

La nomenclature philosophique dans le Japon des XVIe-XVIIe siècles.  
Frédéric Girard, ASOM, Ve section, EFEO, directeur d'études émérite.  
Bruxelles, le 4 octobre 2021.

Les Japonais ont souvent devancé les Chinois dans la confection du vocabulaire scientifique et techniques aux XIXe et XXe siècle. Les missions jésuites au Japon au XVIe siècle ont élaboré un vocabulaire scientifique, philosophique et théologique en japonais presque en même temps que Michele Ruggieri (en Chine en 1579-1588) et Matteo Ricci (en Chine en 1582-1610), avec Pedro Ramón (1549-1611), et Hara Marthino (1568-1629) qui s'était attaché au *Compendium* de Pedro Gomez (1535-1600) aux œuvres de Luis de Granada (1504-1588) rencontré à Coïmbra. Avec une même volonté d'adaptation (*aggiornamento*) définie par le Visiteur Alessandro Valignano (1539-1606) (au Japon en 1579-1582), ils ont adopté une partie du vocabulaire bouddhique pourtant proscrit car il pouvait induire des confusions avec la religion importée. On constate que, dans le cas de la traduction du *De Anima* d'Aristote, ce vocabulaire n'a pas été repris par les jésuites en Chine qui ont fait d'autres choix. L'enjeu de ces choix n'est pas seulement linguistique mais touche aux conceptions philosophiques et religieuses, l'interlocuteur étant le confucianisme d'un côté, le bouddhisme de l'autre.

## I/ Introduction.

Lorsque les jésuites ont voulu évangéliser le Japon, ils pouvaient avoir en tête le point de vue anti-esclavagiste de Bartolomé de Las Casas (1474 ou plutôt 1484-1566) lors de la célèbre controverse de Valladolid (1550-1551). Il est patent qu'aux yeux de François Xavier et ses successeurs, Cosme de Torres, Alexandre Valignano et Pedro Gómez, les Japonais étaient un peuple exemplaire en regard de l'accueil favorable qu'ils faisaient au christianisme, par la douceur de leur caractère, pendant de la rationalité dont ils faisaient preuve. La volonté de montrer aux Japonais l'existence d'une « âme rationnelle » indique que les jésuites étaient convaincus que les Nippons en étaient porteurs et la confiance qu'ils leur faisaient. En se fixant pour but de laisser à terme l'évangélisation aux Japonais et à quitter le sol nippon, ils adoptaient les positions thomistes de Francisco de Vitoria (1483/1486-1546).<sup>1</sup> En revanche l'attitude des maîtres de guerre japonais hostile aux missions, Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi et Tokugawa Ieyasu, à savoir qu'ils devraient être inféodés au pape à Rome, était le résultat d'une méprise tenant à une confusion entre mission, visées

---

1. Vitoria est l'auteur d'ouvrages qui ont joué un rôle dans l'élaboration du droit international : *De potestate civili*, 1528, *De potestate Ecclesiae*, 1532, *De Indis*, 1532, *De Jure belli Hispanorum in barbaros*, 1532, *Relectiones Theologicae*, 1557, *Summa sacramentorum Ecclesiae*, 1561. *Leçons sur le pouvoir politique*, Vrin, Collection : Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1980. *De la loi*, Commentaire de la « Somme théologique » (Ia-IIae, q. 90-108), traduction, introduction et notes de G. Demelemestre, préface de B. Kriegel, Cerf, Collection « Sagesses chrétiennes », 2013.

commerciales des Européens et vellétés de colonisation de militaires.<sup>3</sup> Il est en effet difficile d'imputer aux jésuites qui formaient au plus quelques dizaines de va-nu-pieds en cette phase initiale d'approche, des volontés d'appropriation et de colonisation que ces principes thomistes n'autorisaient pas.

Les jésuites au Japon ont confectionné méthodiquement un enseignement cosmologique, philosophique et théologique qui a pris forme de façon systématique à partir des années 1680. Le résultat en est *Compendium* en trois parties ou sous son titre plus complet et explicite, *Compendium de la doctrine catholique, à l'intention des frères japonais de la Compagnie de Jésus, confectionné par le Père Pedro Gómez, Vice-Provincial de la Société de Jésus dans la Province du Japon (Compendium Catholicae Veritatis, in gratiam Iapponicorum fratrum Societatis Iesu, confectum per R. d. m. Patrem Petrum Gómezium Vice-Provincialem Societatis Iesu in provincia Iapponica)*<sup>4</sup>. C'est un manuel, composé en latin par père jésuite espagnol Pedro Gómez (1535-1600), destiné à former un clergé local au plus haut niveau intellectuel, religieux et apostolique. Il a par ailleurs laissé un Rituel concernant les Sept Sacrements professé à Goa et conservé en syriaque au Keral, ainsi qu'une version du même texte en coréen datant du XIX<sup>e</sup> siècle. Pedro Gómez y a consigné sa riche expérience de professeur d'arts libéraux, de philosophie et de théologie, accumulée à Coïmbra, longue expérience qui s'était matérialisée par la confection d'un manuel pédagogique en ces matières, autour de Pedro de Fontaseca (1528-1599) et Cipriano Suárez (1524-1593).<sup>4</sup> La version japonaise du *Compendium* a été commencée en 1593 et achevée au plus tard au mois d'octobre 1595.<sup>5</sup> L'ouvrage a été professé en une période frappée par des édits d'exclusion et des martyres des chrétiens : les préoccupations martyrologiques de Gómez qui contrastent avec celles de son « cousin » spirituel, Matteo Ricci (1552-1610), s'y distingue pourtant par une œuvre parfaitement ordonnée sur le plan de la forme comme du contenu doctrinal, dont il avait déjà fait preuve durant son séjour à Goa.

---

2. Vitoria y soutient que le pape n'a aucun pouvoir temporel sur les Nations, ce que ne semblent pas avoir compris Oda Nobunaga et ses successeurs : « [...] le pape n'a de pouvoir temporel qu'en vue du spirituel. Or il n'a pas de pouvoir spirituel sur les infidèles, comme on peut le déduire de saint Paul (1 Co 5,12). Il n'a donc pas non plus de pouvoir temporel sur eux. »

<sup>3</sup> Gay, *Mariologia*, p. 266.

<sup>4</sup> C'est le *Institutionum dialecticarum, Libri octo*, publié à Lisbonne en 1564. Voir Gay, *Mariologia*, pp. 260-263. Fontaseca travaille jusqu'en 1562 à ce manuel avec pour coadjuteurs Marcos Jorge, Cipriano Suárez et Pedro Gómez. MHI, *Monumenta Paedagogica*, Madrid, 1901, 672, dans le docu. 81 « De Scholis Artium ». Plus tard, les bibliothèques du Japon seront alimentées du *Commentaire du Père Fontaseca ...sur les livres de la Métaphysique d'Aristote le Stagirite*, Rome, 1587, 1589. P. Humbertclaude, *Recherches sur Deux Catalogues de Macao (1616 et 1632)*, Tokyo, 1944, p. 9, n° 11.

Voir Girard, « Collèges jésuites dans le Japon des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ». Aussi Girard, « Aristote au Japon : la version japonaise du *Compendium* de Gómez », à paraître dans Publications de l'École Française d'Extrême-Orient.

<sup>5</sup> Le manuscrit japonais porte cette date de 1595, correspondant à 5555 années après la Genèse. MS 228, pp. 175<sup>verso</sup>-176<sup>recto</sup>. La version latine correspondante porte la date de 1594 et de 5554 respectivement. Reg. Lat. 426, p. 230<sup>recto</sup>.

C'est d'ailleurs en pensant à la future prédication locale de jésuites japonais qu'il expose les sujets d'une manière positive et non pas polémique : « Le Père Vice-Provincial a composé un excellent *Compendium* ou *Sommaire* sur les principales questions intéressant la puissance et l'immortalité de l'âme ainsi que d'autres matières théologiques. Son mode d'exposition est positif plus que scolastique. Il a été composé en latin ainsi qu'en japonais et est lu aux Frères et Dōjukus (frères convers) avant qu'il ne s'engagent dans la prédication. »<sup>6</sup> ; « À côté des deux classes ordinaires de latin, et de l'étude du latin ainsi que de la littérature japonaise, une autre classe a été ajoutée. Elle est dédiée à [la lecture d']un *Compendium* concernant les questions de notre foi que les Japonais natifs destinés à prêcher et à assumer la fonction de catéchistes, ont à étudier. ». Il était conçu comme un catéchisme, ainsi que l'indique le titre japonais, *Kōgi yōkō* 講義要綱 [*L'Essentiel de la doctrine* ou *du catéchisme*], choisi ultérieurement pour le désigner. En réalité il s'agissait d'une véritable somme de savoir, consistante et conséquente, issue des travaux du Concile de Trente (1545-1563), ainsi que des enseignements à l'université et dans les séminaires à l'intérieur de la péninsule ibérique, dont le contenu n'est pas éloigné de ce que René Descartes a étudié au collège de la Flèche. S'il n'en est pas né un Descartes japonais, tout du moins l'ouvrage a pu permettre, par la coupure épistémologique qu'il a introduit au Japon, la diffusion du cartésianisme historique par l'intermédiaire des études hollandaises. L'ouvrage concrétisait la politique d'adaptation (*aggiornamento*), préconisée par les jésuites au Japon, en premier lieu par Valignano. Lorsque le Visiteur Francisco Pasio (au Japon en 1583-1612) préconise, en 1612, l'étude du *Compendium*, il se réfère aux « Instructions données par Valignano », à la suite des Consultantes de 1580, 1590 et 1592, et en recommande l'étude de façon parallèle à celle du *Sommaire de la religion bouddhique* (*Buppō* 佛法) composé par son prédécesseur.<sup>7</sup> De fait le *Compendium* revêt une importance de tout premier ordre de par son influence : Il est la première synthèse sur la théologie chrétienne en japonais ; son étude s'imposa non seulement aux étudiants de théologie, mais aussi à tous les jésuites et catéchumènes japonais qui se trouvaient dans les résidences. En outre, les Dōjukus et les catéchumènes laïcs qui se vouaient à la prédication, étaient tenus également de l'étudier en japonais.<sup>8</sup>

Une méthode de prédication de l'année 1597, de Gómez révèle par son titre les préoccupations et les procédés apologétiques des jésuites au Japon : *Avis pour les prédicateurs au Japon du Père Gomes : Avis qui peuvent aider ceux qui ont pour office de prêcher au Japon.*<sup>9</sup> La Congrégation avait déjà publié des *Régule Provincial Iaponiae* [*Règles de la Province du Japon*] (1592), ou *Reglas de los Hermanos Predicadores* [*Règles*

<sup>6</sup> Lettre de Valignano du 20 octobre 1599, à destination de Juan de Ribera, à Manille. ARSI, Iap.-Sin., 13 II, 331recto-verso.

<sup>7</sup> Lettre de João Rodrigues Giram, du 23 novembre 1604, à destination de Rome. Citée par Uçerler, p. 46.

<sup>8</sup> *Obediências do P.º Alexandre Valignano*, BAL, *Jesuitas na Ásia*, 49-IV-56, 146recto-170recto.

<sup>9</sup> Gay, *Mariologia*, p. 263.

<sup>10</sup> Les auteurs en étaient Pedro Gómez, Organtino Gneccchi-Soldo, Francisco Calderón, Luis Fróis, avec l'aide de Pedro Ramón, Alfonso de Lucena, Antonio López, Francisco Pasio, Melchior Mora, Juan de Crasto. BAL, *Jesuitas na Ásia*, 49-VI-8, 9recto-14verso.

*des Frères Prédicateurs*]<sup>11</sup>. On peut donc supposer que l'on lisait de façon régulière le *Compendium* en latin et en japonais à l'intention de quelques dizaines de séminaristes avancés, à la fois européens et japonais. Le fait est avéré jusqu'en 1616 au moins, date extrême où l'on garde trace de son utilisation probable comme manuel. En effet, en 1614 en raison des circonstances, c'est à Macao que le Frère Vicente Ribeiro lit le *Compendium* en japonais aux adeptes (Dōjuku), et en latin pour ceux qui en ont déjà pris connaissance en japonais.<sup>12</sup>, en 1616, il est recensé dans cette fonction de professeur lisant le *Compendium* au adeptes (Dōjukus) venus du Japon, en utilisant selon toute vraisemblance une « copie » de la somme de Gómez. Un exemplaire s'en trouvait à la bibliothèque de la Procure de Macao, en 1620, mais il devait s'agir, en l'occurrence de la version latine.<sup>13</sup> Par ailleurs, l'existence du *Compendium* est attestée sur le sol japonais, encore en 1618 : Il sert de manuel de base, dans les Séminaires, pour les jeunes jésuites japonais, après la promulgation de l'exclusion des missionnaires en 1614.<sup>14</sup> Il est également utilisé pour contrer les arguments anti-chrétiens, notamment du fameux apostat japonais, Fukan Fabian Ungyō 不干ハビアン雲居 (1565?-1621), auteur en 1620 du traité anti-chrétien intitulé *Hadaiusu (Contre le Christianisme)*.<sup>15</sup> Plusieurs « copies » en latin ou en japonais avaient cours au Japon et à Macao sous le titre de *Compendium* jusque dans les premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle. On ne sait ce qu'il est advenu de l'ouvrage par la suite. Il n'est certes pas interdit d'espérer que, grâce à la connaissance que nous avons maintenant du texte même du *Compendium*, dans ses deux versions, nous serons en mesure de repérer des fragments copiés ou cités, des extraits connus ou présentés sous un autre titre, ou encore d'en entrevoir une influence tout du moins parcellaire sur d'autres ouvrages de l'époque des Tokugawa (1603-1868). C'est là le champ d'une recherche nouvelle qui s'ouvre dont nous ne pouvons mesurer les conséquences ni les implications.

En tout état de cause, la découverte du manuscrit latin au Vatican en 1937 et japonais à Oxford en 1995 a permis de se faire une idée du contenu du texte qui a servi de base à l'enseignement scientifique, philosophique et théologique des jésuites au Japon durant plusieurs décennies, ainsi qu'à ce que pouvait être la traduction japonaise.

Une première partie (*De Sphaera*, ou *Compendium physicae naturalis*) porte sur la cosmologie, l'astronomie, la physique et la météorologie, dans la lignée d'Aristote et de Ptolémée, représentée par le *Livre de la Sphère (Tractatus de Sphaera Mundi)* de Jean de

<sup>11</sup> ARSI, Iap.-Sin., 2, 112verso-113verso. Uçerler, p. 45. Luís Álvarez-Taladriz, « Avisos y reglas de los predicadores de la Compañía de Jesús en Japón », *Sapientia, The Eichi University Review*, 39, 1968, pp. 110-137.

<sup>12</sup> Francisco Pires, « Pontos do que me lembrar », *Archivo Histórico Nacional*, Madrid, *Jesuitas*, Legajo 271, nr. 59/1, 1recto-7verso, in MHI, pp. 423-424.

<sup>13</sup> ARSI, Iap.-Sin., 25, 104recto-107verso, dans MHI, p. 637. Une liste des biens de la Procure de Macao mentionne trois ouvrages à la bibliothèque : *Vocabulários da lingua de Japão* (1 copie), *Compêndio do P.<sup>e</sup> Gomes* (1 copie), *Cathechismo do P.<sup>e</sup> Vizitador* (8 copies).

<sup>14</sup> Lettre de Mateus de Couros, Provincial du Japon, Nagasaki, 25 février 1618. ARSI, Iap.-Sin., 35, 81recto-82recto, dans MHI, pp. 771-777.

<sup>15</sup> Lettre du même, du 15 mars 1621, ARSI, Iap.-Sin., 37, 180recto-181verso, citée dans *Drei Unterrichtsbücher*, p. 232.

Sacrobosco (fin XII-1244 ou 1256), et commentée par mathématicien jésuite Christoph Clavius (1537-1612)(1579 : *In Sphaeram Joannis de Sacro Bosco Commentarius*), avec des aménagements dus au calendrier grégorien.<sup>16</sup> Elle met en évidence les lois de la nature qui expliquent les phénomènes, jusqu'aux plus insolites et irrationnels, par exemple les éclipses : ce qui était attribué à l'influence de forces surnaturelles ou miraculeuses, se laisse expliquer par la raison. La version japonaise manque, mais elle a circulé au Japon sous plusieurs formes comme un ouvrage confucianiste, dont une des plus connues est le *Compendium des deux principes cosmiques*, *Nigi ryakusetsu* 二儀略説, du lettré confucianiste Kobayashi Kentei 小林謙貞 (1682). L'*Examen du Ciel et de la Terre* (*Kenkon benzetsu* 乾坤辨説) et le *Compendium sur l'astronomie* (*Tenmon biyō* 天文備要) de Sawano Chūan 澤野仲菴 (l'apostat Chritovão Ferreira, 1580-1650), revu par le confucianiste Mukai Genshō 向井元升 (1609-1677), en sont également dérivés.

La deuxième partie explique ce qu'est l'âme, en tant que principe de mouvement et de connaissance, qui anime le corps et agit en tant que cause seconde dans le monde de la nature en regard de la cause première qu'est Dieu, à partir des enseignements d'Aristote revus par Thomas d'Aquin (1225-1274) : Gómez suit en substance les Livres II et III du *De Anima* avec son *Commentaire* par Thomas d'Aquin, qui en raison de son caractère de « *sentencia* », de commentaire global, était propre à épouser la forme d'un exposé synthétique. Cette partie culmine par la démonstration qu'elle veut faire de l'immortalité de l'âme rationnelle et intelligible. En effet un développement final consistant y est consacré qui n'a pas d'équivalent dans la version latine. S'agissant du seul passage où les deux versions diffèrent, on peut en inférer l'importance de premier ordre qu'elle revêtait.

La troisième partie est un développement original du catéchisme et des principaux points de théologie catholique, inspiré du catéchisme tridentin. Telle était du moins l'idée de Valignano. Les Japonais, étant supposés posséder au plus haut degré ce qu'on appelle « la raison » parmi les populations du monde, sont donc plus aptes que tout autre d'être convaincus de la vérité par des arguments rationnels. Inutile, voire nocif, est donc d'encombrer leur esprit par les erreurs contenues dans des objections ; en revanche efficace est le dévoilement direct de la vérité, le développement sans heurt d'un raisonnement démonstratif. Dans cette partie, une insistance est mise sur la nécessité des adeptes japonais de se protéger du martyre et de penser à sauver leur vie en camouflant le cas échéant leur foi : ils doivent suivre extérieurement la foi de leur maître humain tout en pensant en leur for intérieur à leur vrai credo. Le procédé est celui même en usage dans la Vraie secte bouddhique de la Terre pure, Jōdo shishū qui subissait de multiples persécutions et avec laquelle le christianisme a été confondu. Le *Compendium* est donc, comme on l'a vu dans la phrase citée plus haut de Valignano, un traité positif exposant selon l'ordre du raisonnement une doctrine démonstrative destinée à emporter l'adhésion d'un auditoire japonais tout en voulant le protéger du martyre. Il est remarquable aussi que, au contraire de plusieurs autres catéchismes, il n'y a pas de réfutation en règle du bouddhisme qui était le principal interlocuteur et opposant des missionnaires jésuites. On y trouve seulement une allusion critique à la doctrine de la transmigration des âmes et de la réincarnation dans la version

---

<sup>16</sup> Il a tenu compte des aménagements du comput calendérique de Grégoire XIII. Voir Hiraoka Ryūji, *Nanban uchūron ni okeru Kuravius - Gomesu «Shingaku yōkō» chū no tenmongakuteki sūchi wo megutte* -, Kagakushi kenkyū, vol. 47, n° 246, été 2008, pp. 95-107.

japonaise mais pas dans l'original latin.

Pour le japonologue, l'ouvrage informe sur les données philosophiques et religieuses de l'aristotélisme médiéval, à côté bien entendu des idées scientifiques qui ont pénétré au Japon, grâce à des œuvres écrites, et ont pu y exercer une influence sur plusieurs décennies antérieures à la date précise de la traduction (1593-1595) et, cela va de soi, postérieurement à cette date.<sup>17</sup> Sous un autre angle, les volontés d'accommodation de l'ouvrage peuvent nous indiquer quel était le socle mental sur lequel les missionnaires ont voulu travailler : pour s'adapter, il importe de savoir à quoi l'on s'adapte et les matériaux européens peuvent être parfois plus loquaces ou significatifs sur ce sujet que les matériaux japonais.

