

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

3 | 2019
Varia

**MEOU-TSEU, *Dialogues pour dissiper la confusion*,
traduction, introduction et notes par Béatrice L'
HARIDON**

Paris, Les Belles Lettres (« Bibliothèque chinoise », 25), 2017

Guillaume Ducœur



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/9988>

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2019

Pagination : 606-610

ISBN : 978-2-200-93260-2

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Guillaume Ducœur, « MEOU-TSEU, *Dialogues pour dissiper la confusion*, traduction, introduction et notes par Béatrice L'HARIDON », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2019, mis en ligne le 05 septembre 2019, consulté le 19 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/9988>

Ce document a été généré automatiquement le 19 septembre 2019.

Tous droits réservés

MEOU-TSEU, *Dialogues pour dissiper la confusion*, traduction, introduction et notes par Béatrice L'HARIDON

Paris, Les Belles Lettres (« Bibliothèque chinoise », 25), 2017

Guillaume Ducœur

RÉFÉRENCE

MEOU-TSEU, *Dialogues pour dissiper la confusion*, traduction, introduction et notes par Béatrice L'HARIDON, Paris, Les Belles Lettres (« Bibliothèque chinoise », 25), 2017, 19 cm, LXXVI p. + 77 p., 22,50 €, ISBN 978-2-251-44751-1.

- 1 Cela fait déjà un siècle que Paul Pelliot (1878-1945) publia, dans la revue *T'oung Pao*, sa traduction du *Meou-Tseu ou les doutes levés* (*Mouzi lihuolun*, 牟子理惑論). Malgré le travail pionnier du grand sinologue français, ce classique de la littérature bouddhique chinoise méritait amplement une nouvelle traduction prenant en compte les dernières avancées de la sinologie et de la bouddhologie. Béatrice L'Haridon (désormais BL) vient donc d'offrir aux habitués de la collection « Bibliothèque chinoise » des Belles Lettres une telle actualisation qui permettra à tout un chacun de relire ou de découvrir les trente-sept arguments que le maître Meou proposa afin de différencier pratiques taoïques et observances bouddhiques.
- 2 Outre la bibliographie (p. LIX-LXVIII), une carte de la Chine du Sud à la fin des Han orientaux (p. LXX-LXXI) et d'index des noms propres et des notions (p. 67-75) fort utiles, le présent volume est divisé en deux parties, l'une introductive (p. XI-LII) expose les difficultés rencontrées par les sinologues pour restituer l'histoire rédactionnelle du texte, l'autre donne la traduction française annotée en regard de l'édition du texte chinois accompagnée d'un apparat critique (p. 1-66).

- 3 Après avoir présenté son parcours de lettré, son abandon des charges administratives de l'État et son aspiration nouvelle vouée à l'étude de la Voie du Buddha (fódào, 佛道), Meou-Tseu répond à son interlocuteur et narre la vie du Buddha, de sa naissance à son entrée dans l'extinction (nirvāṇa, níhuán, 泥洹). S'enchaînent alors un peu plus d'une trentaine de questions relatives au courant bouddhique auxquelles le maître Meou répond en faisant continuellement référence aux Classiques chinois anciens ou contemporains. La particularité de ce traité dialogique (lùn, 論) réside dans une argumentation prenant à revers les traités taoïques et confucéens afin de révéler la portée de la doctrine bouddhique et la pertinence de ses règles disciplinaires (vinaya, śīla, jiè, 戒) observées par les moines (śramaṇa, shāmén, 沙) et les dévots (upāsaka, yōupósē, 優婆塞). Ainsi ces interrogations touchent-elles aussi bien à la nature du Buddha en tant qu'éveillé, voire à ses marques corporelles principales et secondaires, qu'à celle de la Voie qu'il a découverte ; à la surabondance des sūtra (jīng, 經) et à leur apparente inintelligibilité due à un style littéraire fondé sur la comparaison ; à la théorie des existences successives ou renaissances qui induit que tout homme est mortel et que seules médications et aiguilles peuvent encore prolonger quelque peu sa vie terrestre ; au mode de vie des moines contraire à la piété filiale, eux qui se rasent le crâne, qui abandonnent famille et biens, contraire aux rites, eux qui ne témoignent aucun respect envers les officiels de l'État et qui passent leur temps à débattre et à user de rhétorique ; aux déviances de ceux qui déclarent suivre la Voie du Buddha, n'hésitant pas à ingurgiter des boissons spiritueuses, à entretenir femme et enfants et à spéculer sur les biens matériels ; au régime alimentaire de ces moines, mangeurs de céréales, diamétralement opposé à celui des taoïstes, chercheurs de l'immortalité physique. Un ensemble de questions qui cherchent donc à clarifier la spécificité de la Voie du Buddha et à définir cette dernière par rapport à la Voie suprême énoncée dans les Classiques, et à démontrer la particularité et la cohérence du mode de vie des moines bouddhistes face aux pratiques d'immortalité des taoïstes. Enfin, lorsque son interlocuteur eut épuisé tout son arsenal de questions auxquelles Meou-Tseu vint à bout avec maestria, celui-ci se convertit à la Voie du Buddha en sollicitant l'ordination des dévots.
- 4 Dans la partie introductive, BL revient sur les différents problèmes que posent une telle œuvre bouddhique dès lors que son auteur supposé, Meou-Tseu, est resté inconnu de la littérature chinoise. Les seuls éléments biographiques à son sujet sont tout entiers contenus dans la préface du traité et font de lui un lettré retiré des affaires publiques, un féru des Classiques et un dévoué à la cause bouddhique qui vécut à la fin du II^e s. ap. J.-C. – vers la fin de la dynastie des Han (漢) – dans la région de Jiaozhou (交州), en Chine du Sud, où de nombreux taoïstes vinrent s'installer après avoir fui les désordres survenus dans les régions septentrionales. Ce contexte historique expose ainsi la raison d'une telle confrontation entre les observances bouddhiques et les pratiques d'immortalité taoïques. Mais les spécialistes ne sont pas tous unanimes quant à reconnaître l'authenticité d'une telle version. Certains, à l'égal de BL, considèrent véridiques ces éléments biographiques, et suggèrent même un lien avec des communautés bouddhiques d'Asie du Sud-Est venues s'implanter dans cette région de l'extrême sud de la Chine, d'autres y voient une construction plus tardive ne remontant pas au-delà de la période des Jin orientaux, 東晉 (317-420). Le débat est loin d'être tranché et il apparaît que le *Mouzi lihuolun* est à la littérature bouddhique de langue chinoise ce que le *Milindapañha* (*Questions de Milinda*) est à la littérature bouddhique de langue pâlie : Meou-Tseu et Nāgasena restent des maîtres bouddhistes inconnus par

