amour est hors du champ de la vue de l'amoureux. Le poème de Narihira va donc plus loin dans la dialectique du vu et du non-vu pour exprimer la véracité des sentiments humains :

yo no naka wa
kaku koso arikere
fuku kaze no
me ni minu hito mo
kobishikarikeri

世中は
かくこそありけれ
吹風の
目に見ぬ人も
こひしかりけり

« Ainsi le monde [des sentiments]
Est-il fait !
Je m'aperçois être tout à mes pensées d'amour
Envers un être invisible à l'œil nu
Tel le vent qui souffle. »

L'expression de l'amour prend dans ce poème une forme purement négative. Le monde, *yo no naka*, désigne ici celui des relations entre personnes qui y vivent et en particulier celles qui s'aiment. Ce monde est caractérisé par l'inconstance, la fugacité, l'inconsistance, au sein duquel on recherche un point d'ancrage qui relie l'individu à l'Absolu que représente l'état de délivrance de l'Éveil et du Nirvāṇa.

L'expression de la réalité à l'aide d'une opposition entre une affirmation et une négation, ou par la mise en évidence d'un au-delà d'une affirmation et d'une négation, ou d'une non-affirmation et non-négation simultanée provient de la dialectique bouddhique notamment connue sous la forme du tétralemme (être, non-être, être et non-être, ni être ni non-être), et de la non-dualité. Tant que ces sources étaient connues, l'usage des antithèses (voir, non voir) et des négations souvent redoublées (ni voir ni non-voir) restaient intelligibles : dire à une femme que l'« on n'est pas sans l'aimer » était l'expression d'un amour absolu. L'authenticité d'un sentiment ne se laisse enfermer ni dans un oui ni dans un non mais dans ce qui est au-delà. Or, au cours du temps, les poètes reprenaient de façon mécanique les phraséologies de leurs prédécesseurs, selon le procédé du *bonkadōri* 本歌取り, en ayant peu à peu perdu de vue le sens des sources chinoises d'origine, et se contentaient d'utiliser des expressions contrastives vidées de leur sens. L'ambiguïté que l'on attribue aux Japonais et à leurs procédés d'expression allusifs, voire évasifs, était née. Elle persiste dans la langue moderne et les interrogations positives « est-ce bien cela ? », ou négatives « n'est-ce pas que... ? », restent un procédé privilégié pour suggérer de manière non tranchée ce que l'on pense vraiment.

Il n'est pas rare que deux points de vue opposés ou contradictoires puissent être soutenus comme valides. Dire que la nature de Buddha est chez tous les êtres et qu'aucun ne l'a, est également vrai. La première thèse s'adresse à ceux qui auraient des doutes sur cette existence universelle et leur assure qu'ils l'on et la seconde reflète le point de vue de qui a assimilé cette nature en lui-même et pour qui, en conséquence, il est impossible de trouver une quelconque nature de Buddha où ce soit, en tant que « chose » ou « idée ». Cette nature n'existe pas en comme une « entité séparée » que l'on pourrait découper cerner à part mais intégrée et concrétisée et chez un être. Telle est la leçon de philosophie pratique de Dōgen.

Un dialogue contradictoire, le Cas n° 115, intégré dans les *Trois cents cas* que Dōgen a compilés, montre que Dōgen réfléchit sur un Kōan. « Dagui¹⁶ a antérieurement donné cet enseignement à l'assemblée :

16 Nom posthume Guishan Lingyü 馮山靈祐 (771-853). Voir Jacques Gernet, « Les entretiens du Maître Ling-yeou du Kouei-chan (771-853) », Paris, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. XLV, n° 1, 1951, p. 65-70.

Aucun être sensible n'a la nature de Buddha. Yanguan a un jour donné cet enseignement à l'assemblée : Tous les êtres ont la nature de Buddha. Parmi l'assemblée de Yanguan, il s'est trouvé deux moines qui ont voulu s'enquérir de façon expresse de la thèse du maître (Dagui) en se rendant à son assemblée. Une fois arrivés, ils sont restés incapables de sonder le sens de la prédication de la Loi qu'ils ont entendue. Ils en ont conçu un orgueil méprisant [envers le maître]. Un jour qu'ils étaient assis dans le jardin du temple [de Dagui], ils ont vu l'un de ses disciples, Yangshan, venir pour bientôt les exhorter : Frères ! Vous avez à vous atteler au plus près à l'étude de la Loi du Buddha ! Le résultat n'en est pas aisément acquis. Yangshan a alors tracé un cercle qu'il a tenu dans les mains en leur en faisant présent. Il s'est ravisé avant de le jeter derrière lui. Puis il a étendu les bras vers les deux moines pour leur demander de lui donner le cercle. Les deux moines sont restés interdits, ne sachant que faire. Yangshan leur a enjoint : Vous avez à vous atteler au plus près à l'étude de la Loi du Buddha. Le résultat n'en est pas aisément acquis. Je vous salue révérencieusement ! Les deux moines ont pris le chemin du retour à Yanguan mais, après avoir parcouru quelque trente lieues, l'un d'eux a soudain réalisé la chose. Il a soupiré : J'aurais dû comprendre que la phrase de Dagui, les êtres sensibles n'ont pas la nature de Buddha, était parfaitement lumineuse et n'était en vérité aucunement erronée ! Il s'est alors retourné chez Dagui, en laissant l'autre moine continuer son chemin. Mais ce dernier aussi, alors qu'il traversait un courant d'eau quelques lieues plus loin, a réalisé la chose. Il a soupiré : J'aurais dû comprendre que la phrase de Dagui, les êtres sensibles n'ont pas la nature de Buddha, était parfaitement lumineuse et qu'il exprimait *ce qu'il en était* ! Puis il est retourné également à Guishan¹⁷. »