Le vocabulaire employé est en mesure de nous renseigner sur des valeurs sémantiques, parfois ignorées ou peu connues, de termes japonais ou sino-japonais employés à l'époque, grâce aux originaux latins dont nous disposons. Lorsque ces termes traduisent un concept européen, il est possible de savoir quel équivalent japonais a paru le mieux approprié aux traducteurs, parmi un éventail de mots sur lesquels il leur arrivait d'hésiter. Dans les deux sens de l'échange, cette terminologie est parlante et riche d'enseignements. Les comparaisons de Luis Frois sont plus parlantes sur la culture japonaise que bien des encyclopédies nippones, et les descriptions et lexiques de la langue japonaise des Européens relèvent souvent des expressions ignorées des lexiques japonais.

Il arrive que le même concept européen soit parfois translittéré et parfois traduit. L'usage de la translittération du latin, de l'espagnol ou du portugais, s'est généralisé afin de ne pas trahir le sens d'un mot européen au moyen d'une traduction trop entachée d'un halo sémantique qui, le plus souvent, lui est étranger et rebelle. Cet usage des translittérations a une origine lointaine qui est bouddhique : les traducteurs chinois laissaient en translittération les termes-clés du bouddhisme afin de n'en pas rabaisser ou limiter les significations. Lorsque l'interprète moderne que nous sommes dispose d'une traduction, et non pas seulement d'une translittération, sa curiosité est en conséquence plus encore éveillée et bien mieux comblée car il a un instrument irremplaçable pour appréhender les systèmes d'équivalence des traducteurs européens et japonais de cette époque. Lorsque de plus il lui arrive d'être en présence de termes bouddhiques qui n'ont pas d'équivalent dans la version latine, il a la chance de mieux entrevoir ces parallèles ainsi que les méthodes d'inculturation des missionnaires, tout en pouvant appréhender quelles significations exactes revêtaient certains concepts bouddhiques à l'époque chrétienne. S'il est loisible de collecter un certain nombre d'exemples significatifs et pertinents, ils sont moins importants en nombre qu'en Chine où l'usage des translittérations était moins répandu qu'au Japon et où les discussions avec les Européens étaient nettement plus abondantes et directes.

Ainsi qu'on l'a dit, l'ouvrage a été traduit par le jésuite espagnol Pedro Ramón

---

<sup>17</sup>. Les cours de philosophie ont commencé au Japon en 1583, au collège de Funai (Lettre de Luis Frois du 3 janvier 1584), et ceux de théologie ont débuté en 1585, sous la direction de Pedro Gómez. Voir Doi Tadao, *Kirishitan gogaku no kenkyū*, p. 123.

(1549-1611), si l'on se fie au titre de la troisième partie du *Compendium*.<sup>18</sup> Il est néanmoins aisé d'imaginer qu'il n'a pas travaillé seul. Il suffit pour s'en convaincre de voir l'excellence du japonais ainsi que la trace de plusieurs styles de traduction ainsi que de calligraphie. Il ne fait pas de doute que le *Compendium* s'inscrit dans la politique de Balthasar Gago (1520-1583), définie en 1555, d'opter pour des transcriptions plutôt que pour des traductions et, lorsqu'il faut traduire, pour des termes japonais et sino-japonais non-bouddhiques, dont il a dressé une liste d'une cinquantaine<sup>19</sup>. Le rôle de Ramón devait être de veiller à l'observance de ces principes ou de donner son vert lorsqu'on y dérogeait. Cependant, il n'obéit à ces principes et à ces mots d'ordre que de manière globale et générale : Tantôt il utilise à son corps défendant une terminologie bouddhique - ; tantôt il mêle translitérations et traductions dans le même passage ; tantôt la terminologie technique diffère quelque peu d'un passage à l'autre de l'ouvrage ; tantôt un terme grammatical du chinois contemporain ou une nomenclature technique trahissent-ils le style d'un interprète (*tsūji* 通事), etc.<sup>20</sup> On croit en outre distinguer plusieurs styles calligraphiques, trois ou quatre, pour les parties conservées en japonais.

Il vient immédiatement à l'esprit de comparer la terminologie du *Compendium* avec celle des deux grandes entreprises lexicales de l'époque, le *Vocabulaire Latin-Portugais-Japonais (Dictionarium latinum Lusitanicum ac Japonicum ex Ambr. Calepini volumine de promptum etc.)*<sup>21</sup>, paru l'année même où le *Compendium* est achevé, en 1595, et le *Dictionnaire Japonais-Portugais* de 1603, tous deux imprimés sur les presses d'Amakusa<sup>22</sup>. Le *Compendium* se situe entre les deux compilations, même s'il se rapproche plus de la

<sup>18</sup> Le nom du traducteur du *Compendium*, Pedro Ramón apparaît une fois dans les lettres des jésuites, comme résident à Macao en 1597, bibliothèque de la Real Academia de Historia, 9-2666 (Cortes 566), 281r-282v : lettre du 22 mars 1597 (n° 2), à Macao. autographe de Antonio Rodriguez, portugais, papier européen.

Pedro Ramón (1549-1611) (au Japon de 1577 à 1595 ; 1599-1611) est un membre espagnol de la Société de Jésus. Voir Girard, « Aristote au Japon : la version japonaise du *Compendium* de Gómez ».

<sup>19</sup> Voir NST, 25, pp. 554-557.

<sup>20</sup> L'usage localisé à quelques passages de la particule de la langue parlée *shimo* 什麼, pp. 219, 222.

<sup>21</sup> *In Amacusa, 1595, or Lexicon Latino-Iaponicum Derpromptum ex Opere Cuititulus Dictionarium Latino-Lusitanicum ac Iaponicum typis pimum mandatum in Amacusa in Collegio Iaponico Societatis Iesu anno Domini M.DMXCV. Nunc denuo Emendatum atque auctum a Ciaro Apostolico Iaponiae*, Romae, Typis S.C. de Propaganda Fide Socio Eq. Petro Marietti Admin. MDCCCLXX.

<sup>22</sup> *Dictionarium sive Thesavri Lingvae Iaponicae Compendium, Compositum, & Sacrae de Propaganda Fide Congregationi dicatum à Fratre Didaco Collado Ord. Praedicatorum Romae, anno 1632*, Romae, Typis & impensis Sacr. Congr. de Prop. Fide, MDCXXXII, Superiorvm Permissv., *Raseinichi jiten* 羅西日辭典 [Dictionnaire Latin-Espagnol-Japonais], de Diego Collado, édité par Ōtsuka Mitsunobu 大塚光信, Rinsen shoten 臨川書店, Kyōto, 1966.

- *Additiones ad Dictionarium Iaponicum*, Auctore Fr. Didac Collado Ordinis Praedicatorum, 1632.

seconde. Or, aussi étonnant cela soit-il, on ignore tout des auteurs de ces deux compilations lexicographiques, du moins sur le plan documentaire : les titres et les sous-titres des ouvrages, de même que les lettres ne donnent aucune indication. Est-ce le signe d'un travail d'abnégation dans lequel l'anonymat d'un travail de bénédictin est de mise ? Si l'on ne connaît pas les auteurs de ces compilations, comment savoir, dira-t-on, qui a contribué à la traduction du *Compendium* ?

Néanmoins, on peut supposer que, les compétences en ces domaines - une excellente connaissance de la terminologie scientifique, philosophique et théologique, en latin comme pour les équivalents japonais - est requise et apparaît dans le *Compendium* - n'étant pas en nombre illimité, ce devaient être, à peu de chose près, les mêmes personnages qui confectionnaient les deux imposants *Dictionnaires* et la traduction non moins monumentale du *Compendium*. Pedro Ramón, qui a dû superviser et contrôler la traduction, entre 1593 et 1595, et a selon toute vraisemblance fait appel à une équipe de traducteurs japonais. On pense à Paulo Yōhō Ken パウロ 豫保謙 (1508?-1595), le « père de la littérature chrétienne au Japon », et son prolifique fils Vicente Hōin ヴィセンテ法印 (1540?-1609), connus pour avoir traduit des ouvrages d'hagiographie ainsi que des catéchismes,<sup>23</sup> Itō Manción 伊東マンシヨ (1570-1612) qui, fraîchement revenu de son ambassade à Rome, était l'un des auditeurs les plus assidus des cours sur le *Compendium* dont il a rendu compte, Fukan[sai] Fabian 不干[斎]ハビアン (1565-1621), le célèbre traducteur d'ouvrages chrétiens puis auteur d'ouvrages anti-chrétiens, le linguiste João Rodrigues ou Takai Gomes 高井ゴメス (?-1590), le traducteur des *Fables d'Esopé* et le compilateur du *Recueil de phrases d'or* (*Kinkushū* 金句集).<sup>24</sup> Ces deux derniers personnages ont leurs noms associés au Dictionnaire de 1603, de même que Paulo Yōhō qui était le maître de João Rodrigues, Francisco Rodriguez, le principal compilateur, João Yamaguchi. Un travail, qui reste à faire, de comparaison des styles de traduction et de calligraphie à l'intérieur du *Compendium* permettrait d'identifier les personnages qui ont participé à son élaboration. C'est certainement Hara Marthino déjà mentionné qui a travaillé le plus assidument à la traduction. Le fait ressort de la comparaison du vocabulaire du *Compendium* avec celui du *Sūtra de la Foi*, *Fides no kyō* qui est de lui et qui en est très proche.

## II/ Trois âmes ou esprits dans le bouddhisme japonais.

### A/ Annen

Le Japon ancien connaît des équivalents de l'âme végétative (un des sens de *hṛdaya*) et de l'âme intellectuelle (sens donné au *citta* indien), si l'on en croît l'interprétation que l'on peut donner d'une analyse de l'esprit humain par le moine Annen 安然 (841-915), et de la

<sup>23</sup> Minako Debergh, Journal Asiatique, 1980, Frois, *Histoire du Japon*, II, chapitre 26, pp. 32-33.

<sup>24</sup> João Rodriges est formé dans le cursus des Arts libéraux, en philosophie et en théologie immédiatement avant ou pendant que l'on traduisait le *Compendium*. Voir Doi Tadao, *Kirishitan gogaku no kenkyū*, pp. 122-124.



reprise partielle de cette thématique par Dōgen 道元 (1200-1253) qui puisait dans cette tradition. Seule l'âme intellectuelle est en mesure de concevoir la pensée de l'Éveil et, en conséquence de le réaliser, tandis que l'âme végétative en est incapable, admet en un premier Annen qui expose les conceptions chinoises du Tiantai. Mais au terme de son analyse il pose que l'âme végétative est également grosse de l'Éveil et professe à ce titre la réalisation de l'état de Buddha par les végétaux et les minéraux. Dōgen reprend la distinction des différentes âmes de cette tradition mais s'en tient à la position traditionnelle que seule l'âme intellectuelle peut concevoir la pensée de l'Éveil et en conséquence réaliser l'état de Buddha.

Dialogue X de Annen avec un quidam qui fait état de trois modes de pensée, en se fondant à l'origine selon le *Mohezhi-guan* 摩訶止觀, qui donne des transcriptions du sanskrit et des traductions :

1/ *citta* (*shitta*) 質多心 (*ryochishin* 慮知心) : la pensée délibérante, spéculative. Elle œuvre au plan de la connaissance et du jugement, l'épistémè, l'esprit ordinaire. L'âme intellectuelle.

2/ *hrdaya* (*karita*) 汗栗多心, cœur physique, (*sōmokushin*) 草木心, esprit des végétaux (âme végétative ?). Syn. : *nikudanshin* 肉團心. L'âme végétative.

3/ *hrdaya* (*iritashin*) 矣栗多心, cœur physique, (*shakujū shōyōshin* 積聚精要心), essence, quintessence ; cœur des choses. Du sens de cœur physique, le terme prend le sens dérivé de « centre », « cœur », « quintessence » des choses. Quintessence condensée en un centre. Sens non habituel de cœur 心 (= L'âme du monde ?).

Le *Moheshiguan* et son commentateur Zhanran 湛然 (711-782), dans son *Mohezhi-guan puxingzhuankongjie* 摩訶止觀輔行傳弘決, déclarent selon Annen que c'est le *citta* (1) qui conçoit la pensée de l'éveil (*hosshin* 發心) et qui réalise l'état de Buddha (*jōbutsu* 成佛), et non pas le *hrdaya* (sens 2/) : « Rien n'existe en dehors de l'esprit, et c'est la sublimité mystérieuse de l'être même que l'on qualifie de Buddha (l'état de Buddha). Ce n'est pas à dire que chaque plante ou arbre conçoive la pensée de l'Éveil et réalise l'état de Buddha »

Annen réplique en disant que l'exégèse chinoise du Tiantai semble nier la thèse de la réalisation de l'état de Buddha par les plantes et les arbres mais, en réalité, elle l'étaie et la soutient. L'argumentation de Annen suit un développement en dix points qui ne manque pas de prendre des libertés en regard de la tradition du Tendai pour faire état d'audacieux points de vue personnels.<sup>25</sup> Il se résume à deux thèses : 1/ Il n'est pas de distinction entre êtres sensibles et êtres insensibles et tous se ramènent aux premiers ; 2/ Il en est pour preuve que la pensée sensitive (*shin* 心) n'est pas de façon perpétuelle en action mais constitue une réalité plus fondamentale chez les êtres.

Soit la thèse « L'essence de l'eau et du feu donne naissance à un être humain sensible en pénétrant dans le corps féminin. » Des deux interprétations de cette thèse « 1/ Un être sensible est conçu dans la matrice maternelle en faisant un avec l'essence de l'eau et du feu. 2/ L'essence de l'eau et du feu qui sont insensibles devient un être sensible. », Annen opte

---

25. . Sueki Fumihiko, p. 65-68.

pour la seconde selon laquelle « un être insensible, en se transformant, devient de fait un être sensible. »

Annen étaie son point de vue en assurant que l'appellation même d'être insensible est inappropriée et trahit seulement le point de vue limité d'un préjugé mondain. « Ce que l'on appelle être insensible tient uniquement à des attachements mondains provisoires. Du point de vue de la nature foncière des choses on a affaire à des êtres sensibles à l'origine. »

Annen étaie son point de vue en assurant que l'appellation même d'être insensible est inappropriée et trahit seulement le point de vue limité d'un préjugé mondain. « Ce que l'on appelle être insensible tient uniquement à des attachements mondains provisoires. Du point de vue de la nature foncière des choses on a affaire à des êtres sensibles à l'origine. »

À partir de là il cite le *Traité* de Zhanran : « La quintessence de chaque être sensible est coextensive (à l'univers) si bien que la nature de Buddha l'est aussi, la quintessence y est présente si bien que la nature de Buddha l'est également. », mais le *Traité* n'en tire pas la conclusion que chaque plante et arbre a présente la nature de Buddha et conçoit la pensée de l'Eveil et réalise l'état de Buddha de soi-même. Or, Annen distord le *Traité* et lui fait dire : « En qualifiant intégralement chaque plante et arbre d'êtres sensibles on ne peut dès lors plus reconnaître que subsiste l'appellation (/le concept) d'être insensible. » Il suit de là que les plantes et arbres sont habilités à concevoir d'eux-mêmes la pensée de l'Eveil et à réaliser l'état de Buddha.

Il semble que Annen fasse du mental *xin* 心 chinois un inconditionné dès lors que, de cœur physiologique, il lui donne l'acception dérivée de cœur comme centre et quintessence des choses qui échappe à tout conditionnement et devient coextensive à l'univers. La vision du monde empirique comme lieu de manifestation de l'inconditionné semble être au fondement de cette interprétation.

## 2/ Dōgen

Chez un moine comme Dōgen 道元 (1200-1253) c'est la pensée intellectuelle seule qui conçoit la pensée de l'Eveil et non pas la pensée végétative ni l'esprit quintessencié. Il semble connaître la tradition du Hieizan mais ignore à dessein celle de Annen dont on ne sait s'il connaissait l'existence.

Dans son quatrième Sermon du *Trésor de l'Œil de la Vraie Loi* (*Shōbōgenzō*) en 12 volumes, il fait d'abord état de la catégorisation de la pensée en trois types avant de soutenir sa thèse que seule l'intellective est apte à concevoir la pensée de l'Éveil :

« Trésor de l'œil de la vraie Loi. Conception de la pensée d'Eveil.

Il est trois catégories de pensée.

1/ Le citta. Terme traduit en chinois pensée intellectuelle.

2/ Le hṛdaya. Terme traduit en chinois pensée végétative.

3/ Le hṛdaya. Terme traduit en chinois esprit quintessentié condensé.

Parmi elles, on fait appel à la pensée intellectuelle pour concevoir la pensée de l'Eveil. Celui-ci, se dit en Inde Bodhi et en Chine Voie. Le citta est un terme indien que l'on traduit en chinois par pensée intellectuelle. Sans cette pensée intellectuelle il est impossible de concevoir la pensée de l'Eveil. Ce n'est pas à dire que l'on considère cette pensée intellectuelle comme

étant la pensée de l'Eveil mais que c'est à l'aide de cette pensée intellectuelle que l'on conçoit la pensée de l'Eveil. Concevoir la pensée de l'Eveil consiste à faire le vœu et à projeter de sauver tous les êtres sensibles avant de se sauver soi-même. Même si c'est sous une forme humble, dès lors que l'on a conçu cette pensée, l'on est un guide pour tous les êtres. »

Cette position de Dōgen va à l'encontre d'une interprétation de passages de son œuvre dans lesquels les éléments de la nature, pierre, plante ou arbre, seraient tels quels du mental et de la pensée, alors qu'il tient seulement que ces éléments font jaillir chez un sujet humain la pensée éveillée lorsqu'il le perçoit.

Il apparaît au terme de cette présentation des positions de Annen et de Dōgen que, concernant l'interprétation des catégories de la pensée, de l'esprit et de l'âme, on ne peut dégager une unité mais plutôt un pluralité de conceptions qui, de façon quasiment certaines, coexistaient à l'époque chrétienne. Si Annen représentait une interprétation sans doute majoritaire proche de l'animisme ou du panthéisme, celle de Dōgen semble s'inscrire dans une tradition minoritaire, peut-être celle d'une certaine élite bouddhique, mais son école d'appartenance, le Sōtō, était majoritaire en nombre de temples dans le sud du Japon abordé par les chrétiens.

### 3/ Musō Soseki

On retrouve également cette doctrine chez un moine Zen de l'école Rinzai, MUSŌ Soseki 夢窓疎石 (1275-1351), qui a comme Dōgen été fort lu parmi les milieux du Zen japonais. Chez lui, l'esprit « végétatif » s'étend jusqu'au minéral. Ainsi s'en explique-t-il dans ses *Dialogues en rêve* :

« Question : Ce corps peut être aussi bien noble que vil in n'en demeure pas moins qu'il est dans tous les cas soumis à la naissance, à la vieillesse, à la maladie et à la mort. Il est en vérité tel un mirage phantasmagorique. L'esprit n'a pas de forme sensible si bien qu'il est par définition pérenne et indestructible. Bien qu'il en soit ainsi, est-on en droit de déclarer que le corps et l'esprit sont tous deux tels des mirages Parmi les sūtra on trouve des textes qui exposent que l'esprit est tel un phantasme, mais on voit également expliqué qu'il est pérenne et indestructible. Quelle doctrine doit-on considérer comme juste ?

