

## TRADITION, TRANSITION, INNOVATION

Comment les sciences humaines et sociales abordent le rapport entre continuité et rupture

Travaux issus de la journée d'étude des jeunes chercheurs ENC-EPHE organisée les 20 et 21 mai 2019.

Études réunies par Léo Davy.

École nationale des chartes

Date de mise en ligne : décembre 2024.

*Contenu mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons : attribution, pas d'utilisation commerciale, pas de modification.*

# Traduction et innovation : le rôle créatif du langage dans le développement de la méditation bouddhique au VI<sup>e</sup> siècle en Chine

par HOU XIAOMING ◆

# Traduction et innovation : le rôle créatif du langage dans le développement de la méditation bouddhique au VI<sup>e</sup> siècle en Chine

HOU XIAOMING ◆

## I. Introduction

La traduction, dans la plupart des études philologiques, est typiquement conçue comme une entreprise qui tâche d'assurer la continuité d'une idée abstraite, parce qu'on croit généralement à la possibilité d'en assurer la persistance malgré le changement des signes linguistiques. C'est aussi en se fondant sur ce présupposé que l'on distingue une « bonne » traduction, qui est censée assurer de façon fidèle la continuité d'une idée, d'une « mauvaise » traduction, dont les erreurs conduisent à sa rupture. Ainsi, quand on essaie d'analyser la rupture de transmission dans ce processus, on a tendance à se concentrer de façon automatique sur les « erreurs » de traduction, en supposant que la traduction exacte est synonyme de continuité.

Malgré les avantages de cette méthode, il existe deux problèmes herméneutiques inhérents à cette perspective que l'on néglige facilement. D'abord, l'exactitude d'une traduction est une évaluation largement subjective qui change selon le temps, le lieu et l'audience. Cette considération vaut particulièrement pour l'histoire de la transmission des textes bouddhiques, dont la majorité des textes, traduits il y a des siècles, sont encore utilisés de façon active dans les communautés religieuses d'aujourd'hui. Une traduction qui paraît parfaitement exacte pour un groupe pendant un temps donné peut s'avérer relativement incompréhensible pour un autre. Ensuite, parler des « erreurs » de traduction implique que l'on considère les idées individuelles comme des entités ontologiquement réifiées, existant indépendamment de la langue qui les exprime. Le processus de traduction n'est

pas simplement une représentation de la même idée en un langage différent, mais une complète reconfiguration des paradigmes lexicaux et syntaxiques. Le sens d'un texte doit être reconstruit par l'audience de la langue d'arrivée en déchiffrant cette nouvelle configuration. Nous n'irons certes pas jusqu'à dire qu'aucune distinction n'existe entre une bonne et une mauvaise traduction selon les critères philologiques, mais il est nécessaire de se rendre compte de l'instabilité potentielle derrière la continuité d'apparence, cela indépendamment de la volonté de fidélité. Serait-il donc possible que, même si aucune erreur de traduction, du point de vue des critères philologiques, n'avait été produite, cette reconfiguration lexicale puisse quand même engendrer une transformation de son contenu ? À travers l'examen d'un petit épisode de la réception des traductions bouddhiques sur la méditation en Chine au VI<sup>e</sup> siècle, la présente contribution vise précisément à attirer l'attention sur ce versant de la question, à savoir comment, malgré l'apparente exactitude de la traduction, une simple transformation formelle des signes linguistiques put engendrer une rupture ou une transformation dans sa réception, et ainsi détourner le courant du développement des pratiques religieuses. Par cette réflexion, nous espérons contribuer à une discussion plus générale sur le rôle créatif de la forme du langage même dans l'histoire de la transmission du savoir, ou, en d'autres termes, comment le véhicule des idées a pu influencer les idées véhiculées.