17 Variante du *Liandenghuiyao*, VII, Zz, 136, p. 271ab (2b, 9, 3-5) : « Dagui (nom posthume Guishan Lingyü 馮山靈祐 [771-853]) a donné cet enseignement à l'assemblée : Aucun être sensible n'a la nature de Buddha. Yanguan a donné cet enseignement à l'assemblée : Tous les êtres ont la nature de Buddha. à la suite de quoi il s'est trouvé deux moines de Yanguan qui pour s'enquérir du principe de cette thèse du maître (Dagui). Ils ont entendu sa prédication au monastère sans pouvoir sonder le sens de ce qu'il voulait dire., ce qui a fait naître en eux du mépris et de l'orgueil [envers le maître]. Un jour qu'ils étaient assis dans le jardin du temple [de Dagui], ils ont vu l'un de ses disciples, Yangshan, venir pour bientôt les exhorter : Frères ! Vous avez à vous adonner au plus près à la Loi du Buddha. Le résultat n'en est pas aisément acquis. Yangshan a alors tracé un cercle qu'il a tenu dans les mains en leur en faisant présent. Il s'est ravisé avant de le jeter derrière lui. Puis il a étendu les bras vers les deux moines pour leur demander de lui donner le cercle. Les deux moines sont restés interdits, ne sachant que rétorquer. Yangshan leur a

LE MONDE, *SEKEN* 世間 ET *SEKAI* 世界

Le terme de *seken* 世間 désigne le monde actuel, celui où l'homme vit actuellement, celui de la vie quotidienne en société. Le cryptogramme *ken* 間, est synonyme de *chū* 中, milieu, entre-deux, espace, intervalle. *Seken* est synonyme du mot autochtone japonais (*yamatokotoba*) *yononaka* 世の中, *konoyo* この世, ce monde-ci où nous vivons. Le terme *seken* est attesté tôt en japonais. Le recueil japonais de poésies en chinois du *Kaifūsō* 懷風藻 (de la fin du VII^e siècle à 751) compilé par Ōmi no Mifune 淡海三船 (722-785) ainsi que d'autres, dans la Biographie du prince Ōtomo 大伴皇子, l'empereur Kōbun 弘文天皇, r. 672), en donne un des premiers exemples. Ce prince a une manière d'être qui ne ressemble pas à celle des hommes du commun :

此皇子。風骨不似世間人。實非此國之分。

« En vérité, il ne fait pas partie de cette Contrée. »

Le conte légendaire antique, le *Récit du coupeur de bambous*, *Taketori-monogatari* (fin IX^e-début X^e siècle) l'emploie dans un sens similaire :

かく、物を思ひたるさまにて月を見給ぞ。うましき世にと言ふ。かぐや姫、見れば、せけん心ほそく哀に待る。

« Ainsi donc, avec l'air de penser à quelque chose, elle contemplait la lune. Elle évoquait un monde bien fait. Kaguyahime, à la voir, se sentait fragile et pitoyable en ce monde humain. »

Le sens le plus courant au Japon est celui que l'on trouve dans des expressions comme *sekentei* 世間体, manières de faire des gens, style

enjoint : Vous avez à vous adonner au plus près à la Loi du Buddha. Le résultat n'en est pas aisément acquis. Je vous salue révérencieusement ! Les deux moines ont pris le chemin du retour à Yanguan mais, après avoir parcouru quelque trente lieues, l'un d'eux a soudain réalisé la chose. Il a soupiré : J'aurais dû comprendre que la phrase de Dagui, les êtres sensibles n'ont pas la nature de Buddha, était parfaitement lumineuse ! Ils ne l'ont pas ! Il s'est alors retourné chez Dagui, en laissant l'autre moine continuer son chemin. Mais ce dernier aussi, alors qu'il traversait un courant d'eau quelques lieues plus loin, a réalisé la chose. Il a soupiré : J'aurais dû comprendre que la phrase de Dagui, les êtres sensibles n'ont pas la nature de Buddha, était parfaitement lumineuse ! Ils l'ont ! Il s'est parfaitement exprimé *ainsi*. Puis il est retourné également à Guishan. »