Réponse : Le même terme d'esprit ou mental (*shin*) recouvre des significations multiples. L'écorce des arbres dépérit toujours et l'on appelle cœur de l'arbre la partie ferme qui subsiste. Elle est qualifiée de *hṛdaya* en sanskrit, transcrit de deux façons différentes. Dans les écoles ésotériques on l'explique comme un cœur charnel (*nikudanshin* 肉団心). Dans le *Miroir de l'école* (*Zongjianglu*), le terme sanskrit pour le cœur charnel est transcrit *kiridaya* pour *hṛdaya*. On dit que les plantes et les pierres, avec les années, possèdent une âme (*shōrei* 精靈) que l'on qualifie d'esprit (*shin* 心). Le terme de transcription du sanskrit *hṛdaya* est dans ce cas *idaya*. Intelliger de façon distinctive (*ryochibunbetsu* 慮知分別) qualifie l'esprit (*shin*), qui est le propre des êtres dotés de sensibilité (*ujō* 有情), et a pour original sanskrit *citta*. Tel est ce que l'on entend par esprit individuel (*gashin* 我心) chez les êtres profanes. Dans le bouddhisme du Petit Véhicule cet esprit est également appelé *citta*. Dans l'école Shingon, c'est ce *citta* qui est expliqué comme définissant la pensée d'Eveil

(*bodhicitta*, *bodaishin* 菩提心). Il n'est pas le *citta* conçu par les êtres profanes. Ce que en sanskrit on appelle le tréfonds ou dépôt, *ālaya*, est rendu en chinois « conscience-réservoir (*yanzangshi* 含藏識). Il correspond à la huitième conscience. Ce qui en sanskrit est appelé *manas* est rendu en chinois par mental souillé (*qianuyi* 染污意). Il est compté comme étant la septième conscience et correspond aux fonctions mentales dont sont pourvus tous les êtres dotés de sensibilité. Ces deux consciences sont exposées pour la première fois dans les enseignements du Grand Véhicule. Ni les profanes ni les gens du Petit Véhicule n'ont connaissance de l'esprit pris dans ces acceptions. La huitième conscience est associée à l'Inscience comme à la nature des choses si bien qu'elle n'est ni uniquement fallacieuse ni seulement authentique. Certains enseignent que cette huitième conscience est l'esprit souverain (*shinnō* 心王). Il arrive aussi que l'on pose au dessus d'elle une neuvième conscience qualifiée en sanskrit d'immaculée (*amala*, *muro* 無漏) et en chinois de conscience pure immaculée. Elle est l'esprit foncier (*honshin* 本心) des êtres sensibles. Lorsqu'ils sont dans l'illusion et la méprise elle n'est pas souillée par elles. C'est la raison pour laquelle elle reçoit ce qualificatif d'immaculée. ».<sup>26</sup>

III/ Les trois catégories d'âme selon les missionnaires chrétiens.

1/ Le *Compendium*.

Le *Compendium* expose en détails la doctrine de l'âme d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin :

[1]. Qu'est-ce que l'âme ?

« L'homme, entraîné par les désordres de sa misère<sup>27</sup> est profondément en proie à l'erreur. En conséquence, il n'est pas même en mesure de discerner le [corps] sensible qui appartient à la vérité profane.<sup>28</sup> À combien plus forte raison ne le pourra-t-il pas à propos de la vérité authentique qu'est l'âme !

Dans le même traité, Aristote expose une exégèse circonstanciée concernant le fait que l'âme exerce ses effets dans le corps. Il déclare : « L'âme est le principe par lequel on exerce les fonctions de se nourrir, de sentir, de se mouvoir et d'intelliger. (*Anima est principium quo vegetamur, sentimus, locomovemur et intelligimus*). »<sup>29</sup>

II. De la thèse selon laquelle l'âme se divise en trois parties et que, chez l'homme, elle n'en reste pas moins une.

Tout d'abord on traitera de la division de l'âme en trois parties.

1.

➡                      ↗  
Que la puissance de croissance, appelée végétative se trouve dans

26. . § 65.

27. litt. actes fautifs, *zaigō* 罪業, terme bouddhique. Le latin a *miseria*.

28. Dans le contexte, il faudrait comprendre « le corporel », par opposition à l'âme.

29. *De Anima*, II, 2.

- l'âme des plantes et des arbres.
2. ➔ Être ➔  
Que la puissance opérant dans les six sens, appelée sensitive, est présente dans l'âme des animaux volatiles et pédestres, des insectes et des poissons.
3. ↗ ↘  
Que ce qui réalise les opérations d'intellection et de perception, qui est qualifié de rationnel, est l'âme humaine.

Le principe selon lequel on divise en trois parties l'âme telle que nous venons de la définir est qu'elle végète, qu'elle sent et qu'elle intellige (*vegetari, sentire ac intelligere*).

En premier, les opérations de la croissance, des six sens et de la perception-intelligence. Lorsque ces trois puissances sont chacune également portées à leur perfection chez un être vivant, l'âme qui est le fondement de leur opération et fonction ne peut à son tour qu'être présente sous ses trois catégories. Ainsi par exemple, la végétative n'est-elle seulement présente dans les cinq céréales ainsi que les plantes et les arbres<sup>30</sup> que pour faire croître. De même les opérations efficaces des six sens sont-elles présentes chez les animaux volatiles et terrestres, les insectes et les poissons. De même est-il clair que, les facultés de l'intelligence et de la perception étant le propre de l'homme, l'âme y est également présente dans ses trois catégories. L'âme sous ses trois catégories est divisée en supérieure, moyenne et inférieure. La rationnelle représente la catégorie supérieure, la sensitive la catégorie moyenne et la végétative la catégorie inférieure.

[...] L'âme rationnelle de même est pourvue de la croissance, des six sens et de l'intelligence, mais elle n'en est pas pour autant triple, elle n'est qu'une âme une. [...] L'âme rationnelle, au contraire, ne provient pas de la matière première. Il se passe seulement que, lorsque dans l'utérus de la mère sa forme est entièrement prête, elle est créée par Dieu. C'est pourquoi il ne convient pas de dire que l'âme rationnelle est corporelle. En effet, son être et sa conservation dans l'existence ne font pas appel à une puissance corporelle. C'est pourquoi, la preuve est évidente qu'elle est une âme subsistant toute seule, quand bien même serait-elle séparée d'un corps.

Le Compendium s'étend en détails sur l'aspect physiologique du principe d'animation qu'est l'âme, l'âme végétative, à propos des viscères. Il la décrit ainsi.

« Chapitre VI. De l'ordre selon lequel la nourriture se transforme dans le corps des êtres vivants.

Poumons (Pulmão)	↘	↗	Intestin (Intestino)
Cœur (Coração)	↘	↗	Vessie (Bexiga)
Rate (Fígado)	➔	➔	Estomac (Stomago)
		Connection	

30. Le latin a « plantes », le japonais donne des catégories de plantes propres au Japon : Les cinq céréales, les plantes et les arbres.

Foie (Baço) <sup>31</sup>	↗	↘	Vésicule du fiel (Bexiga do fel)
Reins (Renes)	↗	↘	Vessie (Receptaculum seminis)
Colère (Colera)	↘	↗	Bile de la vésicule du fiel
Mélancolie (Melancholia)	↘ individu	↗	Atrabile dans le foie
Flegme (Flegma)	↗	↘	Bile jaune ou Humeur du corps
Sang (Sanguis)	↗	↘	Sang

Au milieu de cet exposé, un long développement est réservé aux rêves où la physiologie joue un rôle notoire. La traduction japonaise du *Compendium* s'adapte à l'auditoire japonais : l'insomnie et la puissance appétitive devient une étude sur le rêve. Il est vraisemblable que les missionnaires ont compris l'importance du phénomène onirique au Japon. Voici le passage en question :

« Des causes par lesquelles on voit des choses dans les rêves.<sup>32</sup> »

Les causes en sont que, durant le sommeil, les six sens sont d'eux-mêmes entravés. Cela dépend également des entraves de tous les sens internes. Lorsqu'on est libéré des entraves, les espèces qui se trouvent dans la puissance dite estimative se libèrent si bien qu'elles sont tout de suite visibles. C'est précisément le rêve. Cela se produit lorsque diminuent les humeurs qui font obstacle au cheminement des rêves. La raison en est que, à ce moment-là, le sens interne, en devenant un peu plus libre, accomplit ses opérations propres. C'est ce qu'on appelle la cause efficiente du rêve. Ce qui l'accomplit est la puissance estimative. C'est comme on vient de la dire la puissance estimative. Et comme on vient de le dire, cette puissance estimative accomplit son opération en réunissant ses espèces propres, elle compose des objets et discute de ces objets. Par exemples, par l'union des espèces de l'or et de la montagne elle opère de telle sorte qu'on voit une montagne d'airain. En outre, bien qu'il ne soit pas à proprement parler l'agent du sommeil, l'entendement entre parfois en synergie avec l'estimative. Il importe de s'aviser qu'il entre en une telle synergie dans les cas où en traitant d'objets vus en rêve il en dit les raisons et dissipe les doutes.

On émettra un doute à ce sujet. Ce qu'on voit en rêve n'est pas réel mais est pensé comme vrai. Qu'en est-il ? Réponse : La raison en est qu'il est appréhendé par le sens commun. En effet, tant que le sens commun est libre, il perçoit les objets des sens externes et en distingue les différences spécifiques. C'est pour cette raison que, lorsqu'ils sont appréhendés par le sens extérieurs, ils le sont aussi par le sens commun. C'est parce qu'ils sont appréhendés par le sens commun qu'on déclare que les rêves, qui sont vus par l'entendement, ne sont pas réels. Il est impossible de les intelliger. Cependant, si les rêves qui sont dans l'estimative ne sont pas déclarés irréels c'est parce qu'ils semblent vrais. Par exemple, une personne qui, se trouvant dans le noir, ressentira la présence d'une chose effrayante, criera de frayeur. Or, une fois la lumière rétablie, elle s'apercevra qu'il n'y avait nul sujet d'avoir peur et sera rassérénée, ceci grâce à l'aide de la lumière. Ce qui fait croire vrai un mensonge proféré par quelqu'un est qu'il n'est personne pour le convaincre de sa

31. Foie et rate sont confondus ici ainsi que dans le Dictionnaire de 1603, Pagès, p. 407.

32. La latin diffère quelque peu : « Comment se produit l'insomnie chez l'homme. De la puissance appétitive ».

fausseté. Ainsi donc, ce qui fait croire qu'un rêve de l'estimative est vrai est qu'il n'est rien pour le questionner, en raison du fait qu'il est appréhendé par le sens commun qui l'intelligé. Il est toutes sortes de rêves.

Premièrement les surnaturels (*Supernaturale*). Ce sont des rêves que l'on voit grâce à Dieu. On les voit lorsqu'Il manifeste sa volonté en rêve. Tels sont les rêves manifestés à Joseph ou au Pharaon.<sup>33</sup> Parfois la raison pour laquelle [Dieu] manifeste ses volontés en rêve est que, comme les six sens sont entravés et que, sereine, elle est vide, l'âme est en état de pouvoir recevoir un oracle.

Deuxièmement, les rêves animaliers (*Sommia Animalial*). Il arrive que, avant de s'endormir, l'on voie en rêve des choses auxquelles on pense que l'on extrait. C'est en fonction de ce processus qu'un homme convoiteux ne verra en vision que des richesses. D'autres exemples sont sur ce modèle. Il arrive que l'on discerne grâce à eux la nature innée d'un homme.

Troisièmement, ce qui provient des humeurs qui circulent dans la complexion (*Complexam*) de chaque individu, sous le nom de « naturel » (*Natural*). C'est en raison de cela que les hommes dominés par le liquide séminal [un tempérament sanguin]<sup>34</sup> ne voient en rêve que des choses charmantes ou joyeuses. Ils se voient également voler à travers les airs. De telles visions s'expliquent par le fait que le liquide séminal est similaire à l'élément du vent. La vision de querelles, de disputes ou d'affrontements armés s'explique par le fait que la bile est de la nature de l'élément igné. La vision de baignades ou de traversées marines s'expliquent par le fait que le flegme (*Flegma*) est de la nature de l'élément aqueux. Les visions de choses mélancoliques ou affligeantes s'expliquent par le fait que les humeurs mélancoliques son de la nature de l'élément chthonien. En outre, selon les moments, il arrive que l'on voit ce qu'on désire. Par exemple, lorsqu'on s'endort le ventre creux, on se voit en trait d'obtenir à boire et à manger, ou quand on a les deux vessies pleines, on se voit aller fréquemment aux toilettes. Il arrive également que l'on se laisse aller à rêver du Tentateur (*Māra*) ou d'une personne chaste<sup>35</sup>. Cependant ces dernières visions ne trahissant pas la volonté, ils ne constituent pas des fautes. Une personne à la volonté ferme pouvant y couper court même en rêve, ils sont au contraire des prodromes de mérites.

Le Compendium déploie la conclusion son argumentation apologétique à propos de l'âme rationnelle afin de démontrer l'immortalité de l'âme. En voici des extraits.

« [Partie IV.] Que la substance de l'âme rationnelle est immortelle.<sup>36</sup>

Ici, on traite sous treize chefs des raisons pour lesquelles l'âme rationnelle est une substance spirituelle.

Conclusions.

---

33. Joseph, le dernier des douze enfants de Jacob. Voir *Genèse*, XXXVII, 5-8. Les *Extraits des Actes des Saints* en japonais en fait mention à la biographie du Patriarche Joseph.

34. *inketsu* 隠血.

35. Transcription du portugais *Castidade*.

36. Supplément absent dans le latin.

Premièrement, il est nécessaire que ce qui contrecarre le corps et ses désirs ne soit pas le corps. En effet, ce qui en tout s'oppose à l'individu n'est ni du vivant ni du non-vivant. Néanmoins, au moment où l'âme entre en contrariété avec le corps, elle n'est pas un corps, et elle ne peut être qu'esprit. Ce qui est spirituel est par définition impérissable. Donc si l'âme entre en conflit avec le corps c'est qu'elle apparaît en évidence chez ceux qui recherchent la perfection.

Deuxièmement, ce qui est en mesure de réguler les six sens est par définition supérieur à ceux-ci. Étant donné que l'âme rationnelle régule les six sens et peut y adjoindre des dispositions, elle est la substance même de l'esprit qui est supérieur aux six sens. C'est pourquoi elle est immortelle.

## 2/ Introduction au Symbole de la Foi de Luis de Granada.

Hara Mathino traduit de l'espagnol l'*Introduction au Symbole de la Foi* de Luis de Granada, qui reprend l'essentiel de la doctrine de l'âme du *Compendium* mais dans une langue japonaise plus fluente, avec beaucoup plus de termes japonais venant du bouddhisme.

« En premier, l'âme de l'homme est une substance unique qui a pourtant trois facultés vitales. La première désigne la faculté de nourrir et maintenir le corps<sup>37</sup> qui nous est conféré et est qualifiée de végétative. La seconde se dit de la faculté de conférer le mouvement aux yeux, aux oreilles, au nez, à la langue et au corps au sein du corps entier, ainsi que la puissance de mouvoir le corps un<sup>38</sup> qui l'abrite, et est qualifiée de sensitive. La troisième désigne la faculté d'effectuer les actes de connaissance et d'intellection. Ainsi donc, l'âme humaine est-elle une substance simple (une simple *sustancia*) séparée du corps, qui tout en étant une substance spirituelle unique<sup>39</sup>, est pourvue dans son unicité substantielle des trois fonctions différentes que l'on vient d'énoncer et accomplit ses offices d'une manière authentiquement sublime et inconcevable.<sup>40</sup> Parmi les philosophes de la haute antiquité, il en est qui ont déclaré cette position intenable et qui ont établi trois âmes substantielles dans un

---

37. *shikitai* 色體, le corps.

38. *ichishikitai* 一色體 : est-ce un synonyme de *shikitai* ou un terme insistant sur l'unité du corps, le corps un ? Marthino semble à une ligne de distance de sa traduction *shikitai* mettre ici l'accent sur cette unité du corps.

39. . *issō ichimi no reitai* 一相一味の靈體 : substance spirituelle unique, littéralement d'aspect et de saveur uniques, selon une expression bouddhique courante.

40. . De Granada : Es pues, agora de saber que en nuestra ánima hay tres potencias o facultades, de las cuales la primera es vegetativa, cuyo oficio es nutrir y mantener el cuerpo, y otra que llaman sensitiva, que es la que nos da sentido y movimiento, y la tercera es la intelectual, que nos diferencia de los brutos, y nos hace semejantes a los ángeles. Estas tres facultades dio el Criador a una simple sustancia, que es nuestra animá, lo cual es una tan grande maravilla, como si hiciera una criatura que fuera juntamente ángel y caballo, pues nuestra ánima ejercita en nosotros los oficios destas dos tan diferentes criaturas, pues ella entiende como ángel, y come y engendra como caballo.



corps unique en redistribuant chacune des trois facultés vitales précédentes.<sup>41</sup> Ils appellent âme végétative la vertu de nourrir et faire croître réunie en une seule substance et la logent dans le foie. Ils qualifient d'âme sensitive les facultés sensorielles de perception réunies en une seule substance et les logent dans le cœur. Ils appellent âme intellectuelle la plus haute d'entre elles, la connaissance et l'intellection réunies en une seule substance et la logent dans le cerveau. C'est pourquoi en voyant combien ces trois fonctions vitales sont séparées comme les nuées de la fange, ils considèrent qu'elles ne peuvent convenir à l'action d'une seule âme substantielle, à moins d'être séparées.<sup>42</sup> Il importe cependant de s'aviser que, en vérité, on a affaire à une âme unique qui est entièrement pourvue de trois fonctions. Il en va comme de rayons lumineux qui, comportant en eux lumière, chaleur et sécheresse, éclairent dans l'obscurité, réchauffent ce qui est froid et assèchent ce qui est humide. De même un lampion recouvert de papier de couleur semblera bleu, jaune, rouge et blanc à l'aide d'un seul éclairage. »<sup>43</sup>

Dans cet ouvrage aussi la physiologie tient une grande place : «...le foie. Celui-ci est utile au cœur en produisant du sang, le cœur sert au cerveau en transformant le sang en esprit<sup>44</sup>. Étant donné que le cerveau est ce qu'il y a de plus élevé<sup>45</sup> dans le corps, en générant

---

41. . C'est la position attribuée à Platon par Luis de Granada dans son traité, pour qui il y aurait une pluralité d'âmes substantielles qui logent la première dans l'estomac, la seconde dans le cœur et la troisième dans le cerveau..

42. . La phrase semble grammaticalement bancale.

43. . De Granada résume la doctrine des trois facultés de l'âme ici et au début du chapitre XXVII (chapitre XXV de la version japonaise). Il s'exprime de manière plus précise et condensée dans ce dernier chapitre : « Au principe du traitement de la confection de notre corps, nous dirons comment les philosophes posent trois différentes âmes, l'une qu'ils appellent végétative, que possèdent les plantes, l'autre sensitive, qu'ont les animaux, et l'autre intellectuelle qu'ont les hommes, mais de telle manière qu'elle est notre âme tout en étant une substance simple et spirituelle qui a ces trois facultés. Ceci parce qu'elle est, parmi les instruments qui ont été énumérés, ce qui sustente nos corps et qu'elle est cause de tous nos sens et mouvements, de même qu'elle l'est de nos discours de notre entendement. Ayant traité de la faculté la plus basse qu'elle celle végétative qu'ont les plantes, nous allons traiter de celle qui nous procure la vie sensitive, comme l'ont les animaux, dans laquelle respandit le plus la divine Sapience, pour autant que cette faculté est plus noble que la précédente. (*Al principio deste tratado de la fábrica de nuestro cuerpo, dijimos cómo los filósofos ponían tres diferencias de ánimas, una que llaman vegetativa, que tienen las plantas, otra sensitiva, que tienen los brutos, y otra intelectual, que tienen los hombres, mas de tal manera que est nuestra ánima, con ser una simple y espiritual sustancia, tiene estas tres facultades. Porque ella es la que, por medio de los instrumentos que están dichos, sustenta nuestros cuerpos, y la que es causa de todos nuestros sentidos, y movimientos, y también lo es de los discursos de nuestro entendimiento*).

44. . *ki* 氣. Il n'y a pas d'équivalent espagnol.

45. . *el más noble miembro*. Le corps humain est comparé à une « république » dans les chapitre III et IV et c'est dans le cerveau que résident le Sénat et les Consuls. Les membres supérieurs en prééminence et dignité gouvernent les membres inférieurs et pourvoient à leurs besoins.

les esprits animaux<sup>46</sup> il la redistribue dans les quatre membres et les cent articulations et donne vie<sup>47</sup> aux sens aussi bien internes qu'externes. Il importe d'examiner les autres instruments sur ce modèle.

En outre, il n'est dans le corps humain aucune chose inutile. Bien qu'il ne soit ici rien d'inutile, si on considère que cela accomplit telle fonction et qu'il en a en excès, il parachèvera ce dont ceci manque. Par exemple, si le foie rejette la mélancolie<sup>48</sup> comme inutile à sa sustentation, la rate la réclamera pour s'en sustenter.

Ainsi donc, il se trouve dans le corps des centaines de milliers d'outils qui chacun remplissent une fonction, ce qui est admirable ! Pour prendre une comparaison en adéquation avec les choses, il en va comme d'une maison fortunée où il est de nombreux sujets qui tiennent chacun un rôle tandis que dans une pauvre maisonnée les suivants sont si peu nombreux qu'à un ou deux ils assument dix mille fonctions. De la même manière l'être humain ayant été créé par Dieu premier parmi les esprits<sup>49</sup> chez les dix mille êtres du monde inférieur, nombreux sont les instruments au service des facultés vitales si bien qu'il n'en est aucun qui possède deux fonctions. [...]