ailleurs venant néanmoins à bout des questions retorses de leur interlocuteur qui finit par se convertir à la doctrine du Buddha. Il est intéressant de noter au passage que le *Milindapañha* fit l'objet d'une traduction chinoise (*Naxian biqu jing*, 那先比丘經) à la période des Jin orientaux.

- 5 Si BL a parfaitement restitué le débat des spécialistes et mis en avant la connaissance de l'auteur des Classiques taoïques et confucéens, les bouddhologues regretteront peut-être de ne pas trouver, ni dans l'introduction, ni dans les notes explicatives de la traduction, quelques commentaires historiques plus précis sur le vocabulaire technique bouddhique qui se rencontre tout au long de ce manuel explicatif de la Voie du Buddha. Bien qu'elle indique, par exemple, que l'âge auquel le jeune prince quitta sa famille, à savoir dix-neuf ans (*nián shíjiǔ*, 年十九, p. 8, n. 27), se retrouve également dans la traduction du *Kumārakuśalaphalanidānasūtra* (*Taizi ruiying benqi jing*, 太子瑞應本起經, T185, vol. 3, p. 475b2) réalisée entre 222 et 229 ap. J.-C. par le dévot yuezhi Zhi Qian (支謙), il est déjà mentionné dans la traduction du *Sūtra sur l'origine de la carrière* [du Buddha] (*Cāryanidānasūtra*, *Xiuxing benqi jing*, 修行本起經, T184, vol. 3, p. 467c6), que l'Indien Zhu Dali (竺大力) et le Sogdien Kang Mengxiang (康孟詳) firent dès 194 ap. J.-C. Ainsi aurait-il été possible de faire l'économie du rappel des hypothèses de H. Maspero, de F. Kōjun et de P. Pelliot, touchant au problème de la datation du *Mouzi lihuolun*, pour proposer plutôt une restitution historique de l'apparition de cette tradition des dix-neuf ans, au lieu de vingt-neuf ans, dans la littérature bouddhique indienne et centrasiatique et son arrivée dès la fin du II^e s. ap. J.-C. en Chine. Car quels que soient les contacts possibles entre la région de Jiaozhou et le reste de l'Asie du Sud-Est, voire même de l'Inde du Sud, cette tradition relayée par Meou-Tseu provient assurément d'Asie centrale. D'ailleurs, la seule région bouddhique connue de son interlocuteur reste le pays de Khotan (*yútián zhī guó*, 于填之國, argument 35, p. 61). De même, la mention des « auxiliaires [aidant à atteindre] l'éveil » (*bodhipakṣika*) aurait mérité une attention toute particulière, car si leur liste est énumérée dans le *Bhāvanā nuyuttasutta* de l'Āṅguttara Nikāya 7.67 (4+4+4+5+5+7+8), il semble bien que leur somme sous l'appellation des « Trente-sept » (*sānshíqī pǐn*, 三十七品, p. 66) n'apparaisse que dans des sources mahāyāniques de la seconde moitié du II^e s. ap. J.-C. à l'égal du *Lalitavistara* (*saptatrimśadbodhipakṣadharmā*, Lv 2 ; cf. T186, vol. 3, p. 495c26, 三十七品) ou du *Saddharmaṃuṇḍarīkasūtra* (*saptatrimśatsu bodhipakṣikeṣu dharmeṣu*, SDhPS 25 ; cf. T262, vol. 9, p. 59c9, 三十七品). Ainsi, par exemple, le *Mahāvastu* appartenant à l'école ancienne des Mahāsāṃghika-Lokottaravādin ne fait aucune référence aux « Trente-sept » en tant que somme des unités. La citation de l'histoire du prince Sudāna (argument 15, p. 33) est également fort intéressante, car elle rappelle la brève allusion qu'en fit, au milieu du III^e s. ap. J.-C., Kang Senghui (康僧會), né à Jiaozhi (交趾) de parents sogdiens, dans son *Recueil de sūtra sur les six pāramitā* (*Liudu jijing*, 六度集經), traduction chinoise dans laquelle, il convient de préciser, est également présente une des rares mentions du terme *fútáng* 福堂 que BL rend par « salle de félicité » (p. 28, cf. Pelliot, « paradis ») et pour lequel il faudrait rechercher une possible transcription de **puṇyaprāsāda*. BL note que « le terme employé, *qū* 趣 », qu'elle traduit par « destination », « semble déjà posséder ici un sens spécifiquement bouddhique » (p. 29, n. 88), lors même qu'il a servi dès les premières traductions chinoises à rendre le sanskrit « *gati* » en parlant du concept des « cinq voies [d'existence] » (*pañcagati*, *wǔqū* 五趣) développé notamment par l'école des Sarvāstivādin et repris par les tenants du mahāyāna.