## II. La traduction des textes bouddhiques en Chine

Avant d'entrer dans une discussion plus précise sur l'analyse des pratiques, il est nécessaire de présenter brièvement les particularités de la traduction et de la transmission des textes bouddhiques chinois. On aurait tort de penser que le canon bouddhique est une collection figée et définitive d'œuvres reconnues et partagées par tous les bouddhistes. Au contraire, dès les premières mises par écrit des textes bouddhiques en Inde, les écoles bouddhiques, au nombre de dix-huit à une vingtaine selon les différents critères d'analyse, disposaient déjà de leurs propres canons composés d'œuvres qui ne faisaient pas forcément l'objet d'une reconnaissance mutuelle. De plus, la formation du canon étant aussi un processus dynamique, au

cours de l'évolution du bouddhisme, de nouveaux corpus de textes ne cessèrent d'être produits, dont le plus remarquable fut la production des textes mahâyâaniques à partir du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère. En même temps, au cours de la transmission du bouddhisme, certaines œuvres ont pu se présenter sous différentes rédactions et éditions, rendues en différentes langues au sein de différentes traditions.

Cette diversité des enseignements s'amplifie encore au cours de leur traduction en chinois à partir du 11<sup>e</sup> siècle de notre ère. Tout d'abord du fait que la transmission des textes n'était en rien systématique : en raison des circonstances tout à fait aléatoires dans lesquelles les textes étaient apportés ou récités oralement par des moines venus en Chine, les Chinois faisaient face à une multitude d'enseignements issus de différentes traditions parfois contradictoires. Ensuite, la diversité des langues d'origine : les traductions n'étaient point uniquement faites à partir des textes en sanscrit, mais de tout un éventail d'idiomes ayant cours dans diverses régions de l'Inde et de l'Asie centrale à l'époque, incluant, entre autres, la *gāndhārī*, le sanscrit, le pāli, etc. De plus, le processus de traduction venait s'ajouter à la nature déjà complexe des textes traduits. Une traduction pouvait s'accompagner en outre d'un travail d'édition, comme l'abrègement du texte d'origine, la compilation de plusieurs textes ou l'insertion de commentaires donnés oralement qui n'étaient pas différenciés du texte traduit. Il arrivait souvent qu'un texte soit traduit plusieurs fois par différents traducteurs avec des terminologies totalement différentes.

C'est pourquoi, à mesure que le nombre de traductions s'accroissait, on se trouva face à un véritable chaos de sources, charriant des idées parfois incompatibles et dont l'origine était dès le début obscure, exprimées en des termes extrêmement diversifiés. C'est dans ce contexte que nous observons la transmission dans le monde chinois d'un enseignement de la méditation du nom des « seize supériorités » (*shiliu tesheng* 十六特勝), comme il était présenté dans les œuvres de Zhiyi 智顓 (538-597), le fondateur *de facto* de l'une des premières véritables écoles bouddhiques en Chine, l'école de la Terrasse céleste (*tiantai* 天台).

### III. L'enseignement des seize supériorités

Les seize supériorités incluent seize étapes de pratique, traditionnellement regroupées dans la catégorie de méditation appelée *anāpānasmṛti*, qui signifie littéralement la « contemplation sur l'inspiration et l'expiration ». La pratique d'*anāpānasmṛti*, en tant que l'une des catégories de méditation bouddhique les plus anciennes, est enseignée dans presque toutes les écoles bouddhiques, même quand celles-ci proposent des visions doctrinales très divergentes. De plus, elle occupe un statut particulier dans l'histoire du bouddhisme chinois, puisque non seulement elle figure dans les premiers textes sur la méditation bouddhique traduits en chinois, mais elle est aussi décrite dans les biographies du Bouddha devenues populaires en Chine comme la pratique à laquelle le Bouddha lui-même a eu recours pour atteindre l'Éveil final<sup>1</sup>.

#### 1. Pourquoi « supériorité » ?

L'enseignement des seize supériorités est transmis sous forme d'une liste de seize éléments suivis de leurs interprétations respectives. Alors que ces interprétations peuvent varier selon la tradition de transmission, l'énumération précise de la liste des étapes de la pratique est relativement stable et appartient à la couche la plus ancienne de l'enseignement bouddhique de la pratique d'*anāpānasmṛti*<sup>2</sup>. Dans les sources indiennes dont on dispose aujourd'hui, la même liste est

1. Toutes les références faites aux textes bouddhiques chinois sont tirées de la collection *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經, éd. Takakusu Junjirō 高楠順次郎, Watanabe Kaigyoku 渡辺海旭, Ono Gemmyō 小野玄妙, 100 t., Tokyo, 1924-1935 [désormais T]. Voir, par exemple, *Xiuxing benqi jing* 修行本起經, T3, n° 184, *juan* 2, p. 469c6-10. *Taizi ruiying benqi jing* 太子瑞應本起經, T3, n° 185, *juan* 1, p. 476c26-477a8.