XXIX. Préambule à la discussion sur la substance de l'âme intellectuelle et de ses vertus.

Ainsi donc, l'âme humaine est une substance unique mais on lui connaît trois catégories de facultés. Telles sont la végétative, la sensitive et l'intellective. Nous avons succinctement traité précédemment des âmes végétative et sensitive. Dans le présent chapitre nous allons discuter un tant soit peu des vertus de l'intellective. Ces vertus sont de loin supérieures aux deux précédentes et ce sont elles qui font que l'homme est premier. Les deux précédentes assument leur office uniquement tant que l'âme se trouve dans le corps mais après que ceux-ci se sont séparés, seule subsiste l'âme sans plus exercer de fonction. Seule la vertu de l'intellective dispense son activité tant que l'âme est unie au corps et, même après en avoir été séparée, reste limpide<sup>50</sup>. Quelle en est la raison ? Même après s'être séparée du corps l'âme conserve sa substance et ne se départit pas de sa nature si bien qu'elle accomplit son œuvre indépendamment du corps. Ainsi donc, même après s'en être séparée, l'âme désire retourner à son corps d'origine mais elle n'a pas la nature de s'unir à un autre corps. C'est la raison pour laquelle ceux qui soutiennent que, une fois séparée du corps, l'âme transmigre parmi les humains, les bêtes et les plantes, ne connaissent pas sa nature.<sup>51</sup> À considérer la dignité suprême de l'âme intellectuelle, il n'est aucun être qui, parmi tous ceux créés par Dieu, qui en approche à l'exception des anges dans les cieux. Si l'on qualifie l'être humain de premier parmi les esprits de tous les êtres c'est parce qu'il est pourvu de cette âme. Il est chez les âmes des animaux également des œuvres sagaces mais en comparaison de l'âme des

46. . *supiritsu animaru* : espíritus animales. Le terme est commenté aussi au chapitre XXVI.

47. . *seimei* 精明.

48. . Le *Compendium*, I, p. 126, rend compte de la mélancolie comme d'un liquide qui se trouve dans le foie.

49. . *reichō* 靈長 : le premier des esprits, l'âme première en dignité. Marthino semble traduire *realeza*, la dignité royale.

50. *Sadaka* 貞 : chose claire et distincte (Pagès, p. 686).

51. Cette phrase qui n'a pas d'équivalent en espagnol est évidemment une critique de la doctrine bouddhique de la transmigration.

humains, elles ne représentent pas même une goutte dans l'immensité océane. Si Dieu a créé un univers aussi étendu c'est parce qu'existe l'âme chez l'homme. [...]

Si l'homme est déclaré être à l'image de Dieu et si Dieu s'est fait homme pour être en ce monde, ce n'est pour rien d'autre qu'en regard de l'âme. De même si quand l'homme suit la raison<sup>52</sup> et est en accord avec les lois de Dieu, il réalise dans le Ciel les félicités éternelles dans leur degré ultime de plénitude de ses volontés, c'est parce qu'il est pourvu de cette âme. C'est ce qu'en toutes choses discernent parfaitement les hommes qui ont reçu et observé l'authentique Loi. Ainsi donc, les philosophes<sup>53</sup> de la haute antiquité ont-ils examiné ces vertus pour qualifier de manières diverses l'âme. Certains les ont qualifié d'horizon du temps et de l'éternité,<sup>54</sup> ou encore de nœud qui relie les deux natures corporelle et intellectuelle<sup>55</sup>, ou bien de condensé du monde de la Loi universelle<sup>56</sup>, ou encore de copie de la nature supérieure et de modèle de la nature inférieure. Innombrables sont les sujets touchant cette âme merveilleuse mais je ne fais pas état de sa nature mystérieuse<sup>57</sup> en choisissant seulement ce qui est familier aux oreilles profanes.

### Chapitre 3. Que l'âme rationnelle est immortelle et éternelle.<sup>58</sup>

L'éternité de l'âme a été discernée par les hommes de grande vertu des deux mondes<sup>59</sup>, il importe d'en traiter deux ou trois points. La foi enseigne aussi l'immortalité de l'âme, ce qui apparaît clairement dans les textes canoniques. Selon Sapience II<sup>60</sup>, Dieu a créé l'homme immortel. Selon Sapience III<sup>61</sup>, l'âme de l'homme bon est dans la paix éternelle. Dans Sapience IV également<sup>62</sup>, l'homme bon existe pour toujours. Ces paroles d'or son innombrables mais toutes appartiennent au registre de la foi.

Ce principe est également démontré par les lumières naturelles.

---

52. *dōri* 道理 : raison (Pagès, p. 268)(XXIX, 68v).

53. *chisha* 智者 : philosophe.

54. Peut-être le *confinium* ou horizon (*kyōgai* 境界) en référence au *Liber de causis* de Proclus (410-485) (Orii).

55. *copula mundi*.

56. *shūhen hokkai* 周邊法界. Terme d'import bouddhique, bien que l'on ne le trouve pas dans les textes. L'âme du monde de Giordano Bruno, suggère Orii.

57. *yūgen* 幽玄 : la beauté, les merveilles qui sont invisibles aux vues humaines. Ce terme qualifie le beau dans le théâtre Nō.

58. *fushifumetsu* 不死不滅. Gmez a : *Quod anima intellectiva sit immortalis et aeterna*.

La traduction japonais porte seulement le portugais *Immortal* en transcription.

59. *nise no daitoku* 二世ノ大徳. L'expression n'est pas claire. Le sens le plus courant, de ce monde-ci et du suivant, ne semble pas offrir de sens plausible ici : l'éternité de l'âme dans ce monde et le suivant ? Doit-on comprendre : les sages du monde profane et du monde sacré, ou les autorités des temps avant la Révélation et après celle-ci opérée par l'*Ancien* et surtout le *Nouveau Testament* ? Nous penchons pour la dernière hypothèse, au vu des autorités énumérées par Gómez qui sont autant canoniques qu'appartenant aux lumières naturelles du monde profane et politique datant d'avant le *Nouveau Testament*. Le *Compendium* arrête l'énoncé des propositions des philosophes à Cicéron pour le monde gréco-romain et il englobe parmi les populations ayant échappé à la révélation la totalité de l'Asie jusqu'à l'arrivée de François Xavier.

60. *Sapience*, II-29.

61. *Sapience*, III, 1-3.

62. Erreur pour *Sapience*, V, 15.

En premier, si l'âme était mortelle, on rejetterait, sans avoir besoin de faire appel à eux, les trois rênes<sup>63</sup> et les cinq vertus constantes<sup>64</sup>, bien entendu dans la vie future mais également dans la vie présente<sup>65</sup>. La raison en est que s'il n'était pas de rétribution du bien et du mal dans la vie future, il ne se trouverait personne de noble ou de vil pour observer les bonnes règles de conduite.

En second, si l'âme rationnelle périssait, Dieu devrait être qualifié d'injuste<sup>66</sup>. Le bien dans sa justice<sup>67</sup> ferait défaut. Qu'est-ce à dire ? Il est dans le monde des hommes bons et des hommes mauvais, et beaucoup de bons subissent des souffrances ainsi que des répressions, tandis que de mauvais individus passent leur vie débordant de plaisirs et biens matériels. Ainsi donc, dès lors que le bien et le mal ne sont pas rétribués par des récompenses et des punitions en ce monde-ci, on n'en recevra pas les effets dans la vie suivante<sup>68</sup>, si bien que l'on se demandera ce qu'est la justice de Dieu. Saint Augustin, saint Chrysostome<sup>69</sup> et saint Ambroise<sup>70</sup> ont dispensé un enseignement concernant ce point de doctrine.

En troisième, si l'âme rationnelle était mortelle, la Providence<sup>71</sup> divine serait déficiente chez l'homme. La raison en est que si Dieu en a procuré autant que nécessaire aux animaux, ne serait-ce pas qu'il n'aurait cessé qu'il n'ait donné les plus grands maux aux hommes. La première des nécessités est de donner une âme immortelle<sup>72</sup>. La raison en est que, sans âme immortelle, qui s'emploierait aux actions bonnes ? Les hommes en particulier, en cela inférieurs aux animaux, sont immoraux dans leur conduite, entraînés qu'ils sont par leur attachement au mal<sup>73</sup>. Dire qu'il est un moyen de réparer ces maux revient à penser qu'il est un monde après la mort. Même ceux qui, ignorant la vie après la mort, croient utile de se dispenser de son hypothèse afin de gouverner le pays ainsi que gérer les affaires de la famille, auront beau ne pas en avoir l'idée dans leur esprit qu'ils font comme s'ils l'avaient à l'extérieur<sup>74</sup>. Dans ces conditions que Dieu ne donne pas aux humains ce qui leur est si important ne serait-il pas une déficience de sa part ?

Platon déclare que les animaux ignorent qu'il y a un créateur<sup>75</sup> et bien entendu croient encore moins qu'il soit à révérer.<sup>76</sup> Il se contentent de désirer ce qui touche leur corps. Les hommes, au contraire, savent qu'il est un créateur et s'épuisent à s'en rompre les os afin de le

---

63. Les trois rênes sont les liens entre seigneur et vassal, père et fils, mari et femme.

64. Les cinq vertus du confucianisme (*gojō* 五常) : l'humanité bienveillante (*nin* 仁), la droiture (*gi* 義), la civilité (*rei* 禮), le discernement (*chi* 智) et la confiance (*shin* 信).

65. Cet appel fait à la morale mondaine du confucianisme, absent chez Gomez, semble correspondre à la mention qu'il fait de « toutes les religions » (*omnis religio*).

66. Transcription du portugais *Injusto*.

67. *kenpō* 憲法.

68. *Matthieu*, XXV-46.

69. Saint Jean Chrysostome (344/349-407). Archevêque de Constantinople réputé pour son éloquence.

70. Saint Ambroise (340-397). Evêque de Milan. Il a guidé saint Augustin sur la voie de la conversion.

71. Transcription du latin *Providentia* ou du portugais *Providencia*.

72. Transcription du portugais *Immortal anima*.

73. *akushū* 悪執. Cette graphie serait-elle pour : *akujuku* 悪熟, le summum du mal.

74. Même les mécréants qui font fi, dans leurs croyances, de la vie *post mortem* et ne s'occupent que du bon gouvernement du pays ou de la famille, sont contraints de faire appel à une logique de rétribution qui postule de façon implicite l'existence d'un monde *post mortem*.

75. *onsakusha* 御作者. Le demiurge du *Timée*.

76. Allusion au *Timée*, selon Gómez : aucun animal n'est capable d'action religieuse.

révérer. Par quoi l'on sait que les hommes sont supérieurs en dignité<sup>77</sup> aux animaux, et qu'ils désirent l'Esprit, ce qui est une preuve qu'ils sont pourvus d'une âme spirituelle.

En quatrième, Dieu confère à chacune des créatures des fins ultimes proportionnées aux perfections divines<sup>78</sup>. Chaque individu les recherche en n'ayant de cesse qu'il ne soit allé au terme de sa propre fin. Par exemple, la fin d'un objet pesant est le centre<sup>79</sup> du monde et le fond de la terre, si bien qu'il ne fait que descendre autant qu'il le peut en n'ayant de cesse qu'il n'ait accompli son but premier. Voilà donc quelle en est le motif. La fin des animaux volatiles et terriens, des bestioles et des poissons est la perfection de leurs corps. Pour l'homme également, Il [Dieu] a déterminé une fin proportionnée à sa nature. Cependant, ce terme n'est pas de ce monde. La raison en est que dans celui-ci, même si tout satisfait l'esprit et si l'on bénéficie jusqu'à l'excès de richesses, d'honneurs et de santé, l'on n'en sera jamais satisfait et l'on désirera d'une autre [perfection]. On s'avisera des autres cas sur ce modèle. Ainsi donc, la fin de l'homme est-il un principe ultime qui n'est pas de ce monde mais appartient à l'autre. Or, il est impossible de s'enquérir de cette fin dans l'autre vie si l'on n'a pas une âme immortelle. Il serait sinon évident que l'homme serait inférieur aux animaux volatiles et terriens, aux bestioles et aux poissons. La fin de l'homme est satisfaite par la contemplation béatifique de la substance divine.<sup>80</sup> Le motif en est que l'homme ne peut satisfaire ses désirs en ce monde.

§ 2 Que l'âme rationnelle soit immortelle est démontrable de façon particulière dans les articles suivants.

En premier, depuis les temps jadis jusqu'à maintenant, l'âme humaine est immortelle, qu'il s'agisse de nobles ou de vils. Les récompenses et les punitions du bien et du mal sont dans la vie future. Avisons-nous que, pour l'homme de bien, cette rétribution est de résider dans les félicités inconditionnées<sup>81</sup>, et pour l'homme de mal de résider dans la multitude des peines et des douleurs. Il ne s'agit pas de règles qui seraient des fables racontées par des hommes d'autres contrées ou de pays lointains, mais seulement de ce qu'Il a révélé lui-même comme enseignement dans le cœur des hommes.

Le philosophe<sup>82</sup> Cicéron<sup>83</sup> a considéré comme la pire inanité de croire l'âme mortelle. Que signifierait dans ce cas le mépris de sa vie que marque celui qui pense à sa réputation posthume si ce n'est que l'âme existe pour l'éternité des temps. S'il n'en était pas ainsi, les lumières naturelles auraient selon lui enseigné qu'il eût été nécessaire de préserver sa vie, dût-on en souffrir d'infamie. Saint Chrysostome a déclaré<sup>84</sup> à ce propos que ceux qui doutent que l'âme soit immortelle sont stupides à vous en couper le souffle.

---

77. *i ni shoshite* 位ニ處シテ.

78. *onoga enjō ni sōō no kukyō* 己己ニ圓成ニ相應ノ究竟. Membre de phrase sans équivalent strict chez Gómez. La terminologie est bouddhique.

79. Transcription du portugais *centro*.

80. *Poèmes*, XVII-15.

81. Terme d'import bouddhique *mui anraku* 無爲安樂, les félicités inconditionnées, absolues, supramondaines; lu *bui anraku* 無爲安樂 le composé désignerait les félicités du Non-agir, terme d'import taoïco-bouddhique. La première acception est plus probable bien qu'elle ne soit pas véritablement attestée dans la littérature bouddhique.

82. *gakusha* 學者. Traduction habituelle de philosophe, terme absent du texte de Gómez.

83. Homme politique et philosophe stoïcien latin (106-43 BC). Il est fréquemment cité comme dernier philosophe de l'Antiquité avant la venue du Christ et de la Révélation néo-testamentaire.

84. *Somme Théologique*, 4, *De Providentia*.

#### IV/ Vocabulaire

1/ Les termes philosophiques sont soit des transcriptions soit des traductions pour rendre leurs équivalents scolastiques.

La translittération est choisie lorsqu'aucun terme japonais ne correspond exactement à l'original, ou bien parce que l'original est trop riche de sens pour être traduit, ou encore parce qu'on veut éviter de choisir un terme bouddhique qui induirait une confusion entre les doctrines des deux religions rivales, le bouddhisme et le christianisme.

On note tout de suite que la philosophie est conçue comme étant la philosophie naturelle, c'est-à-dire la physique. Le terme de philosophie est régulièrement rendu en japonais en transcription par *hirosohiya*<sup>85</sup>. Remarquons que les lexiques contemporains le traduisent par *kōgaku* 好學, « amour de la science », ce qui se veut un strict mot-à-mot<sup>86</sup>. Le *Dictionarium latinum Lusitanicum ac Japonicum* de 1595 propose la traduction qui est plutôt une explicitation : « Philosophia, ae. Lus. Amor, e estudo da sciencia ou philosophia. Iap. Gacumonno suqi 學問の好き, I, *banmotno riuo aqiramuru gacumon* 萬物の理を諦むる學問 », « le fait d'aimer la science, la science qui scrute ou tire au clair les principes de toutes choses »<sup>87</sup>. La philosophie est une science comme une autre, à caractère profane qui, pour cette raison, échappe à l'anathème et à l'hérésie, puisqu'elle ignore par définition la Foi de l'Église. À ce titre on a quelques exemples où le mot est rendu simplement par « science » (*gakumon*) et philosophe par *gakusha* ou *gakushō*. (學匠, les savants-maîtres, terme recouvrant philosophes et théologiens en même temps : les philosophes et les théologiens (*shogakushō* 諸學匠)<sup>88</sup>. La philosophie se distingue pas de la physique, puisque le même *Dictionnaire* de 1595 donne comme définition de la physique exactement la même que celle de la philosophie ; la physique est une philosophie naturelle<sup>89</sup> : *Physica, orum, sive Physica, ae. Lus. Philosophia natural. Iap. Ba[n]motno riuo aqiramuru gacumon* 萬物の理の諦むる學問. *Item, Obra que trata da natureza das cousas. Iap. Cano gacumo[n]juo suru qiōjacu.* « La science qui scrute ou tire au clair les principes de toutes choses. » Le terme de philosophie devait être d'un usage fort courant car il en existe un verbe, peut-être le premier terme étranger dans l'histoire de la langue japonaise à avoir été transformé en verbe : *hirozoharu*, philosopher, acte qui consiste à scruter les principes premiers de l'univers (*Sanctos no*

<sup>85</sup>. *Compendium*, I, p. 234, MS Latin, p. 42.

<sup>86</sup>. *Additiones ad Dictionarium Iaponicum*, Collado, 1632, p. 303.

<sup>87</sup>. *Idem*, p. 585.

<sup>88</sup>. *Compendium*, I, p. 179 ; latin, p. 88recto : *philosophorum et theologorum*.

<sup>89</sup>. *Idem*, p. 586.-Voir aussi:

\* *Physicus*, a, um [Physique]. Lus. Cosa natural, ou q[ue](p. 587) pertence a philosophia [Chose naturelle ou qui ressortit à la philosophie]. Iap. *Xōtocunaru coto* 生得なる事 [Choses naturelles], I, *miguino gacumon ni ataru coto*. 右の學問に當たる事 [Correspond à la science ci-dessus].

\* *Physiologia*, ae [Physiologie]. Lus. O inquirir, ou disputar da natureza das cousas [S'enquérir ou discuter de la nature des choses]. Iap. *Banbutno rino rondan* 萬物の理の論談 [Discussion sur la nature des choses].

gosagyō)<sup>90</sup>.

Le terme de « puissance » est translitéré *potensha*, il est aussi fréquemment traduit : *kōnō sayō* 功能作用 : puissance, *seiryoku* 精力 : « puissance énergétique » ; *seiryoku* 勢力 : puissance[s], *potentia* (/ *potentiis*) ; « puissance dynamique » d'un mouvement,<sup>91</sup> *tokugi* 徳義 : puissances (*potentiis*) ; « vertu », efficace.

On note une certaine hésitation dans les rendus du binôme aristotélicien de puissance et d'acte puisque le concept d'acte est lui aussi rendu en translitération *atto*, ou est traduit *sayō* 作用 : opération.<sup>92</sup> Acte.

Le terme japonais *sayō* 作用 a aussi le sens d'action.<sup>93</sup> Il est en usage dans le bouddhisme pour désigner la mise en œuvre d'un principe, d'un être-en-soi, d'une essence, *tai* 体 : une entité, l'essence d'une chose ne peut exister ni rester en elle-même, elle ne peut que se concrétiser en acte, *yō* 用, et un acte à son tour est une concrétisation d'un être-en-soi. Ce schéma de la philosophie chinoise qui est devenu bouddhique correspond presque terme à terme à la doctrine aristotélicienne de la puissance et de l'acte.