- 6 Ce qui gênera peut-être le lecteur est la diversité des termes pour rendre parfois un même idéogramme. Ainsi, par exemple, dàdào (大道), est traduit aussi bien par « vaste Voie » (p. 31), « Grande Voie » (p. 34 et 45) « Voie suprême » (p. 49 et 55) que par « Voie dans toute son ampleur » (p. 56). Là encore, cette expression aurait mérité quelques explications, car dàdào a servi pour retranscrire en chinois l'idée même de samyaksambodhi ou « éveil parfait et complet », c'est-à-dire l'éveil suprême, notamment dans le contexte mahāyānique des premiers siècles de l'ère chrétienne, qui s'oppose ici ou plutôt qui assimile le concept taoïque dào (道) tout comme celui de nirvāṇa, rendu par níhuán (泥洹) ou par wúwéi (無爲), la notion taoïque du wúwéi (無爲). Le terme jiè (戒) aurait pu être traduit dans le composé jīngjiè (經戒) par « *Sūtra* et *Vinaya* » et non « *Sūtra* et règles » (p. 10), dès lors que le terme a ici un sens générique par rapport aux précisions qui suivent sur la conduite morale (śīla) des dévots et des śramaṇa. La note 32 qui énumère les cinq règles (wǔjiè, 五戒) aurait, de ce fait, pu renseigner les observances des dévots que BL rend par « préceptes » tout en délaissant le nombre cinq (p. 11). Parfois, la traduction est fautive et pourrait donner naissance, si on n'y prenait garde, à une nouvelle tradition bouddhique. En effet, au sujet du rêve de Māyā, mèng shèng báixiàng (夢乘白象) est traduit par « et [elle] rêva qu'elle chevauchait un éléphant blanc » (p. 7), là où il faut comprendre implicitement, au vu de la tradition bouddhique centrasiatique puis chinoise : « Elle rêva [du Bodhisattva] monté sur un éléphant blanc ».
- 7 Malgré ces quelques remarques de détail, le travail de BL demeure excellent, notamment dans l'analyse des procédés littéraires, et cette nouvelle traduction du *Mouzi lihuolun* représente une avancée certaine dans les études sinologiques françaises actuelles. Le lecteur pourra ainsi saisir combien la rencontre et la confrontation entre des systèmes religieux différents ont pu entraîner des positionnements doctrinaux et sociaux de certains lettrés chinois convertis et comment ces derniers sont parvenus par un travail d'acculturation et d'assimilation à confectionner de véritables manuels utiles au prosélytisme de la Voie du Buddha et visant à aider à la conversion de laïcs taoïstes et confucéens qui auraient alors en tant que nouveaux upāsaka à financer l'implantation, le développement et le fonctionnement des lieux d'assemblée des moines bouddhistes.

AUTEURS

GUILLAUME DUCŒUR

Université de Strasbourg.