



**HAL**  
open science

## Le bouddhisme médiéval japonais en question

Frédéric Girard

► **To cite this version:**

Frédéric Girard. Le bouddhisme médiéval japonais en question. Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 2000, 87 (2), pp.645-676. 10.3406/befeo.2000.3495 . hal-02535181

**HAL Id: hal-02535181**

**<https://hal.science/hal-02535181v1>**

Submitted on 20 Apr 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Le bouddhisme médiéval japonais en question

Frédéric Girard

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Girard Frédéric. Le bouddhisme médiéval japonais en question. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 87 N°2, 2000. pp. 645-676;

doi : <https://doi.org/10.3406/befeo.2000.3495>

[https://www.persee.fr/doc/befeo\\_0336-1519\\_2000\\_num\\_87\\_2\\_3495](https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_2000_num_87_2_3495)

---

Fichier pdf généré le 08/02/2019

## **Abstract**

Frédéric Girard

Medieval Japanese Buddhism in question

The present article proposes to touch on a number of questions concerning medieval Japanese Buddhism, which is reputed to show signs of a "Japanisation" of Buddhism. The idea has long been accepted that prominent figures such as Hōnen, Shinran, Dōgen, Eisai (Yōsei) or Nichiren initiated a "reform" that ran counter to a "traditionalism" illustrated by religious figures such as Myōe, Jokei, or Eison. But this vision, even if it has some justification, has for the most part been a frame of analysis linked to a late historiography defended by contemporary Japanese Buddhologists who themselves are bound by sectarian allegiances. It has to a large extent been criticised by Japanese historians who have emphasised a more generalised view of the medievalness of Buddhism. On the basis of these criticisms new avenues of research present themselves that are largely independent of the retrospective projections of the essentially sectarian vision of Buddhist currents to which historians of Buddhist doctrines have been accustomed.

## **Résumé**

Frédéric Girard

Le bouddhisme médiéval japonais en question

Le présent article se propose d'aborder un certain nombre de questions touchant le bouddhisme médiéval japonais, qui est réputé marquer une japonisation du bouddhisme. L'idée a longtemps été admise que des figures de proue, telles Hōnen, Shinran, Dōgen, Eisai (Yōsai) ou Nichiren, avaient été à l'origine d'une « réforme » allant à l'encontre d'un « traditionalisme », illustré quant à lui par des religieux comme Myōe, Jōkei ou Eison. Mais cette vision des choses, même si elle a quelque justification, a surtout été une grille de lecture tenant à une historiographie tardive, défendue par des bouddhologues japonais contemporains eux-mêmes tributaires d'allégeances sectaires. Elle a été en bonne partie mise à mal par des travaux d'historiens japonais qui ont mis en avant une optique plus globale de la « médiévalité » du bouddhisme. Sur la base de ces critiques, de nouvelles perspectives de recherche s'ouvrent, qui sont largement indépendantes des projections rétrospectives relevant d'une vision essentiellement sectaire des courants bouddhiques à laquelle étaient habitués les historiens des doctrines.

# Le bouddhisme médiéval japonais en question

Frédéric GIRARD

Le présent article se propose d'aborder plusieurs questions relatives au bouddhisme japonais du moyen âge, qui est réputé marquer une japonisation de cette religion. On situe assez conventionnellement ce moyen âge de la fin du XII<sup>e</sup> siècle au XVI<sup>e</sup> siècle, surtout du point de vue de l'histoire sociale. Si ce bouddhisme peut être abordé de multiples façons, je compte le faire sous les angles des recherches que j'ai entreprises jusqu'à présent, c'est-à-dire principalement les figures contrastées de Myōe (1173-1232), issu de la tradition de Nara, et de Dōgen (1200-1253), le fondateur de l'école Sōtō du Zen. Le premier passe pour être un représentant d'un « ancien bouddhisme » et le second pour être une figure de proue d'un « nouveau bouddhisme ». Je fais également état de recherches récentes, surtout dues à des savants japonais, sur des « fondateurs » de sectes, comme Hōnen (1133-1212) ou Shinran (1178-1262) qui auraient initié la secte de la Terre Pure et la secte authentique de la Terre Pure respectivement, recherches qui relativisent leurs innovations doctrinales et dans leur propre tradition et en regard de courants contemporains, comme celui représenté par un moine de l'« ancien bouddhisme », Jōkei (1155-1212), qui est un ami de Myōe.

Des thèses, japonaises ou occidentales, ont fait état de plusieurs définitions de ce bouddhisme médiéval japonisé, en partant de cette opposition supposée et tranchée entre ancien et nouveau bouddhisme. On a d'abord cherché à le caractériser par la doctrine qui serait proprement japonisée de l'« éveil foncier », doctrine qui a été élaborée au Hieizan et qui tend à dispenser les religieux des pratiques et des œuvres ainsi qu'à mettre sur un pied d'égalité clercs et laïcs, sinon à placer ceux-ci au premier plan des préoccupations religieuses. Néanmoins cette vision des choses s'avère être beaucoup trop limitative, car elle restreint le champ des investigations aux seuls « réformateurs », ou réputés tels, qui soit étaient dans sa mouvance soit s'en étaient écartés, sans envisager de perspectives plus globales.