2. Florin Deleanu, « Mindfulness of breathing in the Dhyana sutras », dans *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*, 1992, t. 37, p. 42-57, à la p. 45 ; K. L Dhammajoti, « The sixteen-mode mindfulness of breathing », dans *Journal of the Centre for Buddhist Studies Sri Lanka*, t. 6, 2008, p. 251-288, aux p. 251-253 ; Tse-fu Kuan, *Mindfulness in Early Buddhism: New Approaches through Psychology and Textual Analysis of Pali, Chinese, and Sanskrit Sources*, Londres/New York, 2008, p. 71.

le plus souvent désignée simplement comme *ṣoḍaśākārā ānāpānasmṛtiḥ* (« les seize aspects de la contemplation des respirations »)<sup>3</sup>, alors que l'appellation « seize supériorités » est seulement attestée dans les textes transmis en Chine dont les versions originales en langues indiennes ne subsistent plus<sup>4</sup>. Selon Zhiyi, l'appellation « supériorité » a été adoptée en raison d'un épisode historique relaté dans un texte de discipline bouddhique<sup>5</sup>. On lit ainsi dans *La discipline en quatre sections* (*Sifen lü* 四分律, T1428) :

En ce temps-là, les moines à Vaiśālī s'étaient rassemblés à l'occasion d'un événement mineur. Le Bouddha constata alors que non seulement le nombre des moines avait diminué, mais aussi qu'aucun des moines accomplis ni des moines reconnus n'était présent. Alors, bien qu'il en sût déjà [la cause], il demanda exprès à Ānanda : « Pourquoi le nombre de moines a-t-il diminué ? Les moines accomplis et les moines reconnus, pourquoi sont-ils tous absents ? » Ānanda raconta au Bouddha ce qui s'était passé précédemment : « Le Vénéré du monde a recouru à d'innombrables expédients pour exposer aux moines la contemplation sur l'impureté, faire l'éloge de la contemplation sur l'impureté et de la pensée au sujet de la contemplation de l'impureté. Alors, les moines, l'ayant entendu, développèrent une aversion pour leur vie et leur propre corps, et cherchèrent à se faire tuer. C'est pourquoi le nombre de moines a diminué. Vénéré du monde ! veuillez, par des moyens habiles, prêcher un autre enseignement qui dissipera les doutes de l'esprit de façon définitive. » [...] Le Bouddha dit aux moines : « Il existe [une pratique] de méditation du nom d'ānāpānasmṛti, qui mène à la paix et à la félicité. Dès la production initiale des mauvaises inclinations, elle sera capable de les éliminer de sorte qu'elles ne se reproduisent plus<sup>6</sup>. »

Ainsi, selon cet épisode, l'appellation « supériorité » tire son origine d'une tragédie causée par l'application erronée d'une autre pratique, à savoir la contemplation de l'impureté. Afin de prévenir la

3. Voir par exemple, « Arthaviniścayasūtra », dans *Mahāyāna-sūtra-saṃgrahaḥ, Part I*, éd. Parashuram Lakschman Vaidya, Darbhanga, 1961, p. 311.
4. Par exemple, on trouve le terme *shiliu tesheng* 十六特勝 dans le *Xiuxing daodi jing* 修行道地經, T15, n° 606, *juan* 5, p. 216a3, 5.
5. *Shi chan boluomi cidī famen* 釋禪波羅蜜次第法門, T46, n° 1916, *juan* 7, p. 525c6-10.
6. *Sifen lü* 四分律, T22, n° 1428, *juan* 2, p. 576a22-b9.

catastrophe, le Bouddha proposa une autre méthode de contemplation qui était aussi efficace dans son pouvoir de trancher les désirs mondains, mais dépourvue de l'effet indésirable, qu'était la haine de soi. Puisque cette pratique est supérieure dans son efficacité de réalisation, on la nomme « les seize supériorités »<sup>7</sup>.