Il y a néanmoins un certain flottement dans la terminologie puisque *sayō*, qui signifie action, activité, a pour équivalent latin dans le dernier exemple « puissance ». Soit les traducteurs se sont efforcés de rendre le sens du propos intelligible sans chercher à traduire mot à mot, soit ils ont suivi l'interprétation de saint Thomas d'Aquin selon qui les puissances (*potentis*) de l'âme sont ses principes d'action : l'âme ne possède des parties qu'en tant que ses puissances sont appelées ses parties, selon que les multiples parties de ce qui est principe d'action (*potentis*) peuvent être nommées puissances quand elles sont considérées chacune en elle-même.<sup>94</sup>

Le concept de corps est translitéré *coruho/corupo* - c'est la corporéité ou la « chair » -, ou assez souvent traduit de plusieurs manières :

- *gyōsō* 形相 : corps ; litt. l'aspect de la forme, les signes de la forme. Le terme est à la limite du champ sémantique du bouddhisme mais étant donné qu'on le trouve dans le sens

---

<sup>90</sup> « Le terme de philosophe (*hirosoho*) se dit de qui, en voyant des choses nouvelles, s'en étonne et veut ardemment en connaître la raison, ce qui est la norme. Par exemple, quand on voit une éclipse de soleil ou de lune, on n'a de cesse qu'on en connaisse la raison. C'est de là que provient l'acte de philosopher (*hirosoharu*). C'est donc celui qui connaît le fondement des choses. » (*hirosoho no go nimo hito wa atarashiki koto wo mite sono yūsho wo shiran to nageku koto tsune no hō nari to iheri. tatoheba nichigetsu no shokururu wo mitewa sono iware wo shiran to nageku yori, hirosoharu toihu koto wa idekitaru nari. kore wo motte sono kongen wo shiru moononari.* ).

<sup>91</sup> *Compendium*, I, p. 441.

<sup>92</sup> L'âme organique qui exerce diverses opérations vitales, *worganishi anima jiko no sayō wo hodokosan ga tame ni ヲルガニシ アニマ、自己ノ作用ヲ施サンが為ニ, [Organici Anima] quibus forma exercet diversas operationes vitae. Compendium (1595), I, p. 117 ; MS latin, p. 42.*

<sup>93</sup> Le latin a *potentia sensitiva...percipiat* (?). *Compendium*, I, p. 442.

<sup>94</sup> MS 414a29, p. 155.

de matière ou de corps dans d'autres contextes, son usage obéit aux principes de Gago.<sup>95</sup>

- *shikishin* 色身 : organe corporel (*organo corporeo, organo corporeali*) ; corps physique.<sup>96</sup> Le terme est également, comme le précédent, bouddhique - c'est le corps le plus physique du Buddha, sous sa forme apparitionnelle historique et individuée -, et extra-bouddhique.

Pour *essentia, quiditas* ou *substantia*, l'on a aussi des traductions à cheval sur la terminologie du bouddhisme et de la langue courante :

- *shōtai* 正體 : *quiditas, essentia*.<sup>97</sup> Forme substantielle. Il appert par là que l'âme est le fondement de la substance [= la forme substantielle] du corps naturel qui est pourvu de chacun de ses organes afin d'exercer les opérations vitales. On l'appelle également forme substantielle, ou encore acte premier de la substance, *kore wo motte anima wa myōkon no sayō wo hodokosan ga tame ni, sorezore no worgan wo gusoku shitaru natsuraru gyōsō no shōtai no konpon naru koto akiraka nari. kore wo horuma susutanshiaru tomo iu.. «atsutsusu pirimus[su] susutanshiarisu tomo iu nari. anima est actus primus, id est (perfectio, vel forma substantialis) corporis phisici (non artificialis, sed naturalis) organici (habentis varias partes, sive instrumenta, quibus vitae operationes exercent), quae definitio non solum competit rationali animae, sed de sensitivae & vegetativae, quolibet enim eorum est forma, et actus substantialis existens in corpore naturali, habense varias partes, quibus potest operationes vitae exercere, ut patet indicenti.*<sup>98</sup>

- *shōtai* 性體 : substance.<sup>99</sup>

Forme, forme substantielle ou acte premier.<sup>100</sup>

- *fushi fumetsu* 不死不滅 : *immortalis et aeterna (anima intellectiva)* : immortelle et éternelle (l'âme intellectuelle).<sup>101</sup>

2/ On note l'utilisation de termes propres au *Compendium*, rarement attestés dans d'autres textes. Par exemple *jōshiki* 情識 : opiniâtreté. Il est donné comme équivalent de *pertinacia* (obstination). Dans le bouddhisme, il a le sens de conscience émotive, conscience née d'une émotion, donc illusoire, d'où le sens de connaissance erronée, entachée de passion. C'un un mode de conscience qui, en raison de son origine émotionnelle, persiste dans l'erreur de façon indéracinable.

Mentionnons aussi :

- *reitai* 靈體 : substance spirituelle. Le terme désigne une substance spirituelle en tant que principe hérétique.<sup>102</sup>

<sup>95</sup>. *Compendium* (1595), I, p. 118 ; MS latin, p. 42verso.

<sup>96</sup>. *Compendium*, I, p. 231 ; MS Latin, p. 76verso.

<sup>97</sup>. *Anima no seitai* アニマノ正體, *anima quiditatem sive essentiam*. *Compendium* (1595), I, p. 117 ; MS latin, p. 42.

<sup>98</sup>. *Compendium* (1595), I, p. 118 ; MS latin, p. 42verso.

<sup>99</sup>. *Compendium* (1595), I, p. 117 ; MS latin, p. 42.

<sup>100</sup>. *Compendium* (1595), I, p. 117 ; MS latin, p. 42.

<sup>101</sup>. *Compendium*, I, p. 443.

<sup>102</sup>. *Compendium*, I, p. 172.



- *hōsha* 報謝 : rétribution du bien et du mal dans la vie future.<sup>103</sup>

- *ronri* 論理 : logique, argumentation, ordonnancement, ordre d'une argumentation.

Correspond au latin *dividitur*.<sup>104</sup>

- *toga* 科 : *vitio*, vice.<sup>105</sup> Dans la langue courante le terme désigne une faute consécutive à l'enfreinte d'un tabou et non pas toujours une faute morale proprement dite.

- *funbetsu chikaku* 分別知覺 : *videre*, *intelligere*. Voir et comprendre, qui correspond au terme bouddhique percevoir de façon distinctive.<sup>106</sup>

- *ma* 間 : *medio*, milieu.<sup>107</sup>

- *sōji* 相似 : *convenientia*, convenance [des sens aux objets extérieurs]. Le terme est utilisé dans le bouddhisme pour désigner une comparaison et une métaphore.<sup>108</sup>

- *shintai* 進退 : liberté (de mouvement).<sup>109</sup>

- *jiyū* 自由 : liberté.<sup>110</sup> Ce dernier terme est celui devenu courant dans la langue moderne pour rendre la notion occidentale de liberté.

- *hōsoku kaimon* 法則戒門 : *praecepta prohibita*, préceptes prohibitifs.<sup>111</sup>

- *kenpō* 憲法 : justice.<sup>112</sup>

- *dōri* 道理 : *dōri* 道理 : explications. Selon les explications précédentes, *migi no dōri wo motte* 右ノ道理ヲ以テ, *ex explicatione supra*.<sup>113</sup>

Ce qui est licite, de façon licite.<sup>114</sup> Son opposé : *hidō* 非道 : illicite, de façon illicite.<sup>115</sup>

3/ Certains termes font référence à des systèmes non-bouddhiques : les trois vertus cardinales du confucianisme- *sangō* 三綱 : les trois rôles<sup>116</sup>, ou les cinq vertus du confucianisme- *gojō* 五常 : les cinq vertus constantes,<sup>117</sup> qui sont des exemples de morale naturelle. Le texte latin n'en fait pas mention.

4/ De nombreux concepts sont exprimés, non à l'aide de composés chinois, mais de

<sup>103</sup>. *Compendium*, I, p. 173.

<sup>104</sup>. *Compendium* (1595), I, p. 116 ; MS latin, p. 42.

<sup>105</sup>. *Compendium*, I, p. 444.

<sup>106</sup>. *Compendium* (1595), I, p. 117 ; MS latin, p. 42verso.

<sup>107</sup>. *Compendium*, I, p. 442.

<sup>108</sup>. *Compendium*, I, p. 442.

<sup>109</sup>. *wontate shintai* フンタテ進退, de *libertate voluntatis*, du libre vouloir. *Compendium*, I, p. 444.

<sup>110</sup>. *wontate jiyū* フンタテ自由, de *libertate voluntatis*, du libre vouloir. *Compendium*, I, p. 444.

<sup>111</sup>. *Compendium*, I, p. 444.

<sup>112</sup>. *Compendium*, I, p. 173.

<sup>113</sup>. *Compendium* (1595), I, p. 118 ; MS latin, p. 42verso.

<sup>114</sup>. *dōri wo motte* 道理ヲ以テ. *Compendium* (*Kōgikōyō*), II, p. 156; = latin, III, p. 189recto.

<sup>115</sup>. *hidō wo motte* 非道ヲ以テ. *Compendium* (*Kōgikōyō*), II, p. 156; = latin, III, p. 189recto.  
*muri* 無理 : *illicite*, *illicitum*. *Compendium* (*Kōgikōyō*), II, p. 156; = latin, III, p. 189verso.

<sup>116</sup>. *Compendium*, I, p. 173.

<sup>117</sup>. *Compendium*, I, p. 173.,

*yamato kotoba*, des mots purement japonais :

Le plus notable est celui servant à rendre la notion de simulacre ou d'espèce (*species*), la copie d'une substance dans les sens ou dans l'intellect, *omokage* 倂. Le *Compendium*<sup>118</sup> le qualifie : « En outre, la différence qu'il y a entre l'entendement et le sens commun est que le sens commun reçoit tous les simulacres (*omokage* 倂) envoyés par la vue, l'ouïe, l'odorat, le goûter et le toucher, à l'exception de tout autre. »

Il est remarquable que le caractère servant à le transcrire est un caractère purement japonais (*kokuji*). Pour rendre *omokage*, c'est le caractère de loin le plus souvent utilisé, mais on trouve également 面影; ou le latin *species*. Le bouddhisme idéaliste utilise le mot 影 pour désigner les images mentales d'un objet.

Le *Compendium* utilise parallèlement un autre mot japonais, *utsushi* 寫, dans le même sens d'espèce, de similitude : « Une copie de l'être même d'une chose, que l'entendement intellige en le percevant », *kono entenjimendo wa banbutsu no tai no utsushi wo ukete funbetsu suru potensha nari* 此縁天治面度ハ萬物ノ體ノ寫ヲ受テ分別スルホテンシア也, l'entendement est une puissance qui intellige en percevant des ressemblances de l'être de toute chose.<sup>119</sup>

Cette utilisation de vocables japonais conjugue heureusement la volonté de s'éloigner de la terminologie bouddhique et de s'approcher de la langue courante ainsi que de la population ordinaire.

#### 5/ Utilisation claire de termes bouddhiques.

En dépit des principes de Gago, l'ouvrage ne peut, de manière symptomatique, se dispenser de faire appel à la terminologie bouddhique. Notons :

- *ujō* 有情 : les êtres sensibles.

- *zaigō* 罪業 : la misère du genre humain, *humana generatis misera*.<sup>120</sup> Ce terme chrétien est bien rendu par la notion de poids du *karman* fautif (*zaigō*) qui entache l'homme. On trouve aussi un équivalent neutre : *kyōaku* 凶惡 : *miseria*, misère.<sup>121</sup>

- *enjō* 圓成 : perfection.<sup>122</sup>

- *kyūkyō* 究竟 : terme, stade final de perfection.<sup>123</sup>

- *kanmon* 觀門 : examen mental.<sup>124</sup>

- *shōryō* 商量 : juger, jauger.<sup>125</sup>

- *innen* 因縁 : le fait de se produire (*contingant*), les conditions causales du

<sup>118</sup>. *Compendium*, I, p. 179 ; latin p. 88verso. Voir Pagès, p. 870 : Idées, figures, fantômes qui se forment dans l'imagination. *Fitoga womocagheni tatsou*, se représenter en imagination la figure d'une personne.

<sup>119</sup>. *Compendium*, I, p. 179.

<sup>120</sup>. *Compendium* (1595), I, p. 116 ; MS latin, p. 42.

<sup>121</sup>. *Compendium*, I, p. 444.

<sup>122</sup>. *Compendium*, I, p. 173.

<sup>123</sup>. *Compendium*, I, p. 173.

<sup>124</sup>. *Compendium*, I, p. 175.

<sup>125</sup>. *Compendium*, I, p. 175.

bouddhisme.<sup>126</sup>

- *kyōkai* 境界 : *objectum*, objet.<sup>127</sup>

- *funbetsu [su]* 分別[ス] : *intelligere*, intelliger.<sup>128</sup> *Cognoscatur*, connaître.<sup>129</sup>

- *kudoku* 功德 : *mereri*, mérite. *Compendium*, I, p. 444.

- *mukudoku* 無功德 : *demereri*, démerite.<sup>130</sup>

- *Goshō* 後生 : vie future ; salut.

- *mōnen* 妄念 : erreur (*error*). Peut-être seulement erreur dans l'intellect et non pas dans le cœur.<sup>131</sup>

- *jaaku* 邪惡 : chose perverse et mauvaise, ou désordonnée<sup>132</sup> ; erreur.<sup>133</sup>

- *kyōka* 教化 : index, indices, notifications (?) ; enseignements.<sup>134</sup>

- *shōran* 照覽 : scruter, regarder avec attention, observer, considérer (intueor). *kokoro no soko woba deusu nomi goshōran nasarureba* 心ノソコヲハデウスノミ御照覽ナサルレハ, « comme Dieu seul scrute dans le fond des cœurs » (*solum in Deus intuitur cor*).<sup>135</sup>

- *kakugo* 覺悟 : *consciencia* (?).<sup>136</sup> Appareil, préparatifs ; être préparé, ou en mesure pour une choses : entretien, subvention, subside. Faire subsister quelqu'un.<sup>137</sup>

- *chie* 智慧 : ratio, raison, *dangisha nimo zehi tokushitsu wo wakimayuru hodo n-chie aru hito niwa dangi wo toku koto deusu yori goshamen aru nari* 談義者ニも是非得失を弁ユル程ノ智慧アル人ニハ談義ヲ説ク事、デウスヨリ御赦免アル也, « Un prédicateur est autorisé par Dieu à prêcher l'Évangile à quelqu'un qui a suffisamment de raison pour distinguer le vrai du faux et le bien du mal ». <sup>138</sup>

On remarquera ici un cas frappant, dans ce registre chrétien du corps, mis en

<sup>126</sup> *Compendium*, I, p. 443.

<sup>127</sup> *Compendium*, I, p. 443.

<sup>128</sup> *Compendium*, I, p. 443.

<sup>129</sup> *Compendium*, I, p. 444.

<sup>130</sup> *Compendium*, I, p. 444.

<sup>131</sup> *Compendium*, Volume II, § 71, pp. 158-159. Manuscrit latin, III, p. 191*verso*-192*recto*.

<sup>132</sup> Pagès, p. 444.

<sup>133</sup> *Compendium*, Volume II, § 71, p. 158. Manuscrit latin, III, p. 191*recto* (porte seulement erreur, rendu par ailleurs par *mōnen* 妄念).

<sup>134</sup> *Compendium*, Volume II, § 71, p. 158. Manuscrit latin, III, p. 191*recto* : *Ekereshiya no gokyōka ni shitagafu beshi to kakugo aru aida wa ereze niwa arazu* 惠化レシヤノ御教化ニ随フヘシトノ覺悟アル間ハエレセニハアラス, « pour autant qu'il aura conscience de devoir suivre les enseignements de l'Eglise, il ne sera pas hérétique ».

<sup>135</sup> *Compendium*, Volume II, § 71, p. 158. Manuscrit latin, III, p. 191*recto*.

<sup>136</sup> *Compendium*, Volume II, § 71, p. 158. Manuscrit latin, III, p. 191*recto* : *Ekereshiya no gokyōka ni shitagafu beshi to kakugo aru aida wa ereze niwa arazu* 惠化レシヤノ御教化ニ随フヘシトノ覺悟アル間ハエレセニハアラス, « pour autant qu'il aura conscience de devoir suivre les enseignements de l'Eglise, il ne sera pas hérétique ».

<sup>137</sup> Pagès, p. 76

<sup>138</sup> *Compendium* (*Kōgikōyō*), II, p. 155; = latin, III, p. 189*recto*.

opposition avec l'âme, celui d'une curieuse et en apparence incongrue utilisation du concept de la double vérité bouddhique : la vérité conventionnelle, profane, vulgaire, et la vérité première, authentique. La première est identifiée au « sensible » (*shiki*), c'est-à-dire à ce qui est matériel et corporel, et la seconde mise en équation avec l'âme. Cette double équivalence est audacieuse : elle déroge au principe de Gago, établi en 1555, de ne pas utiliser de termes propres à la religion bouddhique ; elle fait du bouddhisme une doctrine opposant le corps et l'âme comme deux principes conflictuels ou contradictoires. Les traducteurs japonais qui ont proposé ces équivalences voulaient-ils donner à leur auditoire et à leurs lecteurs une idée approximative des concepts chrétiens, ou y ont-ils vu une réelle correspondance ? Nous ne le savons pas mais le fait retient l'intérêt : on peut au moins avancer l'idée que les deux notions bouddhiques de vérité profane et de vérité authentique trouvaient écho dans celles de corps et d'âme, comme deux directions opposées de l'action humaine.

- *zokutai no shiki* 俗諦ノ色 : le sensible appartenant à la vérité vulgaire. Sans équivalent latin<sup>139</sup>.

- *anima no shintai* アニマノ眞諦 : la vérité authentique qui concerne l'âme. Sans équivalent latin<sup>140</sup>.

La comparaison des deux versions est éloquente sur la volonté d'adaptation supplémentaire que représente la traduction japonaise.

Le latin a : « La nature de l'homme est pitoyable au point qu'il ne peut connaître que dans l'obscurité ce qui lui est le plus intérieur. En conséquence, l'âme, parce qu'elle est pour nous ce qu'il y a de plus intérieur, est d'accès difficile à notre connaissance. Cependant j'en ferai état en disant ce qu'elle est grâce à des vérités claires, ce qui n'empêchera pas de mettre au jour ses puissances et ses opérations. Aristote définit ainsi l'âme : l'âme est l'acte premier des choses naturelles qui possède en puissance la vie. »

Le japonais traduit : « L'homme, entraîné par les désordres de sa misère (litt. actes fautifs, terme bouddhique) est profondément en proie à l'erreur. En conséquence, il n'est pas même en mesure de discerner le sensible qui appartient à la vérité profane. À combien plus forte raison ne le pourra-t-il pas à propos de la vérité authentique qu'est l'âme ! Cependant, nous allons maintenant faire état dans ce traité de ce qu'Aristote a dit à propos de l'âme, en relevant chaque point de ses interprétations. De façon particulière, nous discuterons de la nature de l'âme puis à partir de là de ses fonctions et opérations. Voici ce que dit Aristote pour définir ce qu'est l'âme, dans le deuxième chapitre de son traité : *Anima est actus primus substantialis corporis physici seu naturalis organici potentia vitam habentis*. [L'âme est l'acte premier de la substance des corps physiques, c'est-à-dire organes naturels, qui possède la puissance de la vie]. Il veut dire que l'âme est un organe car elle procure l'opération de la vie en soi-même et qu'elle est le juste fondement de tout corps naturel en entier qui possède ses instruments propres.

Dans ce passage où ces concepts apparaissent, Gómez fait une synthèse des développements assez longs du *Traité* d'Aristote, et semble suivre l'interprétation de saint Thomas d'Aquin pour qui « organe » et « qui possède la vie en puissance » dans la phrase du

<sup>139</sup>. *Compendium* (1595), I, p. 116 ; MS latin, p. 42.

<sup>140</sup>. *Compendium* (1595), I, p. 116 ; MS latin, p. 42.

*De Anima* sont inutilement redondants car synonymes.<sup>141</sup>

## V/ La Chine et le Japon.

Bien que le *Compendium* ait transité à Macao, il ne semble pas qu'il ait servi de modèle à la traduction chinoise du *De Anima* d'ARISTOTE. Une traduction en chinois du premier volume du *Traité de l'âme* d'ARISTOTE, se trouve à la bibliothèque de El Escorial sous le titre *Lingyan lishi* 靈言蠡勺, *Tratado del alma triple, vegetativa, sensitiva y racional*. Elle a été faite par Francisco SAMBIASI (1582-1649) et publiée à Hangzhou en 1629.<sup>142</sup>

Les jésuites introduisaient des connaissances scientifiques, comme celles de l'astronomie, qui montraient à l'évidence la supériorité du savoir occidental sur celui de la Chine.<sup>143</sup> Cela leur était d'un secours afin de démontrer par la même occasion la supériorité de leur credo, du Dieu chrétien, du ciel paradisiaque chrétien, sur leurs équivalents chinois qui ne trouvaient pas un tel fondement scientifique. Ils firent des avancées en astronomie et en mathématiques notamment (*Encyclopédie astronomique* de A. SCHALL, *Chongzhen lishu* 崇禎歷書, le *Comput de l'ère Chongzhen*, 1627-1635, révisée à plusieurs reprises par Ferdinand VERBIEST [1623-1688]). Il leur fallait également donner les bases de la philosophie et de la théologie qui fondaient ces savoirs, la *Somme Théologique* de Thomas d'AQUIN et les traités d'ARISTOTE. Une partie de la *Somme* a été traduite par le jésuite sicilien Luigi BUGLIO (1606-1682) et éditée en 1677-1678.<sup>144</sup> Le jésuite italien SAMBIASI et XU Guangqi 徐光啓 ont de leur côté traduit le *De Anima* d'ARISTOTE, *Lingyan lishuo* 靈言蠡說 ou *Lingyan lishi* 靈言蠡勺. FURTADO et LI Zhizao 李之藻 ont traduit le *De Coelo*, *Huanyouquan* 寰有銓, et en partie la *Dialectica*, *Mingli tan* 名理探, VAGNONI a traduit la *Morale a Nicomachia*, *Xixue xiushen* 西學修身. Les textes de base provenaient du ARISTOTELES Latinus, des traductions

---

<sup>141</sup>. *Commentaire*, 412b', p. 132.

<sup>142</sup>. . SAMBIASI, Francesco (BACKER, VII, p. 502) est né à Cosenza en 1582, admis à la compagnie en 1602, il se rend en Inde en 1609 et en Chine en 1613. Il meurt à Canton en 1649 et est enterré à Macao. Il écrit : *Huada* 畫答, *Responsiones de pictura*, *Shuida* 睡答, *De somno*, *Shuihua erda* 睡畫答, *De somno et picturis allegoricis* n° 1 et 2, édités par Mylée avec une préface de Lishizao.

Il est l'auteur du *Lingyan zhongzhi* 靈言, *De triplici anima, vegetativa, sensitiva et rationali*. Fol. 2 volumes.

Il a son Épitaphe dans SAVARRONI, Biblioteca Calabrese, qui ajoute ; *Plura de eo vida apud Carolum de Lellis, Daniele Bartolium, Toppium et alios.* »

Voir Cordier, *Essai d'une bibliographie*, p. 35. Une étude et une traduction en espagnol en ont été faites par DUCEUX, Isabelle, *La introducción del ARISTOTELISMO en China a través del De anima, siglos XVI-XVII*, 2009.

<sup>143</sup>. . Noël GOLVERS : « Verbiest's Introduction of ARISTOTELES Latinus (Coimbra) in China : New Western Evidence », Noël GOLVERS (ed.) *The Christian Mission in China in the Verbiest Era : Some Aspects of the Missionary Approach*, Louvain Chinese Studies VI, Leuven University Press, Ferdinand Verbiest Foundation, 1999, pp. 33-53.

<sup>144</sup>. . F. BONTINK, *La lutte autour de la liturgie chinoise*, Louvain, 1962, p. 151.

latines et de leurs commentaires en latin tels qu'ils étaient enseignés au Collège des Arts de Coïmbra (Colégio das Artes), et qui ont été publiés entre 1591 et 1606, sous le titre de *Commentarii Conimbricenses*.<sup>145</sup> Coïmbra était le plus prestigieux des collèges jésuites de l'époque et c'est de ses rangs que les missionnaires étaient dûment choisis. C'est le champ entier du savoir aristotélicien qui était couvert : logique, dialectique, physique, philosophie naturelle, éthique et métaphysique, mathématiques y comprises. Le parti-pris de rendu en chinois était l'adaptation qui tenait compte de la langue et des concepts d'accueil. Mais de ces traductions partielles, VERBIEST a voulu faire un corpus complet et organisé de la Philosophie Européenne, c'est-à-dire Aristotélicienne, accessible au public intellectuel et cultivé de la Chine, à partir des années 1674, ou plutôt 1678.<sup>146</sup> Il fallait prouver la vérité à l'aide d'arguments rationnels : la philosophie et la dialectique étaient indissociables de sciences comme l'astronomie et devaient en constituer la propédeutique. L'astronomie formait la base du comput calendérique qui, par ailleurs, était le garant de l'ordre social. Le projet de Verbiest date précisément de la même année que la promulgation du *Calendrier éternel de Kangxi*, *Kangxi yongnianbiao* 康熙永年表, le 27 août de 1678, et a pris la forme d'une *Astronomia Europaea*, présentée à l'empereur Kangxi en 1683, le 26 du 8<sup>e</sup> mois (16 octobre), (puis en 1687?). Il a été présenté antérieurement le 1<sup>er</sup> mars 1680 à COUPLET à destination de l'Europe, le Général de la Compagnie, dans un autographe : *Postulata Vice-Provinciae Sinensis in urbe proponenda ad R.P.N. Ioannem Paolo Oliva, Societatis Jesu Praeposito Generali per patrem Philippum Couplet, electum Procuratorem*.<sup>147</sup>

Le but ultime de ce corpus était, comme au Japon, de former un clergé proprement chinois, mais en outre - audace suprême - d'en introduire l'enseignement dans le cursus du concours de lettré afin de toucher la classe des hauts fonctionnaires et donc de la cour impériale. Le principe d'inférence y est mis en avant comme principe universel de la philosophie dont l'homme est pourvu de par sa nature, comme dans la doctrine de Confucius et de Mencius. Ce principe s'applique au savoir calendérique qui, sans lui, serait seulement numéral, comme un corps sans âme.

Un jésuite lithuanien, I. DUNYN-SZPOT, écrit une histoire de la mission jésuite en Chine vers 1700, à partir des lettres et rapports, dans par exemple *Collectanea pro historia Sinica*. Celle-ci rapporte le projet philosophique de VERBIEST dans les années 1683-1684.

Il s'agissait pour les lettrés chinois de reconnaître leurs erreurs (celles de Confucius et de ses émules) concernant le premier principe des choses. et d'ouvrir leur esprit à la Foi chrétienne. Il s'agit pour VERBIEST de faire œuvre des Lumières : enseigner le syllogisme et les techniques de la dialectique qui donnent accès à la vérité, jusqu'à conviction complète relativement à celle-ci. En procédant par question (*quaestiones*) et par démonstrations, c'est-à-dire par illustrations d'exemples tirés de l'expérience (*illustrationes*), une Philosophie a été

145. . V. VERHAEREN, « ARISTOTE en Chine », Bulletin Catholique de Pékin 22, 1935, pp. 414-429.

146. . N. STANDAERT, « The Investigation of Things and the Fathoming of Principles (*gewu qiongli*) in the Seventeenth-Century Contact between Jesuits and Chinese Scholars», J.W. (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-168), Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Monumenta Serica Monograph Series XXX, Nettetal, 1994, p. 395 ; L. Van HEE, *F. Verbiest, écrivain chinois*, Bruges, 1913, p. 58 ; Henri BERNARD, « Les adaptations chinoises d'ouvrages européens », Monumenta Serica 10, 1945, no 533.

147. . Rome, *Archivum Romanum S.J.* [ARSI], Congr. Prov. 81.

compilée en 60 chapitres. Il a utilisé à cette fin des ouvrages existants : la *Logique* de Francisco FURTADO, *l'Ame et ses Pouvoirs* de Giulio ALENI et de Francesco SAMBIASI, la *Cause de toute chose* de Alfonso VAGNONI, le *Principe de toute chose* de Luigi BUGLIO.

L'ouvrage commence ainsi par une Introduction générale de SAMBIASI :

« L'étude de l'âme (*anima* 亞尼瑪) – en traduction âme (*linghun* 靈魂), ou encore esprit (*lingxing* 靈性) – est la plus profitable et la plus noble dans la philosophie (*pilusoufeia* 費祿蘇非亞) – en traduction « examen des choses pour en scruter le principe » (*kewujiouli* 格物窮理) –. Jadis, il y avait une université qui avait pour enseigne à son pavillon : « Connais-toi toi-même. » Se connaître soi-même est le principe fondamental de toutes les sortes de sciences, au nombre de cent-mille myriades, chez les hommes du monde, c'est ce à quoi doivent s'atteler en priorité les hommes. »

Qu'est-ce qu'on appelle se connaître soi-même ? C'est tout d'abord prendre conscience de la noblesse de l'âme ainsi que de la nature de l'âme. Si un homme pense constamment aux facultés (/à la puissance) de l'âme ainsi qu'à la beauté de l'âme, c'est sans faute qu'il pénétrera clairement toutes les affaires du monde. Il en est comme d'un cours d'eau qui s'écoule que les fleurs remercient (?) sans pouvoir arriver à l'aimer pour toujours (?). Il importe seulement de faire effort de tout son esprit. C'est ainsi que l'on recherche ce qui est pérenne pour l'éternité dans le Ciel. Aussi bien, les hommes de bien qui se sont enquis des choses pour scruter le principe [les philosophes] ont-ils mis en évidence cette beauté et sublimité afin d'arriver à réguler la famille, de gouverner le pays et de pacifier l'empire. De façon générale, pour devenir le maître et le pasteur des hommes, il importe d'étudier la science de l'âme. C'est en s'appuyant sur ce principe qu'on peut en faire un moyen pour réguler, gouverner et pacifier.

Cependant, dans la science de l'âme, le principe réside dans ce lieu d'extrême vénération et hauteur. En subjuguant ainsi la puissance des appétits (*yuneng* 欲能) et la puissance de la colère (*nuneng* 怒能) de l'âme - explication dans le chapitre sur la vue -, on peut les réguler pour leur faire suivre le principe. De façon générale, telle la loi de gouvernement des hommes qui est en mesure de contrôler des motions des sentiments, qui est de façon globale similaire à toutes les puissance de subjugation, de régulation et de contrôle. L'homme de bien réside en haut ; avec sa vertu de bienveillance, il adoucit et améliore : telle est le signe de la puissance des appétits. Avec sa dignité, il jugule la force : tel est le signe de la puissance de la colère. Avec le système des lois, il interdit, il détruit, leur porte un coup d'arrêt et met dans le désordres les bourgeons : tel est le signe de la régulation de tous les sentiments.

ARISTOTE 亞利士督 a déclaré : Le médecin cherche à guérir les maladies du corps. Il doit en outre étudier la science de l'âme. Celui qui gouverne les hommes doit aussi l'étudier pour guérir des maladies de l'âme. Elle est l'extrême de l'être (/Il l'a au plus haut point) (?). De façon égale, les appétits supérieurs traitent des choses du Ciel. Il doit en prendre connaissance, (Elle est plus encore l'extrême de l'être) plus encore au plus haut point. Cependant, en suivant l'âme, on doit arriver à pénétrer l'état de ce qui est spirituel (divin) et immatériel 天神無質. Et l'âme retourne en pensée à la nature fondamentale. En outre elle peut globalement pénétrer a nature du maître du Ciel [=Dieu]. C'est parce qu'elle s'appuie sur cette nature fondamentale qu'elle possède toutes les beautés et les biens., car elle peut

remonter à la source de toutes les beautés et de tous les biens. C'est la raison pour laquelle, dans les livres de l'antiquité, on n'est jamais sans faire l'éloge de l'âme en la qualifiant de merveille extrême 甚奇. Ainsi qu'il est dit : L'âme est le socle (l'horizon, la surface de la terre 地平) intermédiaire entre les deux temps que sont le temps mondain 世時 et l'éternité 永時. - Le temps mondain a un commencement et une fin. L'éternité est sans commencement ni fin. Tous les êtres dans l'univers ont un commencement et une fin. Le maître du Ciel [=Dieu] est sans commencement ni fin. L'âme a un commencement mais pas de fin : elle est entre le maître du Ciel et tous les êtres. Lorsqu'on fait le tour des douze mansions 宮/官, six mansions résident perpétuellement sur terre et six mansions résident perpétuellement sous terre. La surface de la terre (le socle) se trouve entre les deux. Elle est à la limite où se distinguent le haut et la bas. -

Ainsi est-il dit : L'âme est ce qui noue deux natures, la nature de ce qui a forme [=la matière] (*youxingzhixing* 有形之性) et la nature de ce qui est sans forme [= l'immatériel] (*wuxingzhixing* 無形之性). [...]

Ici, nous traiterons de l'âme en quatre parties :

1. La première, traite de la substance de l'âme (*ti* 體).
2. La seconde traite des puissances de l'âme (*neng* 能).
3. La troisième traite de la dignité de l'âme (*zun* 尊).
4. La quatrième traite des sentiments de beau et de bien à quoi tend l'âme 所向美好之情.

Tout revient à faire en sorte que l'homme se connaisse lui-même et, ce faisant, connaisse Dieu et, de ce fait, en reçoive le bonheur. Tel est précisément l'objet de ce traité. N'ayant pu éviter de m'en tenir à un seul sujet, j'ai laisser s'échapper le tout. J'en appelle quelque peu à ce qu'on me rectifie pour que, à l'avenir on m'en donne finalement les détails.

Le septième mois de l'année singe-frère aîné de Tenkei (1621-1628). membre de la Compagnie de Jésus d'Europe, Franciscus SAMBIASI (Pifengji 畢方濟). Écrit avec ses respects. »

Puis l'ouvrage engage l'exposé sur l'âme de la façon suivante :

« *Compendium du discours sur l'âme.*

Volume un.

Professé oralement 口授 par l'Européen SAMBIASI.

Recueilli au pinceau 筆錄 par CHU Guangjie de Wuxiang 吳淞徐光啓筆錄.

I. Traité sur la substance de l'âme.

Qu'il est regrettable que nos contemporains errent dans le corps et oublient la sublime perfection de l'âme.

Saint Bernard 白爾納 a déclaré : Il est trop d'hommes qui peuvent connaître trop de choses, mais qui s'ignorent eux-mêmes. Ils recherchent trop de choses mais la seule chose qu'ils oublient est eux-mêmes. Ils recherchent le beau et le bien dans les objets extérieurs sans avoir encore goûté à la méditation sur l'intérieur de leur propre esprit, là où précisément



se trouvent le beau et le bien. A l'intérieur de l'esprit de chaque homme se trouve la forme du beau et du bien suprêmes. - Le beau et le bien suprêmes sont le maître du Ciel [= Dieu]. Comment l'homme seul pourrait-il dire qu'il est l'image du maître du Ciel tandis que les autres êtres ne le seraient pas ? Les êtres qui sont dépourvus d'âme ne sont pas en mesure de connaître le maître du Ciel. L'âme de l'homme peut le connaître, peut se diriger vers lui et peut espérer en lui, peut l'aimer, peut l'obtenir, peut le recevoir. C'est la raison pour laquelle on déclare qu'elle possède l'image du beau et du bien suprêmes. -. Pourquoi faudrait-il aller s'enquérir des choses à l'extérieur !

Les appétits une fois épuisés, on pénètre dans la sublimité de l'âme. Deux choses sont requises. Premièrement, s'appuyer sur ce qu'exposent les textes canoniques (*jingtian* 經典) du maître du Ciel. Deuxièmement, s'appuyer sur les lumières de la vertu de notre foi (*woxinde zhi guang* 我信德之光). - La vertu de la foi est croire en les vertus du maître du Ciel -. Ici, nous ferons notre exposé en nous appuyant sur les textes sacrés (*shengtian* 聖經) ainsi que sur la vertu de la foi (*xinde* 信德).

L'âme est une substance autonome (*zili zhi ti* 自立之體). Si elle est dès l'origine existant par elle-même 本自在 c'est qu'elle est sous les espèces divines (*shen zhi lei* 神之類) et qu'elle ne peut mourir. Elle dépend de la création du maître du Ciel dans sa formation, sans exister par quelque chose d'autre. Elle s'est créée là où l'on a reçu l'individualité en partage [=le moi inné] 賦我. Au moment où l'on a reçu l'individualité en partage, là est le modèle de la substance du moi. Ceci repose en fin de compte sur la Grâce 額辣濟垂 - ce qu'on traduit grâce sacrée 聖寵-. En s'appuyant sur les bonnes actions de l'homme, on peut recevoir le vrai bonheur - Les plusieurs points précédents seront détaillés par la suite -.

Qu'est-ce qu'on appelle une substance autonome ? De façon générale, dans l'investigation des choses (*ke wu* 格物) on veut fixer l'appellation d'une chose, c'est toujours le général et le particulier qui sont la règle 以總專爲法. Qu'il en manque une et elle est impossible. - Une appellation générique 總稱 est commune à un ensemble. Ainsi, tout homme possède la vie et, de même, les plantes, les arbres, ainsi que tous les animaux sont-ils pourvus de vie. La vie est identique et chez l'homme et chez les êtres. Dans une appellation particulière ou exclusive 專稱, il en va comme de l'homme qui a une âme et qui peut par la logique inférer, tandis que les plantes et les animaux ne le peuvent. L'âme appartient seule à l'homme. C'est pourquoi, lorsqu'on dit que l'homme est un être doté de vie, on donne une appellation générique. Mais quand on dit que l'homme peut inférer par la logique, on lui attribue une appellation particulière ou exclusive. -

La substance autonome est une appellation générique de l'âme. La substance autonome ne se limite pas à l'âme, mais l'âme est une substance autonome. Il en va comme des êtres dotés de vie. L'appellation ne s'en limite pas à l'homme, mais l'homme est un être vivant. »

En somme, en aucun passage de cette traduction les équivalences proposées par les traducteurs japonais ne sont reprises. Les équipes de traduction ont travaillé de façon entièrement indépendantes.

VI/ Conclusion.

Il apparaît au terme des analyses que nous avons mis en avant que les missionnaires jésuites avaient ressenti la nécessité d'enseigner de prime abord la doctrine de l'âme selon ARISTOTE afin de contrer les conceptions animistes ainsi que les positions bouddhiques qui les confortaient à leur arrière-fond. Les principes doctrinaux de l'aristotélisme sur cette question ont été rendus en japonais, à travers le *Compendium de Philosophie*, de façon indépendante et antérieurement aux traductions chinoises qui, elles, se sont constituées sans référence explicite au *Compendium de Philosophie* bien que celui-ci a transité à Macao. La doctrine aristotélicienne n'était pas sans avoir des pierres d'attente au Japon parmi les doctrines bouddhiques, que ce soit dans les écoles Shingon, Tendai et Zen qui étaient toutes représentées dans le sud du Japon à cette époque d'introduction du christianisme. La doctrine d'une indissociation du corps et du mental était commune à plus d'une école, même si elle connaissait des variations. Celle d'une distinction entre l'esprit intellectif et celui végétatif du Tendai chinois et antique jusqu'à l'époque de Annen, offrait des similitudes avec les distinctions aristotéliciennes. Ces pierres d'attente n'ont pas été reprises par les religieux discutant avec les missionnaires du XVI<sup>e</sup> siècle. Cela tenait-il au fait que les discussions et controverses entre chrétiens et bouddhistes au Japon, contrairement à ce qui s'est passé en Chine, ont très vite tourné court pour ne plus se situer qu'à un plan concurrentiel auprès des fidèles, polémique et politique d'où la bonne foi et la curiosité intellectuelle étaient exclues ? La carence des témoignages ainsi que le caractère partiel et partial des documents qui nous sont parvenus conduisent à ne pas opter pour des conclusions hâtives.

