

**Les potentialités de la pensée japonaise :
éthique et histoire de la morale**

Motohiro TAKASHIMA

Sommaire

- I – Les particularités de l'éthique de Watsuji
- II – La « structure dualiste de l'être humain » dans l'éthique de Watsuji
- III – Le bouddhisme de Dôgen
 - 1/ L'égalité de la pratique et de la réalisation : spécificités du bouddhisme japonais
 - 2/ La progression des buddhas : universalité du bouddhisme japonais
- IV – Autres questions : réductionnisme et holisme

I – Les particularités de l'éthique de Watsuji

Le philosophe contemporain Watsuji Tetsurô (1889-1960) a ouvert un nouvel axe de réflexion différent de ceux empruntés par la philosophie occidentale depuis le *cogito* cartésien en considérant « l'éthique » comme relevant des « rapports interpersonnels » (rapports humains). Il dit, dans son ouvrage *L'éthique* (préface)¹ :

Les questions éthiques ne se situent pas dans la conscience d'un moi isolé, mais bien au sein des relations entre les hommes. C'est pour cela que l'éthique est une science humaine. Si l'on ne pose pas les problèmes en terme de rapports interpersonnels, on ne pourra jamais réellement résoudre les questions du bien et du mal, du devoir, de la responsabilité ou de la vertu.

L'être humain, en japonais *ningen*, signifiant littéralement « celui qui est entre les hommes », se situe donc par définition « au sein des relations interpersonnelles ». Tous les êtres humains sont liés d'une manière ou d'une autre à leurs congénères. L'homme est un être qui se réalise en tant que tel à partir du moment où il se trouve lié avec les autres humains, et dont l'existence se définit donc à partir des rapports interpersonnels. Autrement dit, ce sont ces rapports qui font que l'homme est un homme.

Mais l'originalité de Watsuji réside dans le fait que, en proposant sa théorie sur « l'éthique », il a conçu une « histoire de la morale au Japon ». Le domaine de l'éthique à proprement parler n'existe pas dans la tradition philosophique japonaise (*Histoire de la morale au Japon*, introduction)². En effet, cette discipline s'est essentiellement développée au sein de la tradition culturelle européenne. Malgré cela, dans n'importe quelle société primitive les hommes vivent ensemble selon un schéma déterminé au sein duquel ils expriment chacun des volontés individuelles. Si ce que la littérature, les mythes, ou encore

les rites, les systèmes ou les lois expriment ne relève pas d'une théorisation consciente de « l'éthique », ils constituent cependant des reflets concrets d'une éthique universelle désignée sous le terme de « morale ».

Ce fut fort bien vu de la part de Watsuji d'accorder une importance centrale à cette idée de « morale ». La tâche assignée à cette discipline a été de considérer la question de l'éthique dans un pays comme le Japon qui ne possède pas d'héritage philosophique dans ce domaine.

Cette démarche procède d'une réflexion sur l'universel (l'éthique) et le spécifique (histoire de la morale) en philosophie. Le premier, de par son caractère propre, n'a pas d'existence précise en un point donné. L'universel ne peut se manifester que dans des phénomènes spécifiques. Ainsi, universel et spécifique ne sont pas deux choses différentes, mais ce n'est pas pour autant que le spécifique est en lui-même universel. Comment peut-il, dans ce cas, le devenir ? En prenant conscience de sa condition spécifique propre pour la dépasser par la recherche de l'universalité. Ici, la spécificité (l'histoire de la morale) et l'universalité (l'éthique) ne sont pas conçues comme deux choses distinctes mais comme une seule et même chose.

D'ailleurs, dans l'introduction de son *Histoire de la morale au Japon*, Watsuji distingue 1. l'éthique (j. *rinri*), 2. l'éthique en tant que discipline philosophique (j. *rinri-gaku*) et 3. la morale (j. *rinri shisô*). Le tableau 1 résume sa conception.

II – La « structure dualiste de l'homme » dans l'éthique de Watsuji

L'éthique de Watsuji est une éthique des « rapports interpersonnels » (jp. *aidagara*). Pour expliquer les spécificités de la culture japonaise, on fait souvent appel aux concepts de « collectivisme » et de « culture de la honte » face à « l'individualisme » et à la « culture du pêché » qui caractérisaient la civilisation occidentale³. Autrefois, le prince Shôtoku avait parlé de « porter en haute considération l'harmonie » (*Constitution en dix-sept articles*) ; position dont Watsuji semble hériter lorsqu'il parle des « relations interpersonnelles ».