Des travaux, surtout dus à des historiens, montrent que l'opposition entre bouddhisme ancien, « traditionnel », et bouddhisme nouveau, « réformateur », n'a peut-être pas la pertinence qu'on lui attribue et qu'elle ne correspondrait, dans un sens, qu'à un phénomène de surface, car bien des innovations attribuées aux « réformateurs » de l'époque de Kamakura se trouvaient déjà en partie professées par des soi-disant « traditionalistes » ; ou encore ils ont trouvé des pendants et des parallèles équivalents chez ces derniers. Ils proposent, d'une façon qui est dans l'ensemble assez convaincante mais mérite à son tour d'être nuancée, de définir le courant majeur du bouddhisme médiéval comme combinant un système philosophique et religieux, l'« exotérisme », à un système ritualiste et symbolique, l'« ésotérisme ». La conjonction de ces deux courants aurait vu le jour aux abords du X<sup>e</sup> siècle et aurait été mise à mal à partir du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, en même temps que s'effondrait la société médiévale. Ce serait donc tout au cours

de cette période qu'il faudrait envisager la mise en œuvre d'un bouddhisme proprement japonais, donnant du moyen âge religieux une vision sensiblement différente de celle à laquelle est habitué l'historien de la société.

De ce point de vue, le système de pensée de Myōe pourrait être tout à fait typique de ce bouddhisme combinant exotérisme et ésotérisme. Au contraire, ceux par exemple de Dōgen et de Shinran, qui ont expulsé presque entièrement tout élément ésotérique, seraient singulièrement « a-médiévaux » et, partant, « modernes » – ce fait explique sans doute que Dōgen et Shinran ont passé et passent encore pour être les premiers philosophes japonais au XX<sup>e</sup> siècle – ; mais en même temps, ils seraient à l'origine de communautés religieuses d'un nouveau type quoique entrant dans le système combiné en question. Celui-ci est séduisant car il est censé tout expliquer, mais est en partie dénigré par des études sur le plan de l'histoire de la pensée, notamment parce qu'il dissocie artificiellement théorie et pratique, sur la base de ce préjugé qu'il importe d'intégrer dans la *philosophia perennis* tout système doctrinal japonais et de réduire à de la « magie » ce qui relève des rites et du symbolisme<sup>1</sup>. Actuellement, pourtant, l'état de la recherche ne permet pas de proposer de nouveaux paradigmes aussi généraux. Il se produit en fait, aux abords des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, d'importants mouvements de rénovation, riches et divers dans leur expression, qui demandent qu'on les envisage dans leur ensemble et leur complexité : ils viennent au terme d'une lente maturation, répondent à des exigences nouvelles nées au sein des guerres civiles, et mettent l'accent sur certains points de la discipline ainsi que de la doctrine, en particulier sur la primauté de la foi.

C'est en passant en revue et en analysant de façon critique, à partir de quelques exemples, certaines des catégories doctrinales et historiographiques qui sont mises en avant pour définir le bouddhisme du moyen âge, que je compte ici tâcher d'approcher les questions, sans prétendre bien entendu couvrir la totalité du phénomène médiéval et en privilégiant seulement quelques aspects du début de l'âge de Kamakura (1185-1333).

### Quel moyen âge ?

Le terme même de moyen âge (*chūsei*) n'est pas inconnu de l'historiographie japonaise développée surtout par les confucianistes de l'époque d'Edo (1600-1868), où il s'applique à une période « intermédiaire » de décadence qui a vu se dissocier le pouvoir militaire et le politique, d'entre les mains de la cour impériale. Ainsi l'utilise Ueda Akinari (1734-1809) : « Jadis, il y avait les écoles Kegon, Hossō et Shingon, à partir du moyen âge, celles du Nenbutsu de Shandao ainsi que celles de Bodhidharma et de Nichiren [qui sont apparues] » ; de même Kurokawa Dōyū (? 1691) : « Au moyen âge, le fondateur du Kenninzenji et maître national Senkō, Yōsai, s'est rendu en Chine, y a trouvé du thé et est revenu au Japon ». Mais il a commencé à être appliqué à l'histoire du Japon, à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle, pour caractériser une période allant du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, dominée par un type de féodalité intéressant les structures de vassalité, des fiefs et des domaines ainsi que la vie sociale et économique, qu'on a voulu mettre en parallèle avec celle de l'Europe. La notion de moyen âge est donc avant tout le fait d'historiens, et n'est pas toujours acceptée telle quelle par les spécialistes d'autres domaines, parmi lesquels les historiens du bouddhisme.

1. Tel est le point de vue de Misaki Ryōshū, dans son livre *Théorie et pratique dans l'ésotérisme Tendai*, Tokyo, 1994. Voir Girard, 1999 : 425-426.