## 2. Interprétation de Zhiyi : un bricolage des signes

Les seize supériorités font l'objet de la présentation de Zhiyi dans trois œuvres principales : l'*Explication sur la gradation des portes du dharma dans la dhyāna-pāramitā*, (T1916, *Shi chan boluomi cidī famen* 釋禪波羅蜜次第法門, abrégé en *Explication*), *La porte d'entrée de l'enseignement graduel du plan de dharma* (T1925, *Fajie cidī chumen* 法界次第初門, abrégé en *La porte d'entrée*) et *La grande quiescence-contemplation* (T1911, *Mohe zhiguan* 摩訶止觀). D'après ces trois œuvres, les seize éléments inclus dans l'enseignement se présentent comme dans le tableau suivant :

7. Selon le *Zhiguan fuxing chuanhong jue* 止觀輔行傳弘決 (T1912, *Essence à la transmission et la propagation de l'aide à la pratique de la quiescence-contemplation*) de Zhanran 湛然 (711-782), commentaire de l'œuvre monumentale de Zhiyi, le *Mohe zhiguan* 摩訶止觀 (T1911, *La grande quiescence et contemplation*), l'histoire est tirée du *Sifen lü* 四分律 (*La discipline en quatre sections*) et du *Shisong lü* 十誦律 (*La discipline en cinq récitation*). Voir T46, n° 1912, *juan* 9, p. 416b22-c8. Bien que nous ayons trouvé l'histoire dans les deux textes (T23, n° 1435, *juan* 2, p. 7b21-8b9; T22, n° 1428, *juan* 2, p. 575c11-576b19), aucun d'eux ne mentionne explicitement que cette pratique se dénomme « supériorité ». Dans le *Mohe sengqi lü* 摩訶僧祇律 (T1425, *La discipline des Mahāsāṃghika*), un autre texte de discipline où l'histoire est racontée, on ne donne pas non plus l'appellation spécifique de « supériorité » à cette pratique (T22, n° 1425, *juan* 4, p. 254b28-255a6). L'association entre l'appellation *sheng* 勝 (supériorité), la liste des seize éléments et l'épisode historique est seulement établie dans le *Chengshi lun* 成實論 (T1646, *Traité de l'établissement de la réalité*). Dans ce texte, bien que la pratique soit toujours désignée comme les « seize pratiques » au lieu des « seize supériorités », cet épisode d'histoire est clairement fourni pour expliquer l'appellation de *sheng* 勝, voir *Chengshi lun*, T32, n° 1646, *juan* 14, p. 356a21-26.

Les seize supériorités	
1. 知息入	Prendre conscience de l'inspiration
2. 知息出	Prendre conscience de l'expiration
3. 知息長短	Prendre conscience de la longueur des souffles
4. 知息遍身	Prendre conscience des souffles qui entrent et sortent partout dans le corps
5. 除諸身行	Éliminer les formations du corps <sup>8</sup>
6. 受喜	Éprouver de la joie
7. 受樂	Éprouver de la félicité
8. 受諸心行	Éprouver les formations mentales
9. 心作喜	L'esprit se réjouit
10. 心作攝	L'esprit se concentre
11. 心作解脫	L'esprit se libère
12. 觀無常	Contempler l'impermanence
13. 觀出散	Contempler la dispersion
14. 觀離欲	Contempler le détachement des désirs
15. 觀滅	Contempler la cessation
16. 觀棄捨	Contempler le renoncement

8. Selon l'*Explication* et *La porte d'entrée*, la supériorité de l'« élimination des formations du corps » (*chuzhu shenxing* 除諸身行) désigne l'étape où le pratiquant, entrant dans le premier *dhyāna*, devient capable de voir les trente-six éléments du corps et de se rendre compte de leur impureté et de leur impermanence. Cependant, dans le *Chengshi lun* 成實論 (T32, n° 1646, *juan* 14, p. 355c27-28), cette supériorité est simplement expliquée comme « la cessation des respirations rudes », qui se rapproche davantage de leur présentation dans les sources indiennes.