Or, on a souvent tendance à mal interpréter l'éthique de Watsuji ou l'histoire de sa philosophie morale en parlant d'une « théorie sur l'éthos japonais » ou d'une « théorie sur les modes de pensée japonais » (comme par exemple Koyasu Nobukuni dans « Questions d'histoire de la pensée japonaise : images de la philosophie japonaise et méthodologie d'histoire des idées »)⁴. Il va sans dire que ce type d'interprétation biaisée restreint la problématique sans même comprendre la portée du propos de Watsuji⁵.

Comme nous allons l'expliquer, l'éthique des « rapports interpersonnels » se développe à partir de l'idée de « structure dualiste de la personne humaine ». Ces rapports

interpersonnels ne constituent pas un énoncé de philosophie éthique particulier, mais sont superposés à l'aspect universel de l'éthique incarné par la « structure dualiste de l'être humain ».

Watsuji explique que « l'être humain » est à la fois un « individu » (individualité) et une « société » (totalité), ce qu'il désigne sous le terme de « structure dualiste de l'être humain. » (jp. *ningen sonzai no nijū kōzō*) Citons un passage de son introduction à l'*Histoire de la morale au Japon* : « L'homme ne constitue un individu qu'au sein de la société ; de même, la société ne peut se concevoir qu'à travers l'individu. Le principe qui préside à cette structure n'est autre que l'éthique ». L'idée semble évidente et anodine, mais elle met en exergue un point extrêmement important.

Watsuji saisit les rapports entre l'individu et la société en échappant aux énoncés selon lesquels il y aurait d'abord l'individu et ensuite la société ou, au contraire, considérant la société comme antérieure à l'individu. Autrement dit, il ne considère pas que la société est composée d'individus en tant qu'éléments constitutifs (individualisme), et ne la voit pas non plus comme un organisme ou une machine dont l'individu serait un organe ou une pièce d'engrenage (collectivisme).

Dans son *Ethique* (introduction), il explique la structure dualiste comme « la réunion de principes opposés ». L'individu est sans ambiguïté différent de la société : c'est un individu car ce n'est pas la société. Par conséquent, cet individu ne présente pas de caractère commun avec les autres individus. « L'identité du moi est toujours, dans l'absolu, une altérité ». De plus, ces « identités (qui) ne peuvent être que des autres chacune pour l'autre » sont pourtant unifiées en une « entité commune ». Ainsi, les hommes existent en tant que « réunion de principes opposés » que sont l'individu et la société, le moi et autrui.

Individu et société s'opposent, et se faisant s'unissent. La structure dualiste est donc une sorte de paradoxe. Mais que cela peut-il donc bien signifier ?

Watsuji explique les paradoxes en terme de mouvements. Les paradoxes n'étant pas censés exister au départ, ils se manifestent sous la forme de mouvements. La structure dualiste est un mouvement négatif. Le terme est un peu compliqué, mais cela signifie en clair que l'individu (individualité) et la société (totalité) sont impliqués l'un dans l'autre tout en se niant réciproquement.

L'individu naît dans la société. Dès sa naissance, il a une mère, un père ; autrement dit il voit le jour au sein de rapports humains. Cependant, ce n'est pas pour autant que l'humain vit dénué de toute individualité en faisant corps avec la société. L'homme, au fur et à mesure qu'il grandit, acquiert la conscience de soi. Le moi est une existence irremplaçable qui diffère d'autrui. Ainsi, l'individu se constitue en tant que tel par la négation de la société. Il

prend conscience de son existence propre par opposition à la société. Cependant, s'il nie la société au point d'en sortir complètement, il ne reste alors qu'un individu isolé. Il avait beau être une existence irremplaçable au sein de la société, il ne peut se satisfaire d'une vie isolée, totalement coupée de celle-ci. A ce moment, il se produit un mouvement qui le conduit à nier ce nouvel état pour reprendre contact avec la société. « La négation évolue vers une négation de la négation. C'est ce que j'appelle le mouvement de la négation. » (*Ethique*).

Reprenons : l'individu se constitue en tant que tel en niant le tout (négation), puis il se nie en tant qu'individu pour opérer un retour vers le tout (négation de la négation). L'individu (individualité) et la société (le tout) sont liés par ce mouvement perpétuel. Le mouvement de négation est un mouvement qui répète celle-ci à l'infini : c'est ce que Watsuji appelle « la négation absolue » (cf. schéma 1).

Abordons maintenant le problème sous un angle différent.

III La pensée bouddhique de Dôgen

Je viens d'exposer la conception de Watsuji qui considère l'homme sous le jour d'une structure dualiste paradoxale, mais on trouve d'autres conceptions similaires dans l'histoire de la pensée japonaise. En outre, je n'ai pas le temps d'en parler ici mais il y a aussi des exemples dans la philosophie occidentale. Essayons de suivre le fil du raisonnement afin de voir comment ces différentes conceptions peuvent éclairer le problème qui nous intéresse.

Je propose de réfléchir à Dôgen (1200-1253), thème qui, *a priori*, ne présente aucun rapport avec l'éthique de Watsuji.

1) « L'égalité de la pratique et de la preuve » : spécificités du bouddhisme japonais

La pensée de Dôgen présente une structure particulière qui se démarque du bouddhisme tel qu'il était pratiqué jusqu'alors. Par exemple, les notions désignées par les termes d' « égalité de la pratique et de la preuve » (jp. *shū-shō ittō*) ou d' « identité des être vivants et du Buddha » (jp. *shō-butsu ichinyō*) s'écartent très largement de la conception traditionnelle des rapports entre la pratique et son fruit (l'Eveil).

L'égalité de la pratique et de la preuve signifie que la pratique ascétique et son résultat sont une seule et même chose (« Propos sur le discernement de la Voie »⁶, jp. *Bendō wa*, 1-28)⁷. D'ordinaire, le moyen et l'objectif sont clairement différenciés. La pratique ascétique (moyen) et l'Eveil qui est obtenue par son biais (objectif) sont deux choses distinctes, mais ici on dit qu'elles sont « égales ». Moyen et objectif ne sont pas différents. Autrement dit, la

pratique devient en elle-même le fruit.

Le schéma 2 représente l'égalité de la pratique et de la preuve et l'identité des êtres vivants et du Buddha. Les mots « pratique » et « êtres vivants » qui se situent sur l'axe vertical A signifient que les hommes du commun et les autres créatures vivantes s'exercent à la pratique bouddhique. Ensuite, les termes de « preuve » et de « buddha » sur l'axe vertical B représentent le fait que les hommes et les autres créatures obtiennent l'Eveil à la suite de cette pratique, c'est-à-dire deviennent des buddhas. Les énoncés d'égalité de la pratique et de la preuve et d'identité des êtres vivants et des buddhas signifient que le moyen et l'objectif ne font qu'un, et que les hommes et les autres créatures vivantes sont identifiés aux buddhas.

L'axe A représente le monde réel auquel dépendent, et dans lequel vivent les hommes. L'axe B est le monde des buddhas. D'ordinaire, on considère qu'il existe en dehors de la sphère du réel (A) un autre monde, (B), celui des buddhas. Dans le monde (A) la véritable apparence des choses, la vérité (l'Eveil) n'existe pas. Cette dernière se trouve dans un lieu extérieur à A, le monde B. C'est pourquoi on tente d'atteindre l'Eveil par la pratique bouddhique. Or, si l'on parle d'égalité de la pratique et de la preuve et d'identité des êtres vivants et des buddhas, notre réalité A et le monde des buddhas B ne sont plus deux mondes différents, mais ils se superposent. Ainsi, la vérité se trouve également dans le monde A.

Par conséquent, l'Eveil ne se situe plus sur un plan extérieur au moi actuel. La vérité est présente ici même et maintenant. Le monde des buddhas (le nirvāna) ne signifie alors pas qu'il existe un monde particulier en dehors de notre réalité ici-bas (lieu du cycle des renaissances). Ce monde est tel quel, et en cet instant même, le monde des buddhas. Par là, l'existence d'un monde mystique et religieux éloigné de notre réalité ou d'un univers psychologique particulier appelé Eveil sont ici niés.

Dans le chapitre « Le *kōan* actualisé » (jp. *Genjō kōan*), il est dit : « Et pourtant, les fleurs tombent en dépit de nos regrets, les herbes croissent à notre déplaisir. » Même dans le monde des buddhas, lorsque les fleurs se fanent on est pris par un sentiment de regrets (attachement), et si des mauvaises herbes poussent on les prend en horreur (déplaisir). On a beau avoir atteint l'Eveil, il ne s'agit pas d'un état psychologique particulier et l'on est toujours en proie aux passions (émotions) de la vie quotidienne telles que l'attachement ou la répulsion.

Le schéma 3 illustre ceci.

Dans A, tout est dispersé (différenciation des phénomènes). En ce qui concerne les rapports interpersonnels, moi c'est moi, l'autre c'est l'autre ; chacun se réfugie dans son égoïsme. Dans les rapports avec la nature, l'homme c'est l'homme, et il est clairement

différencié de la nature dont on considère qu'elle n'existe que pour le servir. C'est ce qu'on appelle l'anthropocentrisme⁸.

Face à cela, dans le monde B, toutes les entités sont unifiées (identité et égalité). Les divers éléments constituent les mailles d'un filet. Chaque entité est reliée aux autres et chacune se trouve être le reflet de toutes les autres. Dans ce cas, le moi et autrui, l'homme et la nature entretiennent des rapports collatéraux. Dans le chapitre « Le joyau étincelant » (jp. *Ikka myōju*) Dōgen dit : « L'univers dans sa totalité est un joyau étincelant ». Cela signifie que lorsque les diverses entités, reliées les unes aux autres, se manifestent en un tout, l'univers tout entier resplendit.

L'Eveil ne désigne pas un état d'esprit particulier auquel chaque humain parviendrait de manière isolée. C'est à travers les rapports qu'il entretient avec le monde entier que ce dernier parvient à l'obtenir. L'Eveil se définit comme un type de rapport avec l'univers. Pour l'éveillé, l'univers entier se présente comme un tout uniforme.

Après avoir discourt de l'idéologie particulière de Dōgen à partir des notions fondamentales d' « égalité de la pratique et de la preuve » et d' « identité des être vivants et des buddhas », voyons maintenant quels sont les problèmes soulevés par cette pensée. Autrement dit, qu'entend-on concrètement par l'union des deux mondes A et B ?

Cette question peut être tout d'abord abordée comme une particularité du bouddhisme japonais. On parle de manière générale de « bouddhisme » au singulier, mais il existe un écart immense du point de vue philosophique entre le bouddhisme indien et le bouddhisme japonais. On trouve par exemple dans ce dernier des notions auxquelles Śākyamuni lui-même n'a sans doute jamais pensé, comme « Les passions sont en elles-mêmes l'Eveil (jp. *bonnō soku bodai*) ; Le cycle des renaissances est en lui-même le nirvāna (jp. *shōji soku nehan*) » ou « L'accession au rang de buddha par les plantes et les arbres (jp. *sōmoku jōbutsu*) »⁹. La conception selon laquelle les mondes A et B se superposent y est exprimée.

Si l'on examine le problème de plus près, on s'aperçoit que la définition même de la notion la plus fondamentale, à savoir ce qu'est un « buddha », est perçue différemment dans le contexte japonais. Il n'y a rien d'étonnant à cela, compte tenu des différences géographiques et temporelles entre le bouddhisme prêché par Śākyamuni en Inde et celui de Dōgen au Japon. L'organisation sociale et les modes de vie étant différents, les systèmes de pensées ne pouvaient censément pas être identiques. Ce que l'on regroupe sous le terme de bouddhisme ne désigne pas une seule chose, mais il vaut mieux considérer qu'il s'agit d'une synthèse de plusieurs religions distinctes au départ.

En gardant en tête ces explications, on peut résumer les particularités du bouddhisme japonais en trois points :¹⁰

- a) Un réalisme radical
- b) Un refus du mysticisme
- c) La possibilité d'une évolution vers un système décadent complètement relâché

Complétons brièvement. La particularité a) (un réalisme radical) désigne le rapprochement extrême des deux plans A et B. Le monde religieux B n'est pas posé comme extérieur à notre monde A ; il fait partie de la réalité quotidienne. Cette conception rend compte du fait que nous ne sommes pas en présence d'une religion dont le but serait de s'échapper de la réalité pour rechercher une expérience mystique ou une extase religieuse dans le monde B. On retrouve ici la particularité b) : le refus du mysticisme.

Le bouddhisme japonais s'est constitué autour de l'idée de tension entre les mondes A et B. Si cette tension disparaît au profit d'une inclination vers B, on tombe dans le mysticisme. Au contraire, si l'on dévie vers A, on se dirige vers c) « la possibilité d'une évolution vers un système décadent complètement relâché » qui, sans volonté de réflexion, tend à accepter la réalité telle quelle (cf. tableau 2).

2) « La progression des buddhas » : universalité du bouddhisme japonais

Nous avons expliqué la pensée de Dôgen comme une des particularités du bouddhisme japonais, mais il existe d'autres angles d'approche. On peut considérer l'idée que les deux mondes A et B se superposent et ne font qu'un comme un questionnement plus universel de cette pensée.

Dôgen parle de « progression des buddhas » (jp. *butsu kôjô*). C'est encore une idée originale qui signifie que même les buddhas qui ont atteint l'Eveil continuent de progresser à la recherche d'un état plus élevé. Alors que la condition de buddha est censé être le but ultime de toute la pratique bouddhique, Dôgen explique que la véritable pratique ne s'arrête pas là et doit rechercher à atteindre un stade plus élevé encore que celui-ci.

L'un des termes explicitant cette progression des buddhas est la « position assise du buddha » (jp. *zabutsu*) (chapitre « Clarté rayonnante » ; jp. *Kômyô*). La notion habituellement utilisée est « devenir buddha » (jp. *sabutsu*), c'est-à-dire atteindre (par la pratique) le stade de buddha (la preuve), obtenir l'Eveil. Il y a d'une part la pratique comme moyen et d'autre part la preuve comme objectif final de cette pratique. Face à cela, la notion de « position assise du buddha » désigne le fait que le buddha (la preuve) exerce la méditation assise (pratique). Bien que le buddha ait déjà atteint l'Eveil, il continue de pratiquer la méditation assise. Il s'agit de poursuivre la pratique tout en étant dans la preuve, d'exercer l'ascèse tout en étant un buddha. Dans le terme de « position assise du buddha » l'idée de « progression des buddha » est exprimée.

A première vue, ce concept de « progression des buddhas » semble n'avoir aucun rapport avec ceux d'« égalité de la pratique et de la preuve » ou d'« identité des être vivants et des buddhas », mais il s'agit en fait d'idées situées sur un même plan de valeur au niveau éthique.

D'ordinaire, on considère que l'ascèse consiste à rechercher l'Eveil en s'éloignant de ce monde A pour atteindre le monde B. Or, l'égalité de la pratique et l'identité des êtres vivants et des buddhas réduisant presque à néant la distance qui sépare A de B, cette explication devient caduque. Autrement dit, l'ascèse ne consiste pas à se contenter d'atteindre le monde de l'Eveil B pour, une fois l'objectif réalisé, y trouver sa fin. On considère ici qu'une fois B atteint, on revient à A^{1 1}. La pratique bouddhique se répète infiniment selon l'ordre A - B - A - B etc. C'est au sein de cet incessant va-et-vient entre A et B que la proximité extrême des deux mondes se manifeste.

Les idées d'« égalité de la pratique et de la preuve » et d'« identité des être vivants et des buddhas » mènent finalement à celle de progression des buddhas. L'important est alors de savoir comment on interprète le fait d'énoncer que, à travers cette égalité ou cette identité, les mondes A et B s'unissent. A et B se superposent et ne font qu'un. Cependant, cela ne signifie pas que A = B. On doit même au contraire considérer que A ≠ B, ce qui revient à poser ces deux situations comme paradoxales.

En fait, cela signifie que les êtres humains eux-mêmes comportent des aspects contradictoires A ou B. De par leur caractère paradoxal, A et B ne se manifestent pas en même temps. Lorsque l'on est dans un état de type A, le B passe au second plan. Lorsque B se manifeste, A ne peut en faire autant. Dans le chapitre « Le *kôan* réactualisé », il est dit : « Lorsqu'un côté s'éclaire, l'autre est dans l'ombre »^{1 2}. Le sens est que lorsqu'un des aspects se dévoile, l'autre disparaît derrière.

L'ascète bouddhique perpétue sans cesse le va-et-vient A, B, A, B, etc. Les idées d'« égalité de la pratique et de la preuve » et d'« identité des être vivants et des buddhas » saisissent l'être humain à travers le paradoxe entre A et B. Or, un paradoxe n'étant pas censé exister, il se produit un mouvement perpétuel. C'est là que l'idée de progression des buddhas intervient.

Citons un passage du chapitre « Le *kôan* réactualisé » :

Les poissons nagent dans l'eau, et aussi loin qu'ils aillent celle-ci n'a pas de limite ; les oiseaux volent dans le ciel, et aussi longtemps qu'ils volent celui-ci n'a pas de fin. Lorsque leur besoin est important, l'utilisation qu'ils en font l'est aussi. Lorsque leur besoin est faible, leur activité l'est de même.

Le poisson (partie) nage dans l'eau (le tout) et l'oiseau (partie) vole dans les cieux (le tout). Comme l'énoncé « Les poissons nagent dans l'eau, et aussi loin qu'ils aillent

celle-ci n'a pas de limite ; les oiseaux volent dans le ciel, et aussi longtemps qu'ils volent celui-ci n'a pas de fin. » l'indique, l'être (la partie) se meut sans limites dans son environnement (le tout) et ses actes sont totalement libres.

Le poisson et l'oiseau sont tous deux des êtres libres au cœur de la « progression des buddhas » qui caractérise leur activité dans son infinitude. Tous les êtres sont à la fois des individus appartenant au monde A et existent également dans le tout, B, reliés tels les mailles d'un filet. Les individus A prennent conscience du tout B avant de revenir à l'état individuel A. Toutefois, à ce moment ils ne sont plus isolés mais deviennent des individus conscients des rapports qu'ils entretiennent avec le tout (démarche A, B, A, B, etc.) Ainsi chaque être (l'individu), au sein de son lieu d'existence (le tout, c'est-à-dire l'ensemble des relations tissées telles les mailles d'un filet), agit librement tout en étant soumis à la force coercitive exercée par le tout.

A ce propos, Dôgen, dans son chapitre intitulé « Préceptes concernant la méditation assise » (jp. *Zazen shin*), cite l'ouvrage éponyme de Hongzhi Zhengjue (jp. Wanshi Shôgaku) et définit l'état d'esprit mis en pratique lors de la méditation assise de la manière suivante : « Dans l'eau pure et sans fond, le poisson avance lentement ; dans les cieux immenses et sans fin, l'oiseau vole à s'y perdre. » Lorsqu'elle est limpide, l'eau semble ne pas avoir de limite. Or, si le monde est composé des Quatre Éléments que sont la terre, l'eau, le feu et l'air, l'élément aqueux n'est pas seulement représenté par les océans ou les rivières. L'eau est omniprésente dans le monde entier. C'est pourquoi le poisson a beau nager, il ne parviendra jamais à la limite de l'élément aqueux. Ainsi, lorsqu'il se meut dans une eau limpide, le poisson semble, à l'échelle du monde dans toute sa vastitude, avancer si lentement qu'on le croirait presque arrêté. Le terme de « lentement » exprime le fait de se mouvoir librement et sans entrave au sein d'un espace infini. Il en est de même pour l'oiseau qui « vole à s'y perdre » dans l'azur « sans fin ». Les êtres puisent leur force d'un espace illimité pour se mouvoir à leur gré.

4) Autre question : réductionnisme et holisme

L'éthique de Watsuji a considéré l'homme selon un schéma de structure dualiste composée d'un aspect individuel (individualité) et d'un aspect social (totalité). Dôgen, lui, l'avait saisi au sein de deux réalités antinomiques : le monde actuel, A (distinction), et celui des buddhas B (égalité). L'être humain est ainsi explicité en tant que paradoxe. L'homme est un individu isolé qui entretient en même temps diverses relations avec autrui et les éléments extérieurs. Le paradoxe se trouve dans le fait que la situation d'isolement et celle où il est relié au monde ne se présentent pas en même temps à sa conscience. Lorsqu'il est isolé, il n'a bien entendu pas conscience d'être en relation avec le reste, et vice-versa. Ces deux aspects

paradoxaux se manifestent tour à tour et déterminent les actions humaines. C'est pourquoi ils se rattachent aux notions de « mouvement négatif » ou de « progression des buddhas ».

D'autres penseurs, outre Watsuji et Dôgen, se sont également penchés sur cette question. Je propose de donner un dernier exemple afin de proposer une piste de réflexion sur la question existentielle : « qu'est-ce qu'un être humain ? » d'un point de vue éthique.

Il existe une attitude épistémologique moderne appelée « réductionnisme », qui consiste à considérer un tout à partir de ses parties, de ses composants. De nos jours, on peut dire que nous avons réussi à expliquer scientifiquement la matière et les organismes (le tout), grâce aux atomes et aux molécules (parties) pour la première et en réduisant les seconds à leur ADN. Ce phénomène ne se limite pas aux sciences naturelles : dans les sciences sociales ou en philosophie également il existe des théories qui considèrent les individus (la partie) comme des unités constitutives dont l'ensemble forme la société (le tout). Cette approche pose comme postulat une différenciation nette du subjectif et de l'objectif. Le premier est incarné par le sujet de l'acte de compréhension, l'homme. Quant au second, il se trouve dans l'objet visé par la compréhension, principalement la nature.

A l'opposé du réductionnisme se trouve ce qu'on appelle le holisme. Le terme vient du grec *holos* qui désigne le tout, ce qui est entier. Etymologiquement proche le terme peut être confondu avec le totalitarisme, mais il est inutile de préciser qu'il s'agit de notions totalement différentes.

Le holisme est une manière de penser le monde qui existe depuis l'antiquité et qui appréhende le tout non pas comme la somme de toutes les parties, mais en considérant qu'il faut le saisir tel quel dans sa totalité. Le tout n'est pas la simple réunion des parties : il possède sa propre existence et n'est pas réductible aux éléments qui le constituent.

Par exemple, l'homme (le tout) est composé d'os et d'organes (parties). Pourtant, cela ne signifie pas qu'il suffise d'assembler des os et des organes pour obtenir un être humain. En effet, il faut également lui insuffler la vie. La vie est ce quelque chose qu'il faut ajouter en plus des os et des organes pour constituer un être humain. Autrement dit, cela nous donne : le tout (homme) = la réunion de plusieurs parties (os et organes) + le lien entre ces parties (la vie).

L'application concrète du holisme diffère selon les penseurs. Voir, pour Dôgen, l'article « Le holisme de Dôgen », et, pour le holisme dans le *Man.yô-shû*, l'ouvrage *Man.yô-shû* précédemment cité. Le problème est qu'à l'heure actuelle, on ne peut pas rendre compte de toute la complexité de l'homme, voire du monde avec le réductionnisme sur lequel se basent les sciences et le capitalisme. Une perception de l'être humain qui ne fait appel qu'au réductionnisme ne peut qu'être partielle. Une

autre attitude épistémologique, une autre vision du monde est à notre disposition : le holisme.

Le présent exposé s'est contenté de souligner les questions soulevées par le réductionnisme et le holisme, mais le sujet reste à approfondir. (cf. schéma 4)

¹ Watsuji Tetsurô, *Rinrigaku* (Ethique), Iwanami, 1965.

² Watsuji Tetsurô, *Nihon rinri shisô-shi* (Histoire de la morale au Japon), Iwanami, 1952.

³ Aoki Tamotsu, « *Nihon bunka-ron* » no henyô – *senjo nihon no bunka to aidentiti* (Evolution des « discours sur la culture japonaise » : culture et identité du Japon d'après-guerre), Chûôkôron, 1990.

⁴ Koyasu Nobukuni, « *Nihon shisô-shi no mondai – Nihon no shisô-zô to shisô-shi no hôhô* » (Questions d'histoire de la pensée japonaise : images de la philosophie japonaise et méthodologie d'histoire des idées), dans *Shisô-shi no igi to hôhô* (Importance de l'histoire des idées et sa méthodologie), Ibunsha, 1982.

⁵ Tanaka Kyûbun souligne que « Nombreux sont ceux qui ont essayé de rendre compte de l'histoire de la pensée japonaise à travers le processus de japonisation des philosophies à caractère universel que sont le bouddhisme ou le confucianisme. Or, Watsuji, lui, s'est au contraire attaché à décrire le processus au cours duquel la pensée autochtone acquiert un statut universel. ». Voir son article « *Watsuji tetsurô ni okeru Kokumin dôtoku-ron kôsô* » (La conception de la « théorie éthique populaire » chez Watsuji Tetsurô), dans *Yomigaeru Watsuji Tetsurô* (La renaissance de Watsuji Tetsurô), Nakanishiya, 1999, p. 78.

⁶ N.D.T : pour les titres de chapitres du *Shôbôgenzô* ainsi que pour certains des passages cités, nous avons repris des traductions de Bernard Faure dans *Dôgen La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Le Mail, 1987.

⁷ La tomainson et la pagination pour le *Shôbôgenzô* (Le Thésaurus de l'Œil de la vraie Loi) de Dôgen renvoient à l'édition annotée par Mizuno Yaoko, Iwanami, coll. « Iwanami bunko », 1990. Le premier chiffre indique le tome, le second le numéro de page.

⁸ A propos de l'anthropocentrisme et de son pendant, le holisme, voir Takashima Motohiro, « *Dôgen no zentairon (hôrizumu)* » (Le holisme chez Dôgen), dans *Inga-kan wo tegakari to shita Dôgen no kôï no riron no kenkyû* (Etudes sur la théorie des actes de Dôgen à partir de sa conception de la loi des causes et des effets), Compte-rendu du programme de recherches scientifiques subventionné n° 12610035, années 2000 à 2002, sous la direction de Satô (Yorizumi) Mitsuko, octobre 2003, p. 52 – 77.

⁹ Sur ces notions, voir Takashima Motohiro, *Nihonjin no kanjô* (Les sentiments des japonais), Perikan-sha, 2000, p. 96, 118.

¹⁰ Takashima Motohiro, « *Ajia ni okeru shisô no tayôsei to shutaisei – Nihon shisô kara kangaeru* » (Diversité et subjectivité des systèmes de pensée en Asie ; réflexions à partir de l'exemple japonais), dans *Higashi Ajia ni okeru jukyô shisô no rinrishiô-teki kenkyû – « Rinri » gainen wo tegakari ni* (Etudes de philosophie morale de la pensée confucianiste en Asie orientale à partir de la notion d'« éthique »), Compte-rendu du programme de recherches scientifiques subventionné n° 13610037, sous la direction

de Takashima Motohiro, mars 2003, p. 9-18.

¹¹ Ce mécanisme correspond aux idées d'application des mérites pour une renaissance dans la Terre Pure (jp. *ôshô*) et pour un retour en ce monde (jp. *gensô*) de Shinran. Takashima Motohiro, « *Naze ôshô shi, gensô suru no ka* » (Pourquoi revenir après s'en être allé renaître dans la Terre Pure ?), dans *AERA Mook Shinran ga wakaru* (AERA Mook, Que sais-je sur Shinran), Asahi shinbun-sha, 1999.

¹² Ce genre d'idée se retrouve également dans les énoncés suivants : « Lorsqu'un homme atteint l'Eveil, il en va comme de la lune se reflétant dans l'eau. La lune n'est pas mouillée, l'eau n'est pas troublée. » (Le *kôan* réactualisé, 1-56) ; « Ceux qui vivent dans la montagne ne perçoivent ni ne connaissent. », « Ceux qui vivent hors de la montagne ne perçoivent ni ne connaissent. » (Le *sûtra* des montagnes et des rivières, jp. *Sansui kyô*, 2-185).

(Traduit par Julien FAURY)

Tableau 1

	Avant l'énonciation	Ce qui a été exprimé par le langage
Universel	1. L'éthique : règles qui président à l'existence humaine.	2. L'éthique en tant que discipline philosophique : théorisation en tant que discipline du principe universel d'éthique.
Spécifique	Schémas d'actes particuliers dans une structure sociale précise.	3. La morale : ce qui, sans être assez systématisé pour parler d'une discipline philosophique, constitue un discours conscient de sa valeur linguistique sur les « schémas d'actes particuliers ».

Schéma 1

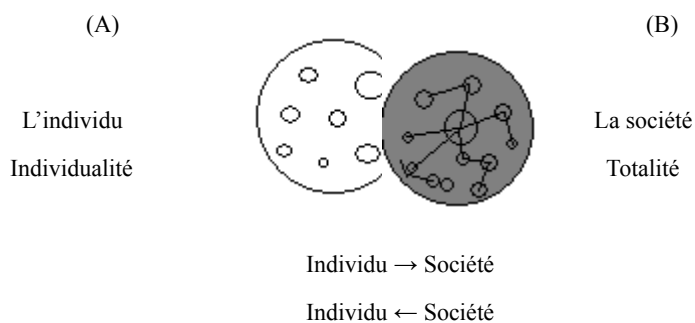


Schéma 2

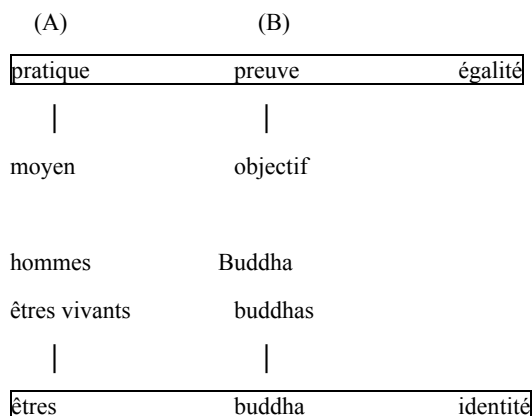


Schéma 3

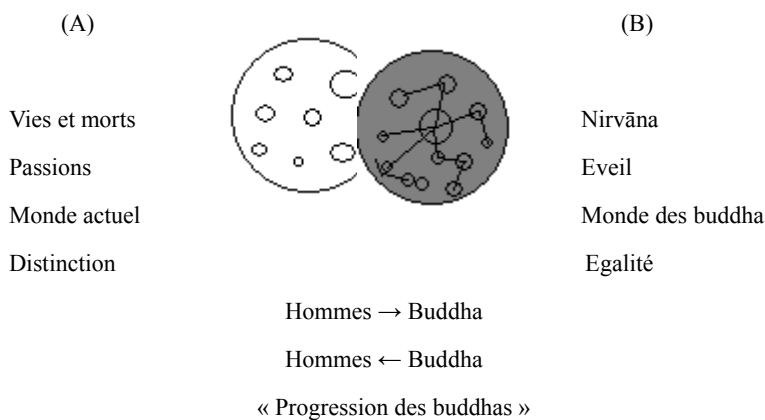


Tableau 2

L'enseignement de Śākyamuni : le bouddhisme originel (A) → (B)	
(Hommes) (B) Délivrance ... Nirvāna... ..Eveil ↑ ↑ ↑ (A) Renaissances... Vie et mort... Passions	(Phénomènes) (B) Monde des buddhas... Nature de buddha ↑ (A) Monde actuel... Impermanence
Bouddhisme japonais de Dōgen (A) ⇌ (B) : (A) → (B), (A) ← (B)	
(A) ⇌ (B) (Hommes) Les passions sont en elles-mêmes l'Eveil Le cycle des renaissances est en lui-même le nirvāna Devenir buddha dans ce corps actuel	(A) ⇌ (B) (Phénomènes) Les entités impermanentes sont en elles-mêmes des buddhas Plantes et arbres deviennent des buddhas
Shintō primitif : shamanisme	Animisme

Schéma 4