### **Le moyen âge en littérature**

L'histoire de l'art semble s'intéresser assez peu à une périodisation historique qui tiendrait compte d'une « médiévalité ». Pour cette discipline, existent plutôt des époques historiques souvent marquées par les noms de lieux où étaient sises les capitales mais aussi, pour les temps forts, par des noms d'ère particulièrement représentatifs. C'est ainsi qu'on propose des âges d'or comme ceux d'Asuka, de Tenpyō, de Kōnin, de Jōgan, des Fujiwara, de l'époque de Kamakura, d'Azuchi-Momoyama, d'Edo ou de l'ère de Genroku. Cette chronologie, qui prend en compte influences continentales et développements internes du génie indigène, paraît se référer plus aux centres où a fleuri successivement la culture qu'à une « évolution » linéaire proprement dite : capitales, patronages et courants populaires, religieux ou esthétiques, conditionnent une périodisation à la fois parallèle mais suivant un rythme relativement indépendant de celui de l'histoire politique. La montée de classes militaires, mais aussi la volonté de celles-ci d'imiter le raffinement de la cour impériale, permet aux époques de Kamakura et de Muromachi de voir éclore des genres nouveaux, réalistes, « à la mode » (*imayō*), épiques, puis fortement « quintessenciés »<sup>2</sup>. On peut parler à ce propos de véritable éclosion de genres et de styles fort diversifiés, sans pouvoir ramener à une aune commune qui serait celle d'une « obscurité » médiévale, encore moins qu'à d'autres époques.

Mais en matière de belles-lettres, certains auteurs essaient de définir ce que serait une littérature médiévale. De façon globale, on caractérise la haute antiquité par le recueil poétique du *Man'yōshū* (milieu du VIII<sup>e</sup> siècle), l'antiquité moyenne est représentée par le *Dit du Genji* (début du XI<sup>e</sup> siècle), et le moyen âge a pour chef-d'œuvre le *Dit des Heike* (milieu de l'époque Kamakura).

Pour l'historien de la littérature Nishio Minoru, le moyen âge littéraire et esthétique va du XIII<sup>e</sup> au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, soit la totalité de l'époque féodale<sup>3</sup>. Mais pour Nishio, ce qui caractériserait la médiévalité de la littérature bouddhique serait une intériorisation de la réflexion, qui aurait commencé aux abords du X<sup>e</sup> et du XI<sup>e</sup> siècles avec le moine amidiste Genshin (942-1017)<sup>4</sup>. Sans aucun doute faudrait-il y ajouter, parmi les sources ayant inspiré un classique de la littérature inaugurant un style médiéval, les *Notes de ma cellule monastique* (*Hōjōki*) de Kamo no Chōmei (1153-1216), les *Notes sur ma résidence au bord de l'étang* (*Chiteiki*) composées par un contemporain ami de Genshin, l'aristocrate et religieux Yoshishige no Yasutane (931/938-1002).

Pour un autre historien de la littérature, Nagazumi Yasuaki, l'étude des genres littéraires ne permet pas une telle extension et le moyen âge peut être situé de la fin des guerres civiles du XII<sup>e</sup> siècle jusqu'à celles des Cours du Nord et du Sud (1331-1392), avec des prolongations en amont et en aval<sup>5</sup>.

Le spécialiste de la littérature bouddhique médiévale Yasuraoka Kōsaku émet pour sa part une hypothèse digne d'intérêt qui tient compte du fait que la littérature médiévale est souvent très liée au bouddhisme : le moyen âge se caractériserait par la mise en évidence d'un « principe des choses » (*dōri, mono no kotowari*) que l'on retrouverait dans les principales œuvres qui en sont représentatives. Cette hypothèse se vérifie en effet dès lors qu'on considère que non seulement ce « principe des choses » est clairement affiché sur le plan terminologique, mais également sur celui des conceptions, dans des ouvrages très

2. Voir Akiyama, 1977 ; Berthier, 1981 ; Tanba, 1988.

3. Nishio, 1959 : 4. Pour les historiens marxistes de même, mais d'un autre point de vue, le moyen âge qui est caractérisé par le servage et la féodalité va donc de l'époque de Kamakura à la fin de celle des Tokugawa (Ishimoda Shō et ses successeurs).