L'élément qui nous intéresse plus particulièrement ici est le huitième : l'expérience des formations mentales, *shou zhu xin xing* 受諸心行. La présence de cet élément dans la liste des seize tout au long de sa transmission est remarquablement stable. Il est inclus dans tous les textes dont on dispose, chinois ou indiens, qui exposent cet enseignement malgré de légères variations dans les autres éléments de la liste. En sanscrit, cet élément est désigné comme *cittasamskāra-pratisamvedī*<sup>9</sup>, et, en pâli, *cittasankhāra-paṭisamvedī*<sup>10</sup>, qui signifie aussi « l'expérience des formations mentales ». Le terme *xin xing* 心行 en chinois est une traduction usuelle pour rendre le terme *cittasamskāra* : *xin*, traduction de *citta*, signifie l'esprit ou la conscience, alors que *xing* 行, traduction de *samskāra*, est un terme fondamental et polyvalent dans le contexte bouddhique, qu'on traduit généralement par « formation » ou « volition », qui désigne soit le traitement mental de l'information perçue ou de la sensation reçue, soit les empreintes laissées par nos actions, une prédisposition habituelle qui détermine la condition de notre existence présente et ultérieure.

Ayant comparé la terminologie employée dans la liste documentée par Zhiyi et celles transmises dans les traductions, nous avons remarqué que la grande majorité des éléments sont hérités d'un texte intitulé *Sūtra de la concentration de la méditation assise* (*Zuochan sanmei jing* 坐禪三昧經, T614), un manuel de méditation traduit et compilé par Kumārajīva au début du v<sup>e</sup> siècle. Dans cette œuvre, le terme *xin xing* du huitième élément est expliqué de la façon suivante :

Toutes les activités périssables de l'esprit, incluant les activités souillées ou non-souillées, distraites ou concentrées, justes ou perverses, tous les aspects de l'esprit de ce genre sont appelés « les formations mentales ».

諸心生滅法。心染法心不染法。心散法心攝法。心正法心邪法。如是等諸心相名為心行。<sup>11</sup>

9. Voir par exemple « Arthaviniścayasūtra »..., p. 324, l. 32.

10. Voir par exemple *Paṭisambhidāmagga*, éd. Arnold Charles Taylor, t. I, Londres, 1905, p. 188, l. 23-31. Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Path of Discrimination*, 2<sup>e</sup> éd. [1<sup>re</sup> éd. 1982], Oxford, 1982, p. 190.

11. *Zuochan sanmei jing* 坐禪三昧經, T15, n° 614, *juan* 1, p. 275c12-14.

Il est clair que la pratique désignée dans ce texte par cet élément est l'observation et la prise de conscience des activités mentales dans leur variété. Néanmoins, dans les traités de notre auteur, cet élément est présenté d'une tout autre manière. L'ensemble des seize supériorités est interprété comme une pratique qui vise à éliminer l'attachement qu'un pratiquant éprouve pour une série d'états de recueils dont chacun se compose d'un certain nombre de facteurs fondamentaux. Le huitième élément est ainsi mis en relation avec l'état de concentration appelé « premier *dhyāna* ». Il se caractérise par cinq facteurs : la prise de conscience initiale (*jue* 覺, *vitarka*), l'attention continuée (*guan* 觀, *vicāra*), la joie (*xi* 喜, *prīti*), la félicité (*le* 樂, *sukha*) et l'unité mentale (*yixin* 一心, *cittaikāgratā*)<sup>12</sup>. Elles sont appelées par convention les cinq « membres » du premier *dhyāna* (fig. 1).

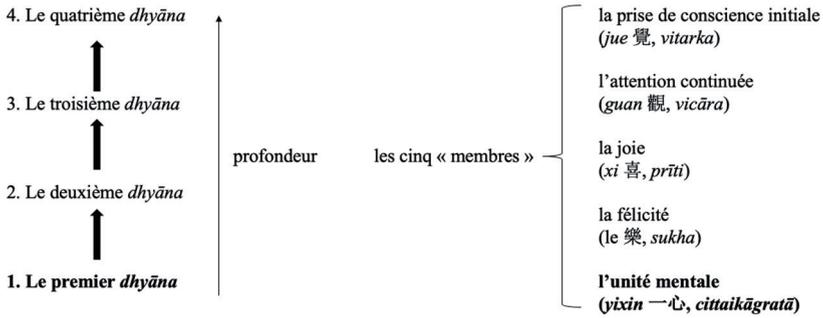


Fig. 1 | Les cinq « membres » du premier *dhyāna*.