admis en société (*Tonogoyomi* 殿曆, 1105 [Chōji 2]), attitude à l'égard des gens du monde (poésie *haikai* 俳諧, *Pont sur la vallée du tigre*, *Kokeinobashi* 虎谿の橋, 1678*), ou *sekennami* 世間並み, à la manière du monde, en suivant ou s'alignant sur les usages du monde ordinaire, sans déroger aux normes admises¹⁸. Ces expressions anciennes restent toujours très vivantes dans la langue courante actuelle.

Il prend le sens de commerce humain, d'expérience du monde et, par dérivation, les besoins matériels et les fondements économiques pour vivre¹⁹. Il en arrive à des signifier les moyens de vivre ainsi que les biens matériels²⁰.

D'une façon générale, le mot désigne l'étendue spatiale dans laquelle vit l'homme, l'univers qui se déploie entre le Ciel et la Terre, ou de façon plus restreinte l'espace qui se présente à nous ci-devant que l'on a immédiatement sous les yeux ou encore celui qui est concerné par notre vie et survie. (*Grand miroir*, *Ōkagami* 大鏡, début XII^e siècle). Dans ce sens il semble se rapprocher du terme de *sekai* 世界, le monde, mais celui-ci est un espace objectif initialement neutre même s'il se charge de connotations par exemple géopolitiques ou cosmologiques.

Le terme a subi un import bouddhique qui a déterminé de façon décisive ses acceptions qui ont dominé dans les langues chinoise, coréenne et japonaise. Il est introduit du vocabulaire indien et traduit le sanskrit *loka*, le monde. Dans ce sens il désigne la dimension des choses de ce bas-monde qui est périssable et doit être dépassée, ainsi que le monde des êtres sensibles (*ujōseken* 有情世間) en tant qu'ensemble des êtres qui est réceptif à la prédication salvatrice du Buddha. Il traduit le composé *lokadhātu*, le plan du monde, ou plutôt l'élément du monde. Le terme souvent dans cette acception synonyme de celui de *sekai* 世界, le monde, comme dans les expressions trichiliomégachiliocosme 三千大千世界, mondes décadimensionnels 十方世界, qui désignent des mondes connus à l'échelle cosmique et qui, dans les textes du Grand Véhicule, sont censés être habités par des Buddha, des bodhisattva ou des Arhant qui y règne comme sur autant de mondes de la Loi. Il désigne aussi le milieu naturel constitué par les éléments, monts, fleuves et immensité terrestre,

18 *Haikai*, *Recueil de gemmes d'airain de la forêt des mots*, *Shirin Kingoykusbū* 詞林金玉集, XII, de 1679).

19 Ihara Saikaku 井原西鶴 (1642-1693), *Le Grenier perpétuel du Japon*, *Nihon eitaigura* 日本永代蔵, IV, 1688.

20 *Recueil de sable et de pierres*, *Shasekishū* 沙石集, VII, Mujū 無住 (1226-1312), de 1283.

sangadaichi 山河大地, l'environnement, littéralement le « monde-réceptacle », *kiseken* 器世間, qui permet à l'homme de vivre. Il s'applique également aux cinq composants de la personnalité psychosomatique (les cinq complexions, *goun* 五蘊, le monde des cinq composants, *goun seken* 五蘊世間 : le sensible, la sensation, la perception, les complexions psychosomatiques et la conscience) qui sont constitutifs des êtres sensibles ainsi que de leur environnement, individualité et milieu pouvant être saisis comme un tout indistinctif.

Il traduit l'adjectif *laukika*, le mondain, ce qui appartient au monde profane par opposition au supramondain. Il s'applique aux êtres profanes qui n'ont pas atteint l'état de sainteté et dont l'idéal est de s'en libérer pour atteindre l'éveil et le Nirvāṇa. Les *Histoires qui sont maintenant du passé*, *Konjaku-monogatari* 今昔物語 (XII^e siècle), V, texte qui rapporte des récits édifiants touchant autant la communauté cléricale que les milieux laïcs, s'y rapportent constamment. Un récit déclare : « Les cinq cents princes ont immédiatement réalisé l'impermanence du cycle de la vie et de la mort, ont pris en aversion les plaisirs ressentis dans le mondain et se sont fait moines. » (Chapitre sur le Véhicule unique du *Sūtra de la reine Śrīmālādevī*), *Shengmanjing ichengzhang* 勝鬘經一乘章).