4. Nishio, 1965 IV : 131-133.

5. Nagazumi, 1959 : 6-7.

différents de nature : *Mes vues sur l'histoire* (*Gukanshō*) du moine Jien (1155-1225) qui mettent en avant un principe qui expliquerait les changements dans l'histoire d'une passation de pouvoir du régime impérial à celui des militaires ; les *Règlements judiciaires* (*Goseibai shikimoku*) du régent Hōjō Yasutoki (1183-1242), qui veulent fonder une justice sur la présomption d'innocence et une objectivité qui dépassent les intérêts personnels, le respect (assez théorique) de ces principes impliquant que la justice soit assurée par l'État, c'est-à-dire le *Bakufu*<sup>6</sup> ; le recueil de notes orales du moine Zen Dōgen (1200-1253), consignées par son disciple Ejō (1198-1280), ses *Notes sur le Thésaurus de l'œil de la vraie Loi* (*Shōbōgenzō zuimonki*), ainsi que son *Thésaurus de l'œil de la vraie Loi* (*Shōbōgenzō*) ; les *Homélies en trois carnets* (*Sanjō wasan*) du réformateur de l'école de la Terre Pure, Shinran (1178-1262), et le *Traité déplorant les hérésies* (*Tannishō*) qui est réputé rapporter les dires du même Shinran. Ces quatre derniers ouvrages, qui possèdent une valeur littéraire indéniable, sont pourtant éloignés du style affadi de la littérature contemporaine de cour en s'en tenant aux marges. Leurs auteurs veulent obéir à un principe qui dépasse toute vue imprégnée d'ego, celui qui reconnaît quelle est la véritable manière d'être des choses en tant que choses. Chez Dōgen, c'est la quête et la transmission de la Loi qui doit primer, moyennant quoi la perfection du style littéraire ainsi que l'érudition ne doivent pas être recherchées pour elles-mêmes mais être au service d'un principe. C'est le principe de nature spontanée (*jinen*) qui chez Shinran doit être premier ; il consiste à s'en remettre à la foi infuse émanant du vœu fondamental d'Amida. Leur attitude est celle d'une indépendance d'esprit, d'une exigence de sincérité et d'intégralité interdisant toute compromission et conduisant à une vision du monde non pas duelle mais unidimensionnelle.

Yasuraoka mentionne le *Dit de Hōgen*, le *Dit de Heiji*, le *Dit des Heike*, le *Taiheiki*, quatre ouvrages épiques relatant les guerres civiles du début du moyen âge, dont les auteurs inconnus ne sont certainement pas des aristocrates ou des poètes de cour mais sans doute plutôt des intellectuels ou des savants marginaux. Ces ouvrages laissent affleurer une critique et une force de conviction reposant sur des arguments démonstratifs, qui font présupposer la conscience d'un « principe » auquel les héros répondent ou ne répondent pas. C'est en vertu de ce principe que, dans le *Dit des Heike*, des personnages féminins, comme Giō ou la princesse Kenreimon.in, surmontent un destin tragique et se font moniales pour se consacrer avec une volonté religieuse indubitable à la renaissance dans la Terre Pure en récitant l'invocation au Buddha Amida ; elles vont même au-delà des « deux principes » qui conditionnent tout le récit, que « ce qui prospère nécessairement dépérit » et que « qui cultive la cause s'en voit rétribuer le fruit ». Ce dépassement de soi, d'une rancœur accumulée, de fautes passées et d'un destin cruel, en somme des sentiments passionnels, transparait dans le fait qu'elles « répriment leurs larmes » : il correspond à une purification qui va plus loin que le renoncement et l'entrée en religion d'Ukibune, une héroïne du *Dit du Genji* représentatif de la littérature lyrique de l'époque antérieure, renoncement qui reste encore sous l'emprise d'une vie émotive.

Le penseur Yoshida Kenkō (1283-1350) pose dans ses *Notes de musement* (*Tsurezuregusa*) comme critère de jugement sur les comportements humains qu'il passe en revue, le principe que tout est changeant, que l'esprit humain est instable et que c'est son ignorance qui génère des passions nuisibles, comme la convoitise, l'aversion et toutes les aberrations conduisant à la stupidité. Il n'existe pas de principe qui consisterait à ne faire que des supputations à propos d'autrui et à s'ignorer soi-même ; c'est au contraire celui qui se connaît lui-même qui peut être dit connaître le principe des choses<sup>7</sup>. Le véritable

6. Voir Tanaka, 1939.

7. § 91, 107, 134.

Kenkō est donc à distinguer de celui dont on s'est fait par la suite une image de « dilettante » quelque peu hédoniste, image qui a prévalu à l'époque d'Edo. Une caractéristique des littérateurs du moyen âge est en définitive, selon Yasuraoka, qu'ils se sont situés à l'extérieur des milieux poétiques et précieux de la cour et qu'ils auraient fait vœu d'érémisme en prenant l'habit religieux : tel est le cas du poète Saigyō, du penseur Kamo no Chōmei, de Kenkō et de l'historien Kitabatake Chikafusa, qui, bien que tous poètes, ont vécu à l'écart de ces milieux aussi bien du temps de leur vie mondaine qu'après avoir fait retraite. Un exemple type qui le montre sur le plan littéraire en est donné par Dōgen qui n'a vraisemblablement composé que des poèmes en chinois et aucun en japonais : la moitié des poèmes en japonais qui lui sont attribués, les *Poèmes sur la Voie du Mont Pin-Parasol*, ne sont, on le sait de façon certaine, pas de lui, et c'est donc le recueil en son entier qui peut être mis en doute. Un autre exemple en est le grand théoricien du théâtre nō, Zeami (1363-1443), qui, bien qu'initié à la poésie avec Nijō Yoshimoto (1320-1388), un grand maître de la poésie en chaîne (*renga*), n'aurait fait qu'un usage minimaliste des poèmes japonais sans avoir eu la volonté de participer de façon active au monde poétique de son époque. Sa culture dans les *waka*, la poésie en chaîne et la poétique l'aurait néanmoins conduit à envisager de faire usage de l'art poétique en tant qu'il contribuait à relever le raffinement du goût dans le nō<sup>8</sup>. Mais en réalité, son intention première et dernière était, selon Yasuraoka, de dégager les grands principes de l'art du nō. Sa situation périphérique et excentrée en regard du milieu poétique de cour se signifierait par le fait que, tout comme son père, l'acteur Kan'ami (1333-1384), il avait adopté l'état de religieux et s'était retiré du monde à la fin de sa vie.