Ainsi, concernant le contenu de cette pratique, l'auteur précise :

Quand on pratique les « supériorités », on recourt constamment à la sagesse de contemplation. Si, au moment d'attester le membre « unité mentale » (*yixin* 一心), on peut immédiatement l'illuminer [par la sagesse] et en prendre conscience sans être distrait par les vues fausses, on obtiendra la concentration correcte (*zhengshou* 正受) dans l'esprit entier (*yixin* 一心). C'est pourquoi on l'appelle « l'expérience des formations mentales » (*shouzhū xinxīng* 受諸心行).

12. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, éd. Prahlād Pradhān et Aruna Haldar, Patna, 1975 [2<sup>e</sup> éd.], p. 437, l. 18-19.

修特勝者。既常與觀慧相扶。若證初禪一心支時。即能照了一心。不起顛倒。於一心中。獲得正受。故云受諸心行。<sup>13</sup>

Selon cette explication, « l'expérience des formations mentales » devient une pratique qui contemple l'impermanence de l'« unité mentale » (*yixin zhi* 一心支), le cinquième membre du premier *dhyāna*. On peut voir que cette description est en rupture totale avec celle du *Sūtra de la méditation assise* : alors que l'auteur hérite du vocabulaire de la liste des éléments tel qu'il apparaît dans le sūtra, le contenu est complètement différent. Si l'on s'en tient à cette traduction, ce passage apparaîtra comme une explication arbitraire sans lien immédiat avec l'élément à expliquer. Ce qu'on a traduit ici est le « signifié » exact de ces termes techniques dans le contexte du bouddhisme chinois en général, mais ne tient pas compte de la forme du signifiant lui-même. En fin de compte, où se trouve le rapport entre l'« unité mentale », qui est le cinquième membre du premier *dhyāna*, la concentration correcte, qui désigne les états de concentration en général, l'« esprit entier » et l'expérience des formations mentales ? La cohérence du texte à un autre niveau ne peut être révélée qu'à la condition que l'on prenne en compte la forme même des termes en tant que signes linguistiques.

D'abord, les termes *yixin* 一心 (unité mentale) et *zhengshou* 正受 (concentration correcte), termes techniques dont les sens s'éloignent de la notion de « formation mentale » et de l'acte d'« éprouver » dans l'intitulé de l'élément, contiennent néanmoins le caractère chinois *xin* 心, qui signifie le cœur, l'esprit, la pensée, l'attention, et le caractère *shou* 受, qui peut prendre le sens de réception, sensation, expérience, et qui font écho aux caractères *shou* 受 et *xin* 心 que contient l'appellation du huitième élément *shou zhu xinxing* 受諸心行. Ensuite, le terme *yixin* même est employé dans deux sens différents : l'« unité mentale » quand il sert à se référer à un état de concentration spécifique, et l'« esprit entier » quand il est apparié avec la « concentration correcte ». Ainsi, dans une courte description de la pratique de méditation, trois niveaux de référence s'établissent sur une cohérence purement formelle (fig. 2). Et c'est précisément sur cette cohérence

<sup>13</sup>. *Fajie cidì chumen* 法界次第初門, T46, n° 1925, *juan* 1, p. 674a20-22.

formelle que la légitimité de cette explication s'est fondée, de même que la rupture de la transmission de son contenu.

Notons qu'il n'y a rien d'aberrant dans la traduction de ces trois termes, ni d'erreur à proprement parler, qui puisse engendrer cette rupture. Le terme *yixin* — 一心 est la traduction du terme sanscrit *cittaikāgratā*, qui signifie littéralement « le fait de la [concentration] mentale sur une seule pointe », *citta* pour « mental » ou « esprit », *eka* pour « un », *agra* pour « pointe ». La traduction chinoise, dont *yi* reprend *eka* pour « un », et où *xin* reprend *citta* pour esprit, est un reflet très littéral du terme indien. Le terme *zhengshou* 正受 est une traduction qui correspond le plus souvent au terme *samāpatti* en sanscrit – mais aussi *samāpanna*, *samādana*, etc. –<sup>14</sup>, qui signifie littéralement « l'obtention correcte [d'un état] ». Il est synonyme de *samādhi* et désigne un état de concentration en général. Dans la traduction chinoise, le terme *zheng* signifie « correct », qui traduit *sam-*, le terme *shou*, qui traduit *-āpatti*, prend le sens de « recevoir », soit une autre manière de dire « obtenir ». Non seulement les deux termes chinois rendent assez fidèlement le sens littéral des termes indiens, mais ils sont aussi, vu la récurrence de ces deux notions, devenus la traduction usuelle de ces deux termes techniques dans le contexte du bouddhisme chinois. La traduction de *shou zhu xinxing* 受諸心行 (*cittasaṃskāra-pratisaṃvedī*) ne pose pas non plus de difficulté : le même terme *shou*, qui traduit *pratisaṃvedī*, prend aussi le sens d'« éprouver » et « sentir » au lieu de « recevoir », comme son champ sémantique en chinois le permet.