On peut noter que les textes bouddhiques distinguent très tôt *seken*, le plan mondain et *sekai*, le monde en tant qu'univers, sans pourtant qu'il soit possible de dater la première attestation de cette distinction. Le *Sūtra d'Amida* 阿彌陀經 (*Sukhāvati-vyūha*), qui date du I^{er} siècle de notre ère et a été traduit en 402 par Kumārajīva, utilise *seken* dans le sens de monde des humains. Il nous dit : « Le Buddha Śākyamuni expose pour tous les êtres une Loi difficile à croire pour tous les gens du monde 一切世間. »

Dans un contexte prébouddhique, le terme est attesté dans les *Mémoires historiques*, *Shiji* 史記, de Sima Qian (145-86 AC) des Han antérieurs (91 AC), « Biographie de Huainan Hengshan liechuan » 淮南衡山列傳 : « L'homme vit l'espace d'une génération » 人生一世間. Il n'y pas le sens exact de société humaine mais de génération dans laquelle s'inscrit l'existence des individus. Des exemples dans des ouvrages à partir des Han postérieurs (25-220) attestent l'emploi de « ce monde-ci », « le monde humain », « les usages du monde », dans des traités rationalistes critiquant les récits légendaires populaires, comme le *Lunheng* 論衡 de Wang Xian (27-97), et le *Fengzu tongyi* 風俗通義 de

Ying Shao (?-204*). Les traducteurs bouddhiques ont immédiatement mis à profit cette acception déjà en usage pour développer les idées philosophiques et religieuses qu'il existe un plan mondain opposé au plan supramondain, des usages courants et des lieux communs prépondérants dans l'opinion opposés à la signification profonde des choses au plan du langage.

La littérature des Tang (618-907) exploite cette acception de monde empirique, de société humaine mondaine, dans un sens purement profane. Le poète Du Fu 杜甫 (712-770) déclare dans une poésie, « Campagne postérieure aux frontières » 後出塞, pour louer les volontés d'un guerrier de partir en campagne :

男兒生世間
及壯當封侯

« Dès lors qu'il est né dans le monde, le garçon
Une fois adulte, se verra conféré une seigneurie. »

Ici le terme a le sens du monde profane et de société sans l'opposer à un autre mais en mettant en avant les vertus, ici militaires, qu'il a à développer en raison de son état.

Le poète Bai Juyi 白居易 (772-846) l'emploie dans une acception bouddhique, dans « Pentamètre durant la maladie » 病中五絶 :

世間生老病相隨
此事心中久自知

« Dans le monde, vie, vieillesse et maladie se succèdent,
Je connais de moi-même le fait depuis longtemps dans mon esprit. »

Il énonce trois des quatre objets de souffrance selon la doctrine bouddhique, en omettant la mort qu'il laisse sous-entendue.

Le recueil japonais du *Man.yōshū* 萬葉集, du milieu du VIII^e siècle, mais rassemblant des pièces pouvant dater de la fin du VII^e siècle, atteste de l'emploi dès l'antiquité du terme sous sa forme japonisée *yo no naka* avec ou sans les caractères 世間 mais en les sous-entendant.

Dans le *Man.yōshū* (III, n° 442), un poème d'un auteur inconnu adressé au prince Kashiwade (?-729) déclare :

世間は空しきものとあらむとぞ
この照る月は満闕しける

« Que ce monde est chose bien vide :
La lune qui brille est tantôt pleine tantôt absente ! »

Dans le *Man.yōshū* (V, n° 802), VIII^e siècle, Introduction, le terme est également employé :

至極大聖尚有愛子之心、
況乎世間蒼生誰不愛子乎

« Le grand saint suprême [Śākyamuni] a en outre un cœur aimant envers
ses enfants.
Quel être humain dans le monde n'aimerait-il pas ses enfants ? »

Dans le *Man.yōshū* (IV, n° 738) dans un poème d'amour, *sōmonka* 相聞歌, par le compilateur Ōtomo no Yakamochi 大友家持 (718-785) qui est devenu par la suite son époux, la grande Dame de Sakanoue 坂上大嬢 déclare :

よのなかし苦しきものにありけらし
恋にあへずで死ぬべき思へば

« Ce monde était donc bien une chose douloureuse,
Dès lors que je pense devoir mourir n'en pouvant plus d'amour ! »

Elle exprime une plainte sur l'insatisfaction que réserve ce monde-ci, thème bouddhique certes mais interprété dans l'optique de l'amour profane dont déborde la poétesse. La douleur est celle d'un trop plein !