Pour Yasuraoka, la définition du moyen âge dans le domaine des arts et des lettres n'a pas à suivre *stricto sensu* le découpage chronologique en quelque sorte horizontal de l'histoire politique et sociale selon lequel il débiterait entre les guerres civiles de Hōgen (1156) et celles de Jōkyū (1221), qui signeraient au sein de leurs dissensions l'avènement des clans guerriers et l'effondrement de la cour impériale dominée par la famille des Fujiwara. Il propose une chronologie verticale ou « conique » intéressant la vie des hommes de lettres, ayant pour acmé le milieu de l'époque Kamakura mais dont on observe déjà des prodromes, par exemple, chez Saigyō ou Kamo no Chōmei qui partent en quête de la vérité du sujet au sein d'une vie solitaire et par conséquent, de façon implicite, d'un principe de vie et de conduite. Ce moyen âge se termine à partir du moment où l'intérêt se porte, non plus vers une quête d'un idéal de pureté, mais sur le divertissement et la description des mœurs qui se développent dans les villes ou les drames sociaux, afin de répondre aux désirs d'un certain public. Yasuraoka fait commencer ce phénomène à partir de la fin de l'époque Muromachi, mais il voit des prolongements de la médiévalité jusqu'à l'époque d'Edo. Pour lui, en effet, des poètes comme Bashō et Ryōkan ne participent pas à ce mouvement de littérature populaire « moderne » mais restent dans une lignée de purisme : le premier se réclame explicitement des poètes et des artistes du moyen âge (Saigyō [1118-1190], Kamo no Chōmei, Fujiwara no Shunzei [1114-1204], Kenkō, Sesshū [1420-1506], Sōgi [1421-1502] ou Sen no Rikyū [1522-1591]), et enjoint de revenir à la nature (*zōka*) dont il veut dégager les principes ; le second fait fusionner la composition poétique avec la vie humaine qui met à nu la réalité et l'état de liberté qu'il a obtenu par la pratique du Zen<sup>9</sup>. D'autres poètes, tel Issa (1764-1827), jettent un regard ironique, désabusé mais tendre, sur le monde de la paysannerie déracinée dans les villes avec lequel ils sont en profonde sympathie. Ils prolongent, comme Buson (1716-1783), les modes de pensée de Bashō ou ceux qu'on regardait comme un idéal à réaliser.

8. *Introduction à la Transmission de la fleur du style (Fūshi kaden)*.

9. Yasuraoka, 1990 : 572-575, 590-597.



Si l'idée de Yasuraoka de mettre en avant un « principe » caractéristique de la littérature médiévale, notamment bouddhique, et l'éloignement des représentants de cette littérature vis-à-vis des milieux du *waka*, offre une direction de recherche digne d'attention, certaines de ses hypothèses n'ont peut-être qu'une valeur relative. Ne doit-on tenir compte, par exemple, de la doctrine bouddhique de la double vérité qui admet une dialectique et un va-et-vient entre le domaine du mondain auquel appartient le *waka*, et celui supramondain de la vérité absolue ? Ne peut-elle se vérifier chez un poète comme Saigyō, les moine Jien et Myōe, ou même chez Zeami<sup>10</sup> ?

### *Le moyen âge bouddhique*

Définir un « moyen âge » bouddhique japonais ne semble pas s'être imposé rapidement parmi les historiens. Les découpages chronologiques observés suivent tout d'abord plus fréquemment des noms d'époques (Heian, Kamakura, Yoshino, Muromachi), et parfois font appel à une périodisation courante en haute antiquité, antiquité moyenne, période moderne. Shimaji Daitō (1873-1926), par exemple, regroupe ensemble les époques de Heian et Kamakura, puis celles de Yoshino et Muromachi. Il inclut l'époque de Kamakura jusqu'à la réforme de Kenmu dans l'antiquité moyenne, et celle de Yoshino et de Muromachi dans l'antiquité récente (*kinko*)<sup>11</sup>. Yamada Bunshō (1876-1932) conserve tels quels les noms d'époques<sup>12</sup>. Ce n'est semble-t-il que dans l'après-guerre, à partir de l'*Histoire du bouddhisme japonais* de Tsuji Zennosuke (1877-1955), que le moyen âge bouddhique est globalement fixé de la fin du XII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle : c'est le point de vue d'un historien versé notamment dans les questions économiques<sup>13</sup>. D'autres points de vue se profilent récemment chez les spécialistes des doctrines. Insistant sur la japonisation des doctrines bouddhiques, ils aperçoivent une continuité qui s'établirait entre le bouddhisme de l'époque de Heian, à partir notamment du moine Annen (841-889/898), et le bouddhisme de Kamakura : la doctrine de l'accession à la bouddhité des êtres inanimés, c'est-à-dire des végétaux et des minéraux, qu'a élaborée Annen serait un exemple d'une telle continuité en même temps que d'une « japonisation » du bouddhisme<sup>14</sup>. Annen a, en effet, soutenu le point de vue que végétaux et animaux réalisaient en tant que tels et par eux-mêmes l'état de *buddha*, et non pas seulement, comme chez les docteurs chinois, à titre d'« environnement » accompagnant l'accession à la bouddhité d'un être humain. On peut se demander si cette doctrine ne prolonge pas la conception, datant de l'époque des tumuli, selon laquelle l'« environnement » escorte le défunt dans sa tombe conçue comme un monde paradisiaque, femme, serviteurs, animaux, ou objets et ustensiles familiers. Les êtres peuplant cet « environnement », pris à l'origine comme un simple entourage, n'ont-ils pas été par la suite envisagés comme pouvant être sauvés par eux-mêmes, en considération des doctrines bouddhiques qui prennent tout être pour ce qu'il est et le respectent en tant que tel ? Mais, sous cet angle, bien des recherches restent encore à effectuer afin d'éclairer les filiations entre courants, qu'il n'est pas question d'évoquer ici.