Une prépondérance des courants de la Terre Pure dans le Japon du sud, qui deviendront par la suite la religion d'Etat sous les Tokugawa, permet de comprendre en partie les inflexions dualistes dans l'interprétation de la doctrine de l'âme par les traducteurs japonais. Le témoignage tardif du religieux Zen Sessō Sosai (1589-1649) au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle concernant les conceptions que les jésuites se faisaient des courants religieux japonais, réduits à quatre – Zen, Nenbutsu (Jōdo et Jōdoshin), Lotus (Nichiren et Tendai) et âmes divinisées (*jingi*) – donne une idée de l'éventail des idées auxquelles ils avaient à faire face. La stricte distinction qu'il a été amené à faire, au sein du Nenbutsu, entre écoles de la Terre Pure de Hōnen (1133-1212) et Authentique de la Terre Pure de Shinran (1173-1262) et Rennyō (1415-1499), indique le christianisme avait été confondu par les autorités shōgounales avec le Jōdoshin comme autant de courants hérétiques. Les courants Zen Sōtō de Dōgen, Nichiren et Jōdoshinshū tenaient que la Loi du Buddha était au dessus de la Loi du Prince, si bien qu'elles ne pouvaient qu'être dangereuses pour les dirigeants japonais comme l'était le christianisme qui mettait le Pape au-dessus de tout souverain. C'est pourquoi le christianisme a été confondu avec une forme de bouddhisme hérétique, notamment le Jōdoshinshū autrement appelé Ikkōshū. Le *Compendium de Philosophie* n'a connu qu'une diffusion restreinte parmi la seule élite chrétienne si bien que les conceptions qu'il défendaient n'ont guère été connues et n'avaient que peu de chance d'être diffusées dans leur intégrité. La recherche future nous réserve peut-être des surprises à cet égard. On peut toutefois noter l'influence des idées cosmologiques, de la physiologie, de la médecine dans les milieux intellectuels et scientifiques japonais. Le système du savoir du *Compendium* recoupait celui que Descartes a reçu au Collège de la Flèche et il n'est pas étonnant que le

mécanicisme cartésien ait connu un succès notable au XVIIe siècle au Japon qui s'y était préparé au plan épistémologique.<sup>148</sup>

---

148. Sur ce dernier aspect, voir le travail du savant belge Frederik Cryns, *L'accueil de la conception du corps mécaniciste à l'époque d'Edo, Edojidai ni okeru kikaironteki shintaikan no juyō*, Kyōto, Rinsen shoten, 2006.

Annexe : vocabulaire.

Vocabulaire du Compendium (C.) et du Fidesnokyō (F.), Pagès (Dictionnaire de 1603)

Luis de Granada, Primera Parte de la Introducción del Símbolo de la Fe, Salamanca, Los Herederos de Mathias Cast, 1583.

De la introducción del simbolo de la fe, version du 19<sup>e</sup> ou début 20<sup>e</sup> siècle conservée à la 'université Sophia de Tokyo, sous la cote 698267309, ouvrages précieux du 2<sup>e</sup> bâtiment. Biblioteca religiosa,, de Luis de Granada 1504-1588. 1326 colonnes (columus) = 663 pages, 30 cms de haut. Traduction en 1606 par Hara Marthino, conservée à l'université de Harvard. Compendium Catholicae Veritatis, de Pedro Gomez, traduction Pedro Ramon de 1595.

*aida* 間, « entre-deux », milieu (*medio*)(C, I, p. 442).

*betsu* 別 : lat. *in particulari*, en particulier. (C, I, p. 116 ; MS latin, p. 42).

Bon 梵 : fête des morts, Ullambana. (C.).

*bun* 分 : humeurs (humores) (F. XXIII, 56v).

*bunzai* 分際 : possibilité, faculté de chacun, quantité, part, portion (Dictionnaire de 1603, p. 67), faculté, possibilité (F. XXVIII 57v).

*chi* 血 : sang (sangre) (F. XXIII).

*chie* 智慧 : intelligence (C). Raison (*ratio*), *dangisha nimo zehi tokushitsu wo wakimayuru hodo no chie aru hito niwa dangi wo toku koto deusu yori goshamen aru nari* 談義者ニも是非得失を弁ユル程ノ智慧アル人ニハ談義ヲ説ク事、デウスヨリ御赦免アル也, « Un prédicateur est autorisé par Dieu à prêcher l'Évangile à quelqu'un qui a suffisamment de raison pour distinguer le vrai du faux et le bien du mal. » (C, II, p. 155; = latin, III, p. 189recto).

*tsukasadori, chikara, isei, ikō*, la force, la puissance qui se dégage d'une dignité. Syn. *tsukasadori, isei, ikō*. Dictionnaire de 1595.

*chisha* 智者 : philosophe (F. XXIX, 68v); lettré (Pagès, p. 768).

*coruho/corupo* : corporéité ou la « chair ». (C.).

*dangi* 談義 : prêcher l'Évangile (*praedicando evangelium*) ; instructions du catéchisme (*catechismo instructus*) (C, II, p. 155; = latin, III, p. 189r).

*dangisha* 談義者 : prédicateur. (C, II, p. 155; = latin, III, p. 189r).

*danki* 暖氣 : chaleur (*cale*). (C.)

*danmetsu* 斷滅 : mortalité (de l'âme).(C.)

*Deus no gozentoku* デウスノ御善徳 : Perfections de Dieu (C.).

Dji, soui, coua, fou (地水火風). Les quatre éléments : Terre, eau, feu, vent. (Pagès, p. 144).

*dōri* 道理 : explications. Selon les explications précédentes, *migi no dōri wo motte* 右ノ道理ヲ以テ, *ex explicazione supra*. (C, I, p. 118 ; MS latin, p. 42v).

Sans terme d'origine à la traduction, dans le sens de [traiter de la question de savoir ce qu'est] l'âme ; à propos de. Semble synonyme de [*anima*] *no ue ni tsuite* [アニマ]ノ上ニ付て, « à propos de [l'âme] », *De Anima*. (C, I, p. 116 ; MS latin, p. 42).

Licite, de façon licite, *dōri wo motte* 道理ヲ以テ. *Compendium* (*Kōgikōyō*), II, p. 156; = latin, III, p. 189*recto*. Son opposé : *hidō* 非道 : illicite, de façon illicite, *hidō wo motte* 非道ヲ以テ. *Compendium* (*Kōgikōyō*), II, p. 156; = latin, III, p. 189*recto*. *muri* 無理 : *illicite, illicitum*. *Compendium* (*Kōgikōyō*), II, p. 156; = latin, III, p. 189*verso*.

Raison (Pagès, p. 268) (F.XXIX, 68v).

*engyō* 圓形 : forme ronde de l'âme rationnelle sur le modèle de la perfection divine (C.).

*enjō* 圓成 : perfection. (C, I, p. 173).

*enzuru* 縁ズル : appréhender au moyen de l'intellect. Terme bouddhique, « viser », « prendre pour objet », au sens épistémologique. Le latin a *intelliger*. (C.). Entrer en rapport avec (les passions entrent en rapport avec le corps)(C.).

*fudōfuhen* 不動不變 : indéfectible et incorruptible (C.).

*fujin* 不仁 : inhumanité. (C. Pagès).

*funbetsuchi* 分別智 : connaissance intellectuelle. Nous ne voyons pas d'équivalent strict chez Gomez à ce terme d'import bouddhique, *vikalpajñāna*, connaissance distinctive ou dichotomisante, qui est un mode de connaissance inférieur à celui de la l'intelligence indistinctive, non dichotomisante, *mufunbetsuchi* 無分別智, *nirvikalpajñāna*. Les traducteurs ont infléchi le terme bouddhique dans une acception exactement contraire à son sens originel. (C.).

*funbetsu chikaku* 分別知覺 : distinction, intelligence et perception (*videre, intelligere* en tant qu'actes seconds, en regard de l'âme qui est acte premier, *actus primus est anima; & actus secundus est videre, intelligere*) (C. I, p. 117 ; MS latin, p. 42v) . L'intellect en général.(C.).

*funbetsuuru* 分別する : *intelliger ; distinguer* (C.). *intelligere, intelliger*. (C, I, p. 443). *Cognoscatur, connaître*. (C, I, p. 444).

*funbetsu suru* 分別する désigne l'acte d'intelliger qui comporte une saisie intuitive et est donc d'ordre supérieur à toute recherche intellectuelle. Le langage des traducteurs ignore ou feint d'ignorer le fait que *funbetsu* désigne l'intelligence dichotomisante du bouddhisme qui est toujours inférieur à la *prajñā* non-dichotomisante qui se fonde, elle, en priorité sur l'intuition même lorsqu'elle est discriminative. Les jésuites ne semblent ici guère maîtriser le langage qu'ils utilisent. Opp. à *kyūmei suru* 糺明する ou *tadasu* 糺す, juger, s'enquérir, examiner, marque une quête de la raison encore hésitante. (C.).

*fushi fumetsu* 不死不滅 : (âme) immortelle et éternelle (*Quod anima intellectiva sit immortalis et aeterna*). (C. Latin, p. 81, Japonais, p. 33v). *immortalis et aeterna (anima intellectiva)* : immortelle et éternelle (l'âme intellectuelle). (C, I, p. 443). Immortalité et incorruptibilité de l'âme (C.).

*fusoku* 不足 : imperfection. (C.).

*gakumon* 學問 : les sciences et les arts; (C.).

*gacumonno suqi* 學問の好き, I, *banmotno riuo aqiramuru gacumon* 萬物の理を諦むる學問», le fait d'aimer la science, la science qui scrute ou tire au clair les principes de toutes choses (*Dictionarium latinum Lusitanicum ac Japonicum* de 1595, p. 585).

*gakusha* 學者. Traduction habituelle de philosophe, terme parfois absent du texte de Gomez. (C.). *gakusha* ou *gakushō* 學匠, les savants-maîtres, terme recouvrant philosophes et

théologiens en même temps : les philosophes jusqu'à l'antiquité hellénistique, avant la Révélation, et les théologiens (*shogakushō* 諸學匠 ; C, I, p. 179 ; latin, p. 88r : *philosophorum et theologorum*).

*gakushō* 學匠 : *Banmotno riuo aqirametaru gacuxō* 萬物の理の諦めたる學匠 [Savant qui a tiré au clair le principe de toutes choses].(*Dictionarium latinum Lusitanicum ac Japonicum* de 1595, p. 587). Voir aussi *gakusha* 學者.

*ghen, mi, bi, jet, chin, i* 眼耳鼻舌身意 : L'oeil, l'oreille, le nez, la langue, le corps, le mental (le sens commun). Pagès, p. 671 : Le six sens, d'après les Japonais, c'est-à-dire les cinq sens extérieurs et le sens commun. (C.).

*genjō no tenchi* 現成の天地 : le monde réel, l'univers actuel. Le terme *genjō*, réalisation actuelle, concrétisation, devenu propre aux écoles Zen, est un terme d'usage général pour désigner ce qui est déjà constitué.

*Genso Adan no hanka* 元祖阿檀ノ犯科 : péché originel d'Adam (C).

*Genso Adan zaika* 元祖阿檀罪科 : péché originel d'Adam (C).

*gogoku* 五穀 : le riz (*kome*), le blé et l'orge (*mugi*), le millet (*awa*), une espèce de maïs (*kibi*) et une espèce de millet noir (*hie*). Pagès, *Dictionnaire*, p. 396. Les céréales en général.

*gojō* 五常 : Les cinq vertus constantes du confucianisme : l'humanité bienveillante (*nin* 仁), la droiture (*gi* 義), la civilité (*rei* 禮), le discernement (*chi* 智) et la confiance (*shin* 信).(C.).

*gonaishō* 御内證 : esprit (C.).

*goon* 御恩 : dons (traduit le latin *dona*). (C.).

*Goshō* 後生 : vie future ; salut. (Dictionnaire de 1603).

*gotai rokkon* 五體六根 : Litt. les cinq membres et les six facultés. « Tout le corps, avec les sens et les facultés ». Pagès, p. 401. (C.).

*gozentaien* 御全體圓 : rondeur du corps d'une essence parfaite (âme rationnelle, Dieu)(C.).

*gozō* 五臟 : cinq viscères. les cinq parties des entrailles : *kan* 肝, la rate, *chin* 心, le cœur, *hi* 脾, foie, *hai* 肺, poumons, *jin* 腎, reins (Pagès, p. 407, qui intervertit par erreur *kan* le foie et *hi* la rate)

*gozō roppu* 五臟六腑 : les cinq viscères et les six entrailles. l'ensemble des entrailles, c'est-à-dire ces cinq parties, et d'autres encore, telles que l'intestin mésentérique, la vessie, l'estomac (Pagès, p. 407), *roppu* 六腑, une des six parties qui sont dans les entrailles, ou parties inférieures (Pagès, p. 353). (F. XXIII, 56r).

*gyōsō* 形相 : corps ; litt. l'aspect de la forme, les signes de la forme. (C, I, p. 118 ; MS latin, p. 42v).

*hatto* 法度 : lois. Latin *praecepta, prohibitiones, et comminationes*. (C.).

*higi ni iru* 非義二居ル : se trouver dans un état anormal de "violence" (*violentata*). (C.).

*hirosohiya* (*Compendium*, I, p. 234, MS Latin, p. 42).

*hiyu* 譬喩 : métaphores, latin *exemplum*. (C.).

*hokō* 歩行, locomotion. (C. Latin, 74, Japonais, 27verso).

*honshiki naru ni* 本式ナルニ : simplement. Latin : *breviter*. (C.).

*hontai* 本體 : substance (de l'âme). (C.).

*hōsha* 報謝 : rétribution du bien et du mal [dans la vie future]. (C, I, p. 173).  
*hōsoku* 法則 : règles, dans le triptyque *hōsoku* 法則, *kaimon* 戒門 [=*kaimon* 戒文], et *yakusoku* 約束, respectivement, semble-t-il, pour le latin *praecepta*, *prohibitates*, *promissiones*. (C.).  
*hōsoku kaimon* 法則戒門 : *praecepta prohibitates*, préceptes prohibitifs. (C, I, p. 444).  
*ichishikitai* 一色體 : le corps un (el cuerpo)(F. XXIII, 55v).  
*ikari* 怒り : Anger (Medhurst, p. 13).  
*ikō* 威光 : la force, la puissance qui se dégage d'une dignité. Syn. *tsukasadori*, *chikara*, *isei*.  
*Dictionnaire* de 1595.  
*ikyaku* 違却 : état de contrariété. (C.).  
*inketsu* 隱血. liquide séminal (tempérament sanguin). (C).  
*innen* 因縁 : le fait de se produire (*contingant*). (C, I, p. 443). origines causales. (C.).  
*iru* 居ル, *subsistere*. Dans cette traduction *iru* transcrit avec ce caractère a le sens fort d'exister, exister ou être en tant que, subsister.  
*isei* 威勢 : la force, la puissance qui se dégage d'une dignité. Syn. *tsukasadori*, *chikara*, *ikō*.  
*Dictionnaire* de 1595.  
*issō ichimi no reitai* 一相一味の靈體 : substance spirituelle unique (F. XXIII, 55v).  
*itoku* 位徳 : dignité et vertu (F. XXIX, 68v).  
*itoku* 威徳 : profits ou avantages, biens qui résultent de ce que l'on a de puissance et du faste (Pagès, p. 437-438).  
*ittai* 一體 : Substance une, simple (sustancia) (F. XXIII, 55v).  
*iwai* 祝い : fête. (C.).  
*jaaku* 邪惡 : chose perverse et mauvaise, ou désordonnée (Dictionnaire de 1603, Pagès, p. 444) ; erreur. (C, II, § 71, p. 158. Manuscrit latin, III, p. 191r (porte seulement erreur, rendu par ailleurs par *mōnen* 妄念).  
*jinka* 臣家 : sujets (d'un souverain)(C.).  
*jiriku ni* 自力ニ : de soi-même (sans signification religieuse). Latin : *ad se ipsam*. (C.).  
*jisha* 寺社 : temples et sanctuaires. (C.).  
*jiyū* 自由 : liberté. *wontate jiyū* ランタテ自由, de *libertate voluntatis*, du libre vouloir. C, I, p. 444. Syn. *shintai* 進退 . (C.).  
*jō* 情 : capacités affectives. (C.).  
*jōjō* 条々 : points généraux, informations importantes (avisos y documentos generales) (F. xxv, 55r).  
*jōshiki* 情識 : opiniâtreté (*Nippō jisho* de 1603). (C, II, p. 158), et obstination (*pertinacia*) (Dictionnaire de 1603).  
*kachi* 下知 : volonté (?)(savoir inférieur). (C, I, p. 444).

*kaimon* 戒門 [=*kaimon* 戒文] : prohibitions dans le triptyque *hōsoku* 法則, *kaimon* 戒門 [=*kaimon* 戒文], et *yakusoku* 約束, respectivement, semble-t-il, pour le latin *praecepta*, *prohibitates*, *promissiones*. (C.).

*kakugo* 覺悟 : conscience (*consciencia*). (C, II, § 71, p. 158). Manuscrit latin, III, p. 191r : *Ekereshiya no gokyōka ni shitagafu beshi to kakugo aru aida wa ereze niwa arazu* 惠化レシヤノ御教化ニ隨フヘシトノ覺悟アル間ハエレセニハアラス, « pour autant qu'il aura conscience de devoir suivre les enseignements de l'Eglise, il ne sera pas hérétique ».

Appareil, préparatifs ; être préparé, ou en mesure pour une chose : entretien, subvention, subside. Faire subsister quelqu'un. (Dictionnaire de 1603, p. 76).

*kanashimi* 悲しみ : Sorrow (Medhurst, p. 13).

*kanashimu koto* 悲シム事 : tristesse (*tristitia*) (C, I, p. 160, une des six passions de l'appétit concupiscible, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin)

*kanmon* 觀門 : exercices spirituels. Le latin a : le travail spirituel est les spéculations subtiles. La traduction japonaise a *supirituaru no kanmon ni tonshi* スピリツアルノ觀門に貪シ, l'attachement aux exercices spirituels, aux examens mentaux. Ce terme est un mixte du bouddhisme et du christianisme. (C.).

*kanmon* 觀門 : examen mental. (C, I, p. 175).

*kanmonjō* 觀門定 : exercices spirituels. Terme d'import bouddhique selon toute vraisemblance inventé par les traducteurs car il n'est pas attesté en tant que tel dans la littérature bouddhique. (C.).

*kanraku* 歡樂 : plaisir (C).

*katadoru, toru* 棟ル : appréhender, *praehendo*. (C.).

*kekki* 血氣 : sang (F. XXIII, 56r).

*kenchibutsu* 見知物 : êtres perceptibles. Les êtres perçus par les sens au moyen de représentations. (C.).

*kengaku* 懸隔 : différent (F. XXIII, 55v)(syn. de *sōi* 相違, Pagès, D. 1603).

*kenpō* 憲法 : justice. (C, I, p. 173.).

*kesa* 袈裟 : toge. (C.).

*ki* 氣 : les esprits (los espíritus) (F. XXIII, 56r), esprit (F. XXIII, 57r : transformation du sang en esprit, pas d'équivalent espagnol).

*kitoku* 奇特 : admirable (T. XXIII, 56v).

*kitoku* 奇特 : miracle. Le latin a simplement : *ad superiorem causam*, en vertu d'une cause supérieure. (C.).

*kōgaku* 好學 : « amour de la science » (*Additiones ad Dictionarium Iaponicum*, Collado, 1632, p. 303).

*kōhō* 喉脬 : larynx (latin : gorge et trachée artère) (C.).

*kōkei* 公卿 : sujet (d'un souverain)(C.).



*kokuki* 穀氣 : les énergies céréalières. Les céréales en tant que principe nutritif. Gomez ne parle que de vapeurs et aucunement de céréales. On remarque l'introduction d'un terme de diététique japonaise et taoïste. (C.).

*kōmyō* 光明 : lumière (de l'intelligence, divine) (C.).

*kongen* 根元 : principe (C.). Le latin a : *causare*, être la cause des opérations végétative et sensibles. (C.).

*konomi* 好み : désir (Pagès, p. 211).

*konomu kōnō* 好ム功能 : puissance d'appétition. Traduction en japonais pour « puissance appétitive ». En note, le texte porte *sei* 精, puissance. (C.).

*kudoku* 功德 : mérite (*mereri*). (C, I, p. 444).

*kunō sayō* 功能作用 : acte second (*actus secundus*) ; opération effective, action efficiente (C, p. 117 ; MS latin, p. 42) ; puissance. *Potentia* ; *hotenshia* ホテンシア. Puissances sensitive, appétitive, locomotive de l'âme sensitive ; puissance intellectuelle et appétitive de l'âme rationnelle. C, I, p. 116 ; MS latin, p. 42.

*kuwara* くわら : étrole (C.).

*kyōaku* 凶悪 : misère (*miseria*). (C. Latin, 101, C, I, p. 49v).

*kyōka* 教化 : index, indices, notifications ; enseignements. (C, II, § 71, p. 158). Manuscrit latin, III, p. 191recto : *Ekereshiya no gokyōka ni shitagafu beshi to kakugo aru aida wa ereze niwa arazu* 恵化レシヤノ御教化ニ随フヘシトノ覺悟アル間ハエレセニハアラス, « pour autant qu'il aura conscience de devoir suivre les enseignements de l'Eglise, il ne sera pas hérétique ».

*kyūkyō* 究竟 : terme. (C, I, p. 173).

*kyōgai* 境界 : objet (*objectum*). (C, I, p. 443). Horizon du temps et de l'éternité. en référence au *Liber de causis* de Proclus (410-485) (Orie). (F. XXXIX).

*kyōsho* 居所 : *medio*, milieu. (C, I, p. 442).

*kyūmei suru* 糺明する ou *tadasu* 糺す, juger, s'enquérir, examiner, marque une quête de la raison encore hésitante. Opp. à *funbetsusuru*. (C.).

*ma* 間, « entre-deux », milieu (*medio*)(C, I, p. 442).

*majinai* 呪い : magie. (C.).

*meikon* 命根 : facultés vitales (F. XXIII, 57r).

*mi* 身 : corps ou vie. (C. Pagès).

*michi* 道 : chemins, conduits (*caminos*), le moyen des plus ingénieux (*sapientísimo artifice*) (F. XXIII, 56r).

*mishiru* 見知ル : connaître en discernant, par exemple, le bien et le mal. (C.).

*mōgo* 妄語 : sophisme (C.).

*mōnen* 妄念 : erreur (*error*). Peut-être seulement erreur dans l'intellect et non pas dans le cœur. (C, II, § 71, pp. 158-159. Manuscrit latin, III, p. 191v-192r).

*mōnen mōryo* 妄念妄慮 : pensées fallacieuses et les fausses supputations (C) ; passions fallacieuses, passions et pensées fallacieuses, terme bouddhique servant à traduire passions (*passiones*). (C.).

*monogatari* 物語 : récits (C.lat. *locutiones*).

*mui anraku* 無爲安樂, les félicités inconditionnées, absolues, supramondaines; lu *bui anraku* 無爲安樂 le composé désignerait les félicités du Non-agir, terme d'import taoïco-bouddhique. (C.).

*mui naru* 無爲ナル : sans anicroche, sans problème ni difficulté. (C.).

*mukudoku* 無功德 : démerite (*demereri*). (C, I, p. 444).

*mushiki no tai* 無色ノ體 : substance non matérielle. Il n'y a pas de véritable équivalent latin chez Gomez. (C).

*muzetsu fumetsu* 無絶不滅 : immortel et incorruptible. (C.).

*nessei* 熱精 : ardeur (*ardor*) (F. XXIII, 55v), vigueur.

*nikumu koto* 憎ム : détestation (*odio*) (*nikumi* 憎む, *ikon* 遺恨, *soshitsu* 憎疾) (C, I, p. 160, une des six passions de l'appétit concupiscible, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin).

*ningen* 人間 : l'homme (F. XXIII, 55v).

*ōdan* 黄疸 : colère, bile jaune, bilibine (F. XXIII).

*nozomi* 望み : Hope (Medhurst, p. 13).

*nozomu koto* 望ム事 (*nozomi* 望み, *natsukashisa* 懐かしさ, *konomashiki* 好ましき) (*desiderio*) (C, I, p. 160, une des six passions de l'appétit concupiscible, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin).

*okoru koto* 怒ル事 : colère (*Ira*) (C, I, p. 160, une des cinq passions de l'appétit irascible, obstacles dans les domaines de la détestation et l'amour, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin).

*omokage* 倂 : espèces [intelligibles] (*species [intelligibilis]*). (C, I, p. 443). « En outre, la différence qu'il y a entre l'entendement et le sens commun est que le sens commun reçoit tous les simulacres (*omokage* 倂) envoyés par la vue, l'ouïe, l'odorat, le goûter et le toucher, à l'exception de tout autre. ». (C.).

Idées, figures, fantômes qui se forment dans l'imagination. *Fitoga womocagheni tatsou*, se représenter en imagination la figure d'une personne (Pagès, p. 870).

Simulacre, espèce (*species*). (C, I, p. 179 ; latin p. 88v). Le caractère est purement japonais. Pour rendre *omokage*, c'est la graphie de loin la plus souvent utilisée, mais on trouve également 面影; ou le latin *species* translitéré.

*onoga enjō ni sōō no kukyō* 己己ニ圓成ニ相應ノ究竟 : fins ultimes proportionnées aux perfections divines. Membre de phrase sans équivalent strict chez Gomez. (C.)

*onsakusha* 御作者 : Le démiurge du *Timée*. (C.).

*osorenaki koto* 恐レナキ事 : audace, être sans crainte (*Audacia*) (mod. daitan 大胆) (C, I, p. 160, une des cinq passions de l'appétit irascible, obstacles dans l'obtention, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin)

*osoru* 恐る : Fear (Medhurst, p. 13).

*osoruru koto* 恐ルル事 : peur (*timor*) (C, I, p. 160, une des cinq passions de l'appétit irascible, obstacles dans les domaines de la détestation et l'amour, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin)

*ōzui* 黄水, colère, humeur colérique (F. XXIII).

*rei* 靈 : âme ou esprit des défunts (Pagès, p. 657).

*reichō* 靈長 : le premier parmi les esprits, la première des âmes (=l'homme) (F. XXIII, 57r ; 68v)

*reishin* 靈神 : âme (bouppo); mieux reijin, âme d'un kami. Quelque fois kami qui opère des miracles (Pagès, p. 658).

*reitai reitai* 靈體 : substance spirituelle. (C, I, p. 172). Sans équivalent latin (C.).

*ronri* 論理 : logique, argumentation, ordonnancement, ordre [d'une argumentation]. Latin *dividitur* (?), nous diviserons [l'exposé en les parties suivantes]. (C, I, p. 116 ; MS latin, p. 42).

*ryochi funbetsu* 慮智分別 : connaissance et intellection, intelligence et entendement (F. XXIII, 55v).

*sadaka* 貞 : limpide (âme). Chose claire et distincte (Pagès, p. 686).

*sangi* 三儀 : trois fonctions, facultés (tres facultades) (F. XXIII, 55v).

*san, shin, kan, ku, kan, sen* 酸辛甘苦鹹尖 : liste bâtarde inspirée du bouddhisme : l'âpre, le salé, le doux, l'amer, l'astringent et l'acide. Aristote donne une liste de sept goûts : amer, doux (et onctueux), salé, aigre, âpre, astringent et acide. *De l'âme*, II, 10, 422b. Le latin donne une liste de six, semblant vouloir s'adapter au bouddhisme : *amarus* (amer), *dulcis* (doux), *ponticus* (aigre), *austerius* (âpre), *stipticus* (astringent), *acutus* (acide), traduits 苦甘固酢大味鋭. *nigai, amai, katasa, suppassa, ōaji, surudoï*. Pour *ponticus* et *stipticus*, voir Du Cange (*Glossarium mediae et infimae latinitatis*) : *ponticus* dans l'exemple : *ponticus sapor qui est, vel austera* (Constantinus Africanus, lib.4) ; *stipticus =stypticus* : selon Du Cange : *cibi..., qui stiptici sunt bene digestibus*, etc. Selon Georges (*Dictionnaire latin-allemand*), *Stypticus* vient du grec *stuptikos* dont l'exemple : *stypticus vinum* "von saurem Geschmache".

*sayō* 作用 : actions et opérations. le latin a *actiones* et *operationes*. (C.).

Opération (C, I, p. 117 ; MS latin, p. 42v). Acte (second). (C, I, p. 117 ; MS latin, p. 42).

*sayō* 作用 a aussi le sens d'action [des sens] (le latin a *potentia sensitiva...percipiat* (C, I, p. 442), et de « puissance » (*potentis*) de l'âme comme principes d'action (414a29, p. 155).

*sei* 性 : nature (d'un élément, vent, eau, feu, terre) (F. XXIII, 56v) ; nature (de l'âme intellectuelle) (F. XXIX, 68r). la nature. La traduction précise en marge : il s'agit du corps, *shikishin nari* 色身也. Le latin a : *tanto melior erit illius hominis complectio*. (C.)

*sei* 精 : âme (F. XXIX, 68r) ; semence (Pagès, p. 124); essence\*, vie\* (F. XXIV, 57v).

*sei* 精 : énergie. (C.)

*sei* 精 : vertu, puissance spirituelle dans l'âme *virtute*. La vertu de produire des espèces intelligibles, l'intellect agent, nécessaire pour avoir une intellection. C'est une vertu cause efficiente des espèces intelligibles. (C.).

*sei* 勢: forces, attention, zèle; forces, armée, gens de guerre (Pagès, p. 124).

Seibo 聖母 : la sainte mère, forme chinoise de la vierge Marie identifiée à Mazu. Les liens entre Mazu 媽祖, Liangma 娘媽 et Tianpi 天妃 attestés dès le Xe siècle dans le Fujian, et le Japon sont connus depuis longtemps par les savants japonais. On en a des statuettes et des peintures dans le sud de Kyūshū, dans la péninsule de Satsuma, à Nagasaki dans les trois temples chinois, *santōji*, *mikaradera* 三唐寺, le Sūfukuji 崇福寺 avec un portail à Mazu, Basomon 媽祖門 édifié par Chōnen 超然 en 1629, le Kōfukuji 興福寺 – on a un Basodō 媽祖堂 édifié par Ingen Ryūki 隱元隆琦 1692-1673 du Fujian – et le Fukusaiji 福濟寺 – avec un culte de Tianhu shengwu Tenkō seibo 天后聖母 par le moine chinois Juehai 覺海 du Fujian dès 1628 –, à Okinawa à Kumejima au palais de Tianhu 天后宮. La diffusion dans le monde s'en est faite à partir du XVI siècle par le célèbre marchand, aventurier et diplomate islamiste Zhen He 鄭和 (1371-1433), qui s'est rendu dans le golfe persique à l'aide de vaisseaux militaires. Le moine Sōtō Shin.otsu 心越 (1639-95) en a rendu un culte au Japon à Mito, dans le Kantō, au temple Tentokuji 天徳寺. On a une étude détaillée de Ri Kenshō 李猷璋, Recherches sur les croyances en Mazu, Baso shinkō no kenkyū 媽祖信仰の研究, Taizan bunbutsusha 泰山文物社, 1979, 768 pages.

*seiki* 精氣 : transpirable (effluves vitaux) (F. XXIII, 56r)

*seikon* 精根 : âme (ánima) (F. XXV, 55r ) ; puissances et facultés (potentias o facultades [anima]) (F. XXIII, 55v)(F. XXIX, 68r). Puissance au fondement des activités volitives du corps et de l'esprit chez l'homme.

*seimei* 精明 : vie (F. XXIII, 57r).

*seimi* 正味 : substance alimentaire (F. XXIII, 57r).

*sei mo tai mo* 性モ體モ : nature ainsi que substance. Sans équivalent latin repérable. (C.).

Seirei 精靈 : esprit. Un âme dissociée d'un corps. L'âme des défunts. (C.).

*seirui* 生類 : êtres vivants. (C.).

*seiryoku* 精力 : puissance, opération ; « puissance énergétique ». C, I, p. 118 ; MS latin, p. 42v.

*seiryoku* 勢力 : puissance[s], *potentia* (/potentiis) ; «puissance dynamique» d'un mouvement. C, I, p. 441.

*seitai konpon* 性體根本 : forma substantialis (ou acte premier). Fondement de la substance. (C. Latin, p. 42v)

*seitoku* 精徳 : puissance vitale (oficios) (F. XXIII, 55v), facultés (aculdades) (F. XXIII, 56r). Les vertus propres de l'âme (C).

*shidai* 四大 : les quatre éléments, le vent 風, l'eau 水, le feu 火, la terre 地. Ils sont en correspondance avec le sang (sangre), le flegme (flema), la colère (cólera), la mélancolie (*melancolia*). (F. XXIII, 56v).

*shikan* 死漢 : cadavre. Terme du Zen : littéralement un « gaillard mort », plus spécifiquement un individu chez qui la Loi bouddhique reste lettre morte. Le traducteur de ce passage a été un adepte du Zen. (C.).

*shiki* 色 : corps (F. XXIX, 68r).

*shikishin* 色身 : corps (C.). organe corporel (*organo corporeo, organo corporeali*) ; corps physique. C, I, p. 231 ; MS Latin, p. 76v. Le terme est bouddhique.

*shikisō* 色相 : corps (el cuerpo) (F. XXIII, 55v).

*shikitai* 色體 : corps (el cuerpo) (F. XXIII, 55v).

*shina* 品 : espèce ou différence des choses. Façon, manière d'être (Pagès, p. 152).

*shinjū* 心中 : esprits (troubler). (C.).

*shinnen* 心念 : l'esprit (calme). *Dictionnaire* de 1603 : Méditations.

*shintai* 進退 : liberté. *wontate shintai* ランタテ進退, de *libertate voluntatis*, du libre vouloir. C, I, p. 444. Syn. de *jiyū* 自由 (C.).

*shirizoku koto* 退ク事 : fuite (*fuga*) (*niguru koto wo ihu* 逃ぐる事をいふ, *chikuden* 逐電) (C, I, p. 160, une des six passions de l'appétit concupiscible, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin).

*shishi no yōsha* 四肢ノ用捨 : usage ou non des quatre membres (C.).

*shōka* 生下 : de naissance, inné (C.).

*shokki* 食氣 : énergie des aliments (T. XXIII, 56v).

*shoku* 觸 : Le sens du toucher est inférieur en regard des autres [en raison de sa matérialité]. Le caractère inférieur du toucher en regard des autres, dû au fait qu'il évolue dans un milieu purement matériel, est une phrase du traducteur japonais que l'on ne trouve ni dans le texte de Gomez ni dans les ouvrages d'Aristote et son commentaire de Thomas d'Aquin. (C.).

*hōran* 照覽 : scruter, regarder avec attention, observer, considérer (*intueor*). *kokoro no soko woba deusu nomi goshōran nasarureba* 心ノソコヲハデウスノミ御照覽ナサルレハ, « comme Dieu seul scrute dans le fond des cœurs » (*solum in Deus intuitur cor*). (C, II, § 71, p. 158. Manuscrit latin, III, p. 191r).

*shōryō* 商量 : juger, jauger. (C, I, p. 175). Terme commercial et du Zen.

*shosa* 所作 : action (C.).

*shōsei* 笑精 : risibilité. (C.).

*shōsō* 性相 : nature et caractère des choses. « La forme est le fondement de la nature et des caractères des choses » ホルマトハ物ノ性相ノ根本ナリ. (C. latin, p. 44 v).

*shōtai* 正體 : quiddité, essence (*quiditas, essentia*). (C, I, p. 117 ; MS latin, p. 42v). Forme substantielle (C, I, p. 118 ; MS latin, p. 42v). Traduit aussi *A verdadeira substancia* (port.). *Doctrina*, p. 211. Terme bouddhique qui désigne l'être même ; la substance : l'acte directement lié à l'accomplissement d'un but.

*shōtai* 性體 : substance ; forme (Acte premier). Forme substantielle ou acte premier (C, I, p. 117 ; MS latin, p. 42v).

*shu* 朱 : Le cinabre en tant que corps incorruptible (*Minium*). (C.).

*shūhen hokkai* 周邊法界. Terme d'import bouddhique, bien que l'on ne le trouve pas dans les textes. L'âme du monde de Giordano Bruno, suggère Orii.(F. XXXIX).

*shūhensuru kyōkai* 周遍スル境界. L'objet qui a la plus grande extension possible. l'objet le plus étendu ou commun, *communissimo*. Il est l'étant, *Ente*, tout ce qui est. (C.).

*sō* 相 : accidents ou conditions individuels. Terme d'import bouddhique : les signes particuliers, les caractères distinctifs d'un être dans son individualité. Le latin a le nez aquilin ou la couleur des yeux. (C.).

*sō* 總 : lat. *in communi*, en général. Traiter de l'âme en général, (C, I, p. 116 ; MS latin, p. 42).

*sōji* 相似 : convenance [des sens aux objets extérieurs] (*convenientia*). (C, I, p. 442).

*sontai* 尊體 : substance sainte. (C.).

*suigin* 水銀 : argent (*argentum*) (C.).

*supiritus no michi* スピリツスノ道, les conduits des souffles (esprits) de la perception. (C.).

*tai* 體 : substance (*sustancia*) (T. XXIII, 56r).

*taisetsu* 大切 : amour (*amor*). (C.).

*taisetsu no koto* 大切の事 (*ai* 愛) (*amor*) (C, I, p. 160, une des six passions de l'appétit concupiscible, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin).

*taisō* 體相 : « forme substantielle ». (C.).

*tama, tamashii* 靈/魂 : âme (Miki, I, p.16). Soul (Medhurst, p. 13).

*tane naku* 種ナク : sans semence. L'expression n'a pas d'équivalent chez Gomez. Elle souligne que la création de l'âme rationnelle est le seul fait de Dieu et non pas d'une autre cause, comme un semence qui serait incorporée chez l'homme. (C;°

*tan.in* 痰飲 : flegme, pituite (F. XXIII).

*tanteki* 端的 : à l'instant même. (C, II, p. 155; = latin, III, p. 189r).

*tanomi* 頼ミ : espoir (*spes*) (moderne shinrai 信頼, kibō 希望, espoir) (C, I, p. 160, une des cinq passions de l'appétit irascible, obstacles dans l'obtention, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin)

*tanomoshiki* 頼敷 : ce sur quoi on peut escompter (C.).

*tanomoshiki wo ushinau koto* 頼敷ヲ失フ事 : désespoir, perdre l'espérance (*Decepção*, confusion avec *desperatio*) (*shitsubō* 失望). (C, I, p. 160, une des cinq passions de l'appétit irascible, obstacles dans les domaines de la détestation et l'amour, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin).

*tariki* 他力 : un autre puissance. Ce terme n'est pas pris ici dans son sens bouddhique de « Force Autre ou Tierce ». (C.).

*tayori* 便り : moyens adjuvants. (C.).

*teiō* 帝王 : souverain (C.).

*toga* 科 : vice (vicio). (C, I, pp. 50, 199, 444. MS Latin p. 102).

*toga* 咎 : erreur (C.).

*toga* 科 : erreur (C.).

*tokugi* 徳義 : puissances (*potentiis*) ; «vertu», efficace. C, I, p. 441.

*tsukasadori* : la force, la puissance qui se dégage d'une dignité. Syn. *chikara, isei, ikō*, *Dictionnaire* de 1595.

*ujō* 有情 : êtres animés. Êtres sensibles (C).

*uranai* 占い : divination. (C.).

*utsushi* 寫 : espèce, similitude. Une copie de l'être même d'une chose, que l'entendement intègre en le percevant, *kono entenjimendo wa banbutsu no tai no utsushi wo ukete funbetsu suru potensha nari* 此縁天治面度ハ萬物ノ體ノ寫ヲ受テ分別スルホテンシア也, l'entendement est une puissance qui intègre en percevant des ressemblances de l'être de toute chose. C, I, p. 179.

*waza* 態 : actes, office (oficios) (F. XXIII, 55v).

*yakusoku* 約束 : promesses, dans le triptyque *hōsoku* 法則, *kaimon* 戒門 [=kaimon 戒文], et *yakusoku* 約束, respectivement, semble-t-il, pour le latin *praecepta*, *prohibitates*, *promissiones*. (C., p. 444).

*yōiku* 養育 : sustenter et élever, nourrir (Pagès), sustenter (T. XXIV, 57v).

*yorokobu* 悦フ : éprouver une joie corporelle. (C.).

*yorokobi* 喜び : joie (*gaudio*) (*manzoku* 満足, *kangi* 勸喜) 悦フ事 *yorokobu koto* (C, I, p. 160, une des six passions de l'appétit concupiscible, parmi les onze passions selon saint Thomas d'Aquin).

*yorokobi* 喜び : joie (Kuki Shūzō, *Odoroki no nasake to hitsuzensei*, in *Tetsugaku shisō*, p.352); *laetitia* (*Idem, Ibidem*, p.353). Joy (Medhurst, p. 13).

*yorokobu* 歡 : éprouver une joie corporelle. (C.).

*yōsu* ヤウス : modes (modis). (C. Latin, 90verso, Japonais, 40 verso).

*yūgen* 幽玄 : nature mystérieuse de l'âme. La beauté, les merveilles qui sont invisibles aux vues humaines. (F. XXXIX).

*zaigō* 罪業 : actes fautifs la misère du genre humain, *humana generatis misera*. (C, I, p. 116 ; MS latin, p. 42). Ce terme chrétien est bien rendu par la notion de poids du karma fautif (*zaigō*) qui entache l'homme. On trouve aussi un équivalent neutre : *kyōaku* 凶悪 : *miseria*, misère. (C, I, p. 444). (terme bouddhique du *Ikkōshū*). (C. latin *miseria*).

*zenshin* 全身 : totalité du corps (dans laquelle l'âme se trouve). (C.).