Une même double sens jouant avec les leitmotivs du bouddhisme, « le monde » et le salut figuré par la « traversée du fleuve », interprétés dans une optique amoureuse, est évoquée par la dame Ki no Iratsume (*Man.yōshū*, IV, n° 643) :

世間の女にしあらば
わが渡る痛背の河を
渡りかねめや

« Si j'étais une femme mondaine
La rivière de Anase que j'aurais à traverser
Point ne le pourrais ! »

Dans un Poème en dialogue sur l'extrême misère 貧窮問答歌 de Yamanoue no Okura 山上憶良 (660-733) du même recueil du *Man.yōshū* (V, n° 893) il conclut :

かくばかり
すべなきものか
よのなかの道

« N'est-il de cette façon
Aucun autre moyen d'agir
Dans les chemins du monde ? »

Il a en réponse :

よのなかを
憂しとやさしと思へども
飛び立ちかねつ鳥にしあらねば

« Que vis-à-vis du monde,
J'éprouve de la douleur ou que je me sente misérable
Incapable suis-je de prendre son envol, n'ayant rien d'un oiseau ! »

Il arrive que le *Man.yōshū* (V, n° 793) utilise une autre graphie pour *yonomaka*, en transcription graphique *man.yōgana yo no naka* 余能奈可, dans un poème de Ōtomo no Tabito 大伴旅人 (665-731), le père de Yakamochi, en réponse à l'annonce d'un décès en 728 :

よのなかは空しきものと知る時し
いよよますます悲しかりけり

« Lorsque je m'avise que le monde est chose vide
Je me plonge dans une grandissante tristesse ! »

Cet usage indique que l'expression était perçue comme japonisée.

Il est probable que le mot du héros civilisateur, le prince Shōtoku taishi 聖徳太子 (774-622), « D'un vide provisoire est ce monde » 世間虚仮, qui est antérieur aux poésies du *Man.yōshū*, soit en arrière-fonds du sens unanimement accepté par les poètes du *Man.yōshū*. On le trouve dans le texte composé l'année suivante de la disparition de Shōtoku par Tachibana no Ōiratsume, sa jeune épouse survivante, l'*Inscription sur brocard du Maṇḍala du Pays de longévité céleste* (*Tenjūkoku mandara meibun* 天壽國曼陀羅繡帳銘文) : « à ce moment-là, Tachibana no Ōiratsume se lamentant de pitié, déclara craintivement devant l'empereur : Je suis confuse de m'exprimer ainsi devant vous mais je ne puis contenir les pensées que je conçois en mon cœur. Ainsi que mon grand souverain l'avait promis à notre grande souveraine, il s'en est allé en haut à sa suite, ce qui m'est une douleur incomparable. Parmi ce qu'a déclaré

mon grand souverain, il est cette parole par laquelle il savoure la Loi : “Le monde est du provisoire vide, seul est réel le Buddha.” Il me semble que mon grand souverain s’en est allé naître dans le pays de Longévitité Céleste (*tenjukoku*). Cependant, l’aspect physique de ce pays ne peut être aperçu par les yeux. Je fais le vœu de pouvoir voir la forme sous laquelle le grand souverain est allé y naître par une représentation figurées [un *maṇḍala*]²¹. » Le nom même du texte indique que le pays dont il s’agit est celui de la vie éternelle et fait songer à une Terre pure de Buddha dans laquelle on souhaite que le prince aille naître, afin de passer de son existence terrestre provisoire à sa vie éternelle au Ciel : l’opposition qui est faite dans le texte entre ce monde-ci qui est provisoire et le Buddha qui est seul réel, suggère et renforce cette interprétation. Deux remarques s’imposent à propos de ce texte : Tout d’abord, le Nirvāṇa succédant à la Terre pure est accessible aux hommes mais non pas aux femmes qui doivent changer au préalable de sexe pour y parvenir. Shōtoku taishi peut s’y rendre mais non ses épouses. Sa mère est née au Ciel des Dieux Trente-Trois, dans un séjour encore mondain et non dans une Terre pure supramondaine. On ne sait à vrai dire pas quelle est la nature exacte de la Contrée de Longévitité Céleste mais elle semble participer d’une Terre pure (d’Amida, de Kannon) et d’un Ciel ((le Tuṣita de Maitreya), sans que les conceptions aient été élaborées de manière stricte et précise. Son épouse actuelle Tachibana no Ōiratsume sait qu’elle ne peut rejoindre jusqu’à son terme ultime son mari et son vœu pieux n’atteint que ce dernier. De même en est-il des femmes du *Man.yōshū*, Sakanoue ou Ki no Iratsume mentionnées plus haut, qui ne peuvent espérer qu’un bien-être terrestre si bien que leur désespoir de revoir leur mari dans l’état salutaire du Nirvāṇa est d’autant plus fort. Un peu plus tard, tout au mieux le Genji « donne-t-il rendez-vous » à ses amantes sur un pétale de lotus de la Contrée de Bien-être d’Amida mais seul lui-même accèdera au Nirvāṇa. Cette croyance en une différenciation selon les sexes dure au moins jusqu’à l’époque du *Roman du Genji* dans les milieux de la noblesse au XI^e siècle, et plus couramment jusqu’au XIII^e siècle. Ensuite, à l’époque moderne, le mot occidental de « société », qui a le même sens que *seken* et *yo no naka*, a été rendu en japonais par un néologisme *shakai*