14. Voir Akira Hirakawa, *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*, Tokyo, 1997, p. 684 ; Seishi Karashima, *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra*, Tokyo, 1998, p. 586-587.

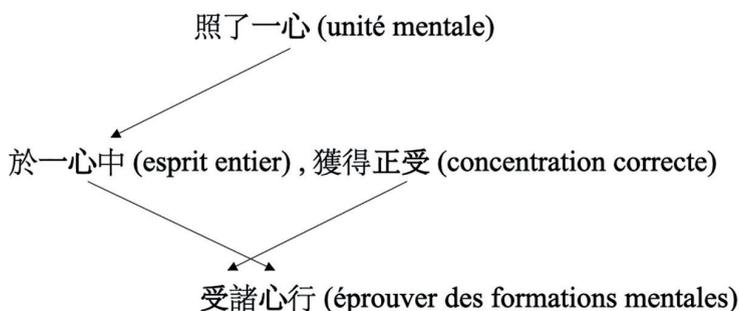


Fig.2 | Les trois niveaux de référence de la pratique de méditation.

Quand on examine les traductions des trois notions séparément, chacune semble avoir assuré une continuité de transmission. Cette continuité est aussi présente dans la transmission de ce lexique traduit au sein de la tradition bouddhique chinoise, où l'auteur reprend entièrement la forme de la liste des pratiques traduite dans le *Sūtra de la méditation assise* produite un siècle auparavant. Cependant, les deux notions sanscrites, qui n'étaient pas associées dans leur contexte original indien, après avoir été traduites par deux termes chinois contenant le même caractère en raison d'une convergence du champ sémantique, tissent dès lors entre elles un lien inéluctable qui stimule l'imagination des exégètes. Ce faisant, même si l'on constate clairement une rupture brutale dans le contenu et le système d'interprétation, de sorte que la pratique de cette supériorité devient totalement autre chose, du point de vue de l'audience chinoise, la forme même du langage sauvegarde une apparence tout à fait continue et logique.

#### IV. Conclusion

À travers un exemple précis dans la transmission et la réadaptation des enseignements de méditation bouddhique en Chine au VI<sup>e</sup> siècle, nous avons montré deux niveaux de continuité : celle qui

est assurée par la rare stabilité dans la traduction et la transmission du vocabulaire du v<sup>e</sup> au vi<sup>e</sup> siècle et celle qui est créée par la présence formelle des caractères chinois. Et c'est précisément ce dernier niveau qui a engendré la rupture dans la transmission du contenu censé être protégé par le premier. Ce phénomène nous avertit de l'émergence d'une logique de légitimité littéraire qui ne s'opérait pas au niveau des concepts mais au niveau des signes, et qui, curieusement, visait à la fois à la conservation et à l'innovation : conservation, parce qu'il a hérité fidèlement de tout un vocabulaire de traduction transmis par la tradition ; innovation, parce qu'on en a déduit de nouveaux enseignements. Si nous faisons un pas de plus et revenons aux œuvres de notre auteur, nous pouvons observer que Zhiyi avait tout à fait compris l'interprétation traditionnelle du terme *xinxing*, mais choisit néanmoins intentionnellement d'exposer sa propre interprétation<sup>15</sup>. Ce choix volontaire nous amène aussi à réfléchir sur le contexte socio-historique de son temps, qui a fait naître et valorisé le fonctionnement de la logique exégétique identifiée plus haut. Après tout, la cohérence formelle au niveau langagier peut probablement contribuer de façon plus efficace à gagner une audience qui y perçoit une logique tangible.

HOU XIAOMING

École pratique des hautes études, CRCAO, PSL

---

15. *Shi chan boluomi cidi famen* 釋禪波羅蜜次第法門, T46, n° 1916, *juan* 7, p. 525c25-526b28.