10. Pour Saigyō et Myōe, je renvoie à Girard, 1998. Pour Jien, l'appel à la double vérité (*shinzoku no dōri*) qu'il fait pour présenter certains de ses poèmes religieux, semble bien pouvoir être associé au principe des choses dont ce moine fait état dans son *Gukanshō* mais aussi dans ses *waka*. Voir Kubota, 1979 : 2, 9, 26. Le cas de Dōgen ne peut être abordé de manière aussi assurée en raison de questions d'authenticité touchant ses poèmes japonais.

11. Shimaji, 1933.

12. Yamada, 1934.

13. Tsuji, 1947-1951.

14. Sueki, 1994 ; Shinkawa, 1983.

On observe bien entendu à l'époque de Kamakura des changements dans la prédication des moines, dans la constitution de nouveaux ensembles monastiques, de nouvelles écoles et d'une nouvelle littérature, qui tiennent à des adaptations à une société en plein changement ainsi qu'à l'introduction de modes de pensée et d'institutions venant de la Chine à laquelle on recommence à s'ouvrir sur une grande échelle sur le plan culturel<sup>15</sup>. Parmi les nouveaux courants, on peut distinguer ceux qui sont le seul produit d'une évolution interne, comme les écoles de la Terre Pure ou de Nichiren, ceux qui, tout en se fondant sur un socle local, reçoivent ouvertement des courants continentaux sur une grande échelle, comme les écoles Zen, et encore ceux hybrides qui n'acceptent du Continent que des éléments ponctuels propres à restaurer leurs doctrines, comme les écoles disciplinaires et certaines individualités comme Myōe. Il est loisible néanmoins de se demander si les changements intervenus sont aussi radicaux qu'un regard rétrospectif d'historiens ou de spécialistes des doctrines jusqu'aux temps présents l'a laissé croire. On a par exemple avancé que la prédication et les œuvres des religieux sont en vernaculaire ; on cite souvent le cas du *Thésaurus de l'œil de la vraie Loi* de Dōgen. Mais on doit remarquer que les sermons en vernaculaire existaient déjà à l'époque de Heian et que les moines ont toujours continué à rédiger leurs œuvres, prose comme poésie, en chinois. En outre, l'exemple de Dōgen n'est pas nécessairement si judicieux, car on ne peut dire qu'il représente un effort d'adaptation à un auditoire populaire ; de plus, ses poésies en japonais sont selon toute vraisemblance apocryphes. Le *Thésaurus* est bien plutôt l'exemple d'une œuvre littéraire achevée, truffée de références et de vocabulaire chinois particulièrement abscons pour le *vulgum pecus*. L'on peut aussi s'interroger sur le degré d'innovation qu'aurait apporté un bouddhisme qualifié de « nouveau », et celui de « traditionaliste » dont serait affecté le bouddhisme dit « ancien ». La question touche à celle de la japonisation du bouddhisme qui caractériserait les mouvements novateurs de l'époque de Kamakura. Cette japonisation n'est-elle pas à faire remonter plus tôt dans certains domaines ? Ne peut-on en dire autant des mouvements de contestation, de réforme et du bouddhisme populaire dont on ne tient guère compte parce que peu de traces en restent dans les documents, les vestiges et la littérature ? Ne soutient-on pas également que cette japonisation serait marquée bien plus nettement à l'époque d'Edo ?

Faisant état des derniers résultats de la recherche, Taira Masayuki, un historien qui adopte l'idée que le bouddhisme médiéval associerait l'exotérisme et l'ésotérisme, soutient que ce bouddhisme constituerait le cœur de la culture de l'époque et aurait pour caractéristiques les points suivants, qui tiennent à sa pénétration accentuée dans la société.

– L'association des divinités aux *buddha* et aux personnages du panthéon bouddhique, faisant des premières des avatars des seconds, cette association s'étendant au confucianisme dont les vertus cardinales ne seraient que les prodromes des vertus bouddhiques. De même, dans le domaine littéraire, la poésie japonaise serait souvent identifiée à la parole même du Buddha. Les monastères bouddhiques offriraient aussi le caractère de lieu privilégié de dépôt et de transmission des savoirs autant religieux que profanes. Le bouddhisme serait un instrument du pouvoir, depuis les rites d'intronisation, les guerres saintes, les pratiques magiques pour conjurer l'ennemi, l'exercice de la justice ou les

15. Si l'on doit tenir compte du fait que les voyages et les échanges commerciaux avec la Chine ont été, en réalité, intenses tout au long de l'époque de Heian, ceux concernant le bouddhisme n'ont sans doute eu qu'un reflet atténué sur le plan des idées. Des dialogues entre moines de l'archipel et du Continent ainsi que la venue de religieux chinois au Japon n'ont eu, semble-t-il, qu'un écho limité. Cet écho qu'on ne peut négliger paraît avoir surtout conforté les théoriciens japonais dans leurs positions doctrinales.

serments, en faisant un large usage de pratiques liturgiques, cérémonielles, artistiques ou de la prédication stylisée.

– L’extension du savoir aux couches guerrières et populaires a créé de nouvelles formes de culture dont les milieux monastiques se font en bonne partie le porte-parole. Ils sont à l’origine d’une littérature anecdotique, d’une prédication élaborée, d’explications de rouleaux illustrés, de chants liturgiques, de chants et danses populaires « à la manière de maintenant ». On voit naître un art à la fois réaliste et expressionniste chez des sculpteurs de Nara comme Unkei et Kaikei qui supplantent les écoles aristocratiques.

– L’apparition d’épidémies dues aux guerres civiles du XII<sup>e</sup> siècle a renforcé le sentiment d’avoir à se protéger contre tout ce qui en est la source, à savoir ce qui est porteur d’impureté. Des périodes tabouées liées au sang (mort, etc.) sont observées dans les visites aux sanctuaires ; les hors-castes, considérés comme impurs et hommes de mal en raison d’actes antérieurs, sont placés sous la mainmise de temples de Kyōto (Hieizan) et de Nara (Kōfukuji) ; les moniales des temples officiels disparaissent ; de façon générale, les femmes se voient interdire l’accès aux grands temples (Tōdaiji, Kōyasan) et l’on prie à leur mort pour qu’elles transmuent leur corps en celui d’hommes selon le célèbre apologue du *Sūtra du Lotus* ; la nourriture carnée tend à être remplacée par de la chair de poisson et de volatile<sup>16</sup>.

Il va sans dire qu’il ne s’agit que de caractéristiques brossées à grands traits, comme à la longue-vue, mais qui donnent une idée globale de changements qui prennent place à l’époque.

## Nouveau et ancien bouddhisme

### *Position du problème*

Il importe de définir ce qu’on appelle l’ancien bouddhisme et le nouveau bouddhisme à l’époque de Kamakura. Même s’il y a quelque fondement, économique par exemple, à les distinguer, leur opposition ne fait pas l’unanimité. Sur le plan de la pensée, on a proposé une opposition entre śākyamunisme et amidisme qui semble très pertinente typologiquement parlant pour rendre compte des courants fondamentaux<sup>17</sup>. Les différentes écoles se rattacheront à l’un ou à l’autre de ces courants qui, dans le fond, ont tous deux en commun de vouloir restaurer la Loi bouddhique dans son intégrité, ainsi que la communauté religieuse, et sauver les hommes au sein d’un monde en proie aux guerres civiles, à l’insécurité et à la corruption, signes évidents du Déclin de la Loi (*mappō*)<sup>18</sup>. Les « śākyamunistes » cherchent à restaurer la Loi telle qu’elle est censée avoir eu cours au temps du Buddha, en instituant à nouveau les règles disciplinaires et en proposant un salut obtenu par ses « forces propres » ; y appartiennent des moines comme Myōe, Shunjō (1166-1227) ou Eison (1201-1290), de même que les moines Zen Eisai (/Yōsai) (1141-1215) et Dōgen, comme par ailleurs Nichiren (1222-1282), ces trois derniers moines proposant de nouveaux types de règles, mais les premiers n’étant pas sans avoir fait bien des aménagements afin de s’adapter à leur époque. Les amidistes préconisent des formes de salut destinées aux êtres les plus démunis et faibles, incapables d’être sauvés si ce n’est par une « force tierce » ; ils ont en conséquence été amenés à donner un nouvel habillage à des formes de pensée et de foi préexistantes, qui n’avaient guère été mises en relief avant

16. Sasaki, 2000 : 90-93.

17. Ishii, 1976 : 218-225.

18. Un point de vue similaire est soutenu par Tamamuro Taijō, 1966 : 93.

eux car le contexte s'y prêtait peu. S'ils semblent novateurs en ouvrant les portes du salut au peuple, sans distinction de richesse ou d'intelligence, leurs doctrines devaient être de fait, à cette époque, inaccessibles à ce peuple car elles exigeaient de leurs adeptes des efforts considérables dans la pratique et la conversion dont ils étaient la plupart du temps incapables<sup>19</sup>.

### ***La doctrine de l'éveil foncier***

Il est communément admis que le nouveau bouddhisme de Kamakura serait issu d'une réinterprétation dans un sens radical de la doctrine de l'éveil foncier, qui aurait vu le jour dans le Tendai du Hieizan. Cette conception tend à entériner l'état actuel du monde et des choses et, en conséquence, à ne plus exiger que l'adepte, moine comme laïc, s'adonne à la pratique. L'ancien bouddhisme de la même époque serait principalement représenté par la tradition de Nara, à laquelle on associe le Shingon de Kūkai, puisque à la suite de celui-ci, le Kōyasan est resté proche du Tōdaiji notamment, le Kōfukuji, temple tutélaire de la famille Fujiwara, et enfin le Tendai non réformé, l'ancien Tendai sous ses formes exotérique et ésotérique. Or, qu'en est-il ?

Tamura Yoshirō a renouvelé les perspectives sur les études du bouddhisme de Kamakura à l'après-guerre<sup>20</sup>. Il a posé comme élément commun au nouveau bouddhisme cette conception de l'éveil foncier, ce en quoi il suit des devanciers d'avant-guerre, Shimaji Daitō et Hazama Jikō. Mais il innove en ce sens que ces derniers s'attachaient à l'étude de tous les courants du bouddhisme médiéval, et que dans l'après-guerre qui focalisait ces études sur le nouveau bouddhisme, il a révisé les paradigmes de celles-ci en recherchant les origines du nouveau bouddhisme dans l'ancien auquel appartient la doctrine de l'éveil foncier. Son apport propre a été de proposer un dénominateur commun aux « réformateurs » fondateurs de sectes, en première ligne selon lui Hōnen, Shinran, Dōgen et Nichiren, de tâcher de justifier qu'ils soient traités en un seul ensemble, et de vouloir dégager des traits qu'ils partageraient : une volonté de répondre à l'époque et à l'attente des fidèles, une prédication populaire et un exclusivisme relatif marqué par l'adoption d'une pratique simple et unique. Tout en s'attachant aux « réformateurs », il a mis l'accent sur l'importance historique et doctrinale de l'ancien bouddhisme, ou tout du moins d'un de ses aspects. Il a dans ce sens opéré un tournant dans l'histoire des études en proposant une vision globale du bouddhisme médiéval. Ces vues ont été rejetées par l'ensemble des historiens, à l'exception de Kuroda Toshio : chez ce dernier, la doctrine de l'éveil foncier fournit la clé de l'idéologie du système combiné de l'exotérisme (la doctrine) et de l'ésotérisme (le ritualisme et le symbolisme) propre aux courants traditionalistes de l'« ancien bouddhisme ». L'intérêt des thèses de Kuroda est de reconnaître le poids historique et l'importance sociale de ces courants en regard desquels les mouvements de réforme, le « nouveau bouddhisme » qui excluerait tout ésotérisme, n'ont pratiquement pas compté. Kuroda a ouvert des perspectives de recherche fructueuses, mais ses analyses ne tiennent pas vraiment compte du contenu doctrinal même des courants envisagés et utilisent sans guère de sens critique les notions considérées comme admises de nouveau et d'ancien bouddhisme.

La doctrine même de l'éveil foncier semble conforme à l'idée du Grand Véhicule que le phénoménal est identique à, ou plutôt indissociable de l'absolu et réciproquement. Cette identité, marquée par la particule sino-japonaise *soku* 即 grosse de plusieurs significations philosophiques, est immanente, en puissance et non pas en acte. Étant donné que cette

19. Voir Tamamuro, 1966 : 84-86 [1<sup>re</sup> éd. 1940].

20. Tamura, 1965.

identité ne prend corps et ne se réalise que pour qui a réalisé l'éveil, le Grand Véhicule préconise la nécessité de pratiquer. Mais cette doctrine opère un renversement dans l'ordre des priorités entre l'absolu et le phénoménal, en déclarant que cette identité est déjà réalisée au plan du phénoménal. Celui-ci étant tenu tel quel pour être l'absolu, aucune ascèse n'est donc plus requise et tous ses droits sont redonnés à l'état dans lequel chaque être se trouve<sup>21</sup>. Les êtres n'ont plus à réaliser l'état de Buddha mais ne font que manifester les mérites de leur état en étant ce qu'ils sont ; tous les niveaux ontologiques et tous les êtres restent figés dans leur différence sans qu'il y ait possibilité de changement<sup>22</sup>. Non seulement cette doctrine intègre, de ce fait, des éléments religieux locaux qui lui sont originellement étrangers, mais encore, bien qu'elle prône l'égalité de tous les êtres, elle s'accommode de contradictions et entérine des inégalités fondées sur les hiérarchies et les ségrégations sociales<sup>23</sup>. Cette doctrine de l'éveil foncier avait déjà été critiquée pour avoir été une des causes de la corruption du clergé au moyen âge, à l'époque même, par des moines déclarés « réformateurs » qui pourtant en étaient imprégnés et préconisaient des formes de pratiques faciles ou simplifiées. Ne peut-on apercevoir une contradiction sur le fond à critiquer ce dont on se réclame et trouver que le sens même du terme de « réforme », identifié à un « nouveau bouddhisme », perd de sa force sur