21 于時多至波奈大女郎悲哀嘆息白畏天皇前曰啓之雖恐懷心難止使我大皇與母王如期從遊痛酷无比我大王所告世間虛假唯仏是真玩味其法謂我大王宥生於天寿國之中而彼國之形眼所巨看憐因凶像欲觀大王往生之狀。

社会. À partir de ce moment-là les deux synonymes *seken* et *shakai* ont adopté des acceptions opposées et complémentaires : le domaine public a été réservé à *shakai* et le domaine privé à *seken*. *shakai* est devenu la traduction formelle de « société » dans des textes ou discours officiels tandis que *seken* a été réservé à un emploi dans la vie de tous les jours par les sujets japonais, ce qui a restreint son champ sémantique. Dans le foyer familial des parents ne s'adressent pratiquement jamais à leurs enfants en disant « dans la société japonaise » avec le terme de traduction *shakai* (*nihon no shakai dewa* 日本の社会では). Dans la conversation courante, c'est le mot de *seken* qui est privilégié (*[nihon no] seken dewa* 世間では) : dans le monde où nous vivons. Les Japonais vivent dans le cadre du monde et de la société du Japon, *seken*, en étant perpétuellement conscients²². Le sinologue Nakagawa Masayuki 中川正之, dans son étude *Le monde et le mondain envisagés sous l'angle du chinois*²³, fait la même constatation. Il distingue des mots intramondains, *sekengo* 世間語, le langage de la conversation quotidienne impliquant une terminologie qui est employée dans la sphère privée et à un plan individuel, celui de la société dans laquelle on est impliquée, du milieu où l'on vit quotidiennement, *seken* 世間, et un langage mondial, *sekaigo* 世界語, une langue publique qui s'applique au niveau du genre humain ou du monde international. Les deux termes sémantiquement liés car ils sont de même racine, *sekai* et *seken*, en sont arrivés à désigner des réalités différentes, dès l'apparition de domaines sémantiques différents dans la pensée bouddhique, et avec l'introduction de la terminologie occidentale à partir des XVI^e-XIX^e siècles²⁴.

Un sermon de Dōgen « L'esprit des Buddha de jadis » se termine par un dialogue sur l'« effondrement du monde », *sekai hōe* 世界崩壊, à la suite de quoi le maître Zhongxing déclarerait que lui-même, son corps ou sa personne subsiste. Le sens de cette dernière phrase est sujette à discussion d'autant que Dōgen ne la commente pas. Signifie-t-elle : « Si le monde s'écroule, moi aussi je disparaîs », « Le monde

22 Citation abrégée de Abe Kin'ya 阿部謹也 (spécialiste de littérature allemande médiévale, *Qu'est-ce que le monde, Seken touwa nanika* 世間とは何か, Kodansha gendai shinsho 講談社現代新書, 1995.

23 *Kango kara mieru sekai to seken* 漢語からみえる世界と世間, Iwanami shoten 岩波書店, 2005.

24 Kōzen Hiroshi 光善宏, *Cinquante discours sur les termes chinois du bouddhisme, Buukkyō kango gojūwa* 仏教漢語五十話, Iwanami shinsho 岩波新書, 2011, p. 100-103.

s'effondre mais c'est plutôt moi qui disparaissais. », ou au contraire « Si le monde s'écroule, comment ne serais-je pas ? » ? Dans le premier cas, l'on voudrait mettre en avant l'insubstantialité du moi qui révèle paradoxalement son existence dans l'immédiateté temporelle. Dans le second, elle mettrait en avant la précéllence du « vrai soi » qui subsiste, quoi qu'il advienne dans le monde extérieur, dans l'esprit du fameux leitmotiv du Chan, « Dans le Ciel et sur Terre, seul est moi-même », qui n'est pas une phrase marquant l'infatuation mais une assertion de la confiance en soi de qui s'est éveillé, selon les canons du Chan « Dans le Ciel et sur la Terre, seul je suis moi-même. » « Comment cet esprit de Buddha de toujours ne serait-il pas moi-même ? ». Ce soi-même, *gashin* 我身, désigne-t-il le corps de l'individu, « sa propre personne » dans un sens japonais (*wagami*) ? Peut-être faut-il y voir un simple « soi-même ». Dōgen revient sur un cas de Zhaozhou (778-897), le n° 288 de ses *Trois cents cas*, qui reprend la terminologie :

Un jour, un moine a demandé à Zhaozhou : « Bien avant que le monde n'existe, cette nature existait, et quand le monde s'est détruit, la nature ne s'est pas détruite. Qu'en est-il de cette nature qui échappe à la destruction ? » Le maître de répondre : « Les quatre éléments et les cinq complexions psychosomatiques. » Le moine de déclarer : « Mais ces éléments seront à leur tour détruits. Qu'en est-il de la nature qui échappe à la destruction ? » Le maître de rétorquer : « Les quatre éléments et les cinq complexions psychosomatiques²⁵. »

Dans ce dialogue où Zhaozhou ne prononce pas une seule fois le mot de « nature (de Buddha) », nature qui est censée préexister à la formation du corps et du monde et subsister après leur destruction, il se contente d'observer que maintenant existe le corps et le monde : c'est ici-même que cette nature se concrétise sous les yeux sans que l'on ne puisse rien dire de ce qui est avant et après. Il est vraisemblable que l'expression *gashin* 我身 désigne non seulement le corps mais aussi le mental, et en conséquence l'ensemble de la personnalité, de ce qu'un individu est concrètement, puisque les cinq complexions psychosomatiques incluent la conscience.

Le terme de monde, *sekai* 世界, quant à lui, est susceptible de désigner le monde des humains qui sont dans des rapports de relations

25 Dialogue de Zhaozhou (778-897) tiré du *Traitement des cas anciens de Keqin Yuanwu, Yuanwu niangu* 圓悟拈古, T. XLVII, n° 1997, cas n° 17. Voir aussi *Liandeng huiyao*, volume VI. « Toilette du visage », (Senmen). EK, II et IV.

mutuelles, en particulier celui de la Capitale. Dōgen s'apprête à quitter la capitale et déclare à ses auditeurs que si le monde de la capitale s'effondre et disparaît, lui-même du moins est sûr de ce qu'il est et est en mesure d'assumer la responsabilité de la communauté monastique de ses fidèles. L'évocation de ces gravas fait penser à un amas de ruines, voire à l'« effondrement du monde ». Il se peut que cet « effondrement du monde » soit celui de la Capitale, puisque le monde peut désigner Heiankyō, comme le fait Kamo no Chōmei 鴨長明 (1153-1216) dans ses *Réflexions de ma cellule monastique*, *Hōjōki* 方丈記 (1216). S'agit-il d'une critique de Dōgen à l'endroit des pratiques et des mœurs de Kyōto ? Annonce-t-il la critique des laïcs de la Cour ainsi que de la communauté du Rinzai du Tōfukuji, qui point dans le sermon « Lune » (1243) et qui va de pair avec l'adoption des donateurs militaires qui apparaît dans le sermon « Opération totale » (*Zenki*) (1243) adressé à Hatano Yoshishige au même temple Rokuharamitsuji à la même époque ? Les termes *seken* et *sekai* ne sont pas sans ambivalence ainsi que le laissent entrevoir ces quelques exemples.

Frédéric GIRARD
École française d'Extrême-Orient
(France)

ABRÉVIATIONS

- DNBZ *Dainibon bukkyō zensho* 大日本佛教全書, *Collection complète des œuvres du bouddhisme japonais*, Tokyo, Meicho fukyūkai 名著普及会, 150 volumes, 1979.
- EK *Eibeī kōroku* 永平廣錄, *Notes étendues [du maître de Dhyāna Dōgen] du Eibeiji*, éd. dans *Dōgen zenji zenshū* 道元禪師全集, *Œuvres complètes du maître de Dhyāna Dōgen*, par Ōkubo Dōshū 大久保道舟, Kyoto, Rinsen shoten 臨川書店, 1989 (rééd.), volume 2.
- Monjūki* *Kegon shinsbūgi monjūki* 華嚴信種義聞集記, éditeur, dans *Kanazawa bunko shiryō zensho* 金澤文庫資料全書, *Collection de matériaux de la Bibliothèque de Kanazawa* Butten 仏典, *dainikan* 第二卷, *Kegon-hen* 華嚴篇, Kanazawa bunko 金澤文庫, Yokohama, 1975.
- T. *Taishō shinsbū daizōkyō* 大正新修大藏經, *Canon bouddhique nouvellement compilé à l'ère Taishō*, Tokyo, Daizō shuppan 大藏出版, 100 volumes, 1924-1935.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Biographies des moines éminents de Houei-kiao*, Louvain-la Neuve, Bibliothèque du Musée, 1968.
- CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.
- Daming sanzang fashu* 大明三藏法數, de Yiru († 1425) et alii, 50 vol. *Manji Zokuzōkyō* 卍續藏經, *Canon bouddhique, Suite*, vol. 36, n° 2, Réimpression, Taipei, Xinwenfeng Chubanshe, 1978.
- FOUCHER, Alfred, *La Vie du Bouddha*, Paris, Payot, 1949.
- FRANK, Bernard, éd. et trad., *Histoires qui sont maintenant du passé*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », [1968] 1987.
- GERNET, Jacques, « Les entretiens du Maître Ling-yeou du Kouei-chan (771-853) », Paris, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. XLV, n° 1, 1951, p. 65-70.
- GIRARD, Frédéric, « En quel sens peut-on parler de philosophie au Japon ? », revue *Cipango, Cahiers d'études japonaises*, n° 2, 1993, p. 115-123.
- GIRARD, Frédéric, « Philosophes modernes (1860-1945) », *Dictionnaire de la civilisation japonaise*, Paris, Éditions Hazan, sept. 1994, p. 399-404.
- GIRARD, Frédéric, « La philosophie au Japon », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, *Le Discours philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 594-617.
- GIRARD, Frédéric, « Logique du lieu et expérience unitive de l'absolu : Nishida lecteur du Buddha ? », *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, vol. I, *Nishida : La mouvance philosophique*, dir. Augustin Berque, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 217-246.
- GIRARD, Frédéric, *Un Moine de la secte Kegon à l'époque de Kamakura, Myōe (1173-1232) et le Journal de ses rêves*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2005.
- GIRARD, Frédéric, « Le Lieu chez Nishida Kitarō et l'espace bouddhique », *Frontiers of Japanese Philosophy* 3, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009.
- GIRARD, Frédéric, *Aimables ermites de notre temps*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2017.
- GIRARD, Frédéric, *Méthode d'examen mental sur la sphère de la Loi (Dharmadhātu) selon l'Ornementation fleurie, Huayan fajie guanmen, attribué à Fazang (643-712), Commentaire de Zongmi (780-841)*, Paris, Librairie You-Feng, 2018.
- GRANET, Marcel, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968.
- HIRAKAWA, Akira, *Loi et coproduction conditionnée, Œuvres de Hirakawa Akira*, I, Tokyo, Shunjūsha, 1988.

- ISHIZUKA, Masahide 石塚正英, *Dictionnaire des mots de traduction en philosophie et en pensée, Tetsugaku shiso bon.yakugo jiten* 哲学思想翻訳語事典, Tokyo, Ronsosha 論創社, 2013.
- IWAMATSU, Asao, « Prakritic Aspects Appearing in the Chih Ch'ên's Translation (I) », IBK, vol. XXVI-1, n° 51, p. 490-493.
- KŌZEN, Hiroshi 光善宏, *Cinquante discours sur les termes chinois du bouddhisme, Buukk'yō kango gojūwa* 仏教漢語五十話, Tokyo, Iwanami shinsho 岩波新書, 2011.
- LACOMBE, Olivier, *Indianité, Études historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- LAMOTTE, Étienne, *Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna*, t. I, Louvain-la-Neuve, université de Louvain, Institut orientaliste, 1944.
- Liandeng huiyao* 聯燈會要, de Wuming 晦翁悟明, 1189, éd. Kyoto, *Manji Zokuzōkyō* 卍續藏經, *Canon bouddhique, Suite*, 1, 2, 2, 9, Zōkyō shoin 藏經書院, 1911.
- Les Entretiens de Lin-t's'i*, trad. Paul Demiéville, Paris, Fayard, 1972.
- Manji Zokuzōkyō* 卍續藏經, *Canon bouddhique, Suite*. Ed. *Dainippon zoku zōkyō* 大日本續藏經, par Maeda Eun 前田慧雲 and Nakano Tatsue 中野達慧, Kyoto : Zōkyō Shoin, 1905–1912. Rééd. Hong Kong, Ying-yin Xuzangjing weiyuanhui 影印續藏經委員會, 1967–1977.
- MYŌE 明恵, *Monjūki* 聞聽記, II, *Matériaux concernant le moine Myōe, Myōe shōnin shiryō* 明恵上人資料, III, Presses de l'université de Tokyo, 1981.
- NAKAGAWA, Masayuki 中川正之, *Le monde et le mondain envisagés sous l'angle du chinois Kango kara mieru sekai to seken* 漢語からみえる世界と世間, Iwanami shoten 岩波書店, 2005.
- Pañcatantra*, trad. du sanskrit par Édouard Lancereau, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », n° 52, Série indienne, [1965] 1991.
- SENGZHAO 僧肇, *Traité de Sengzhaō*, 肇論, T. XLV, n° 1858.
- Traitement des cas anciens de Keqin Yuanwu*, *Yuanwu niangu* 圓悟拈古, T. XLVII, n° 1997.
- WUMEN, Hukai, *La passe sans porte. Les énigmes des grands maîtres zen*, Paris, éditions Points, coll. « Sagesse », 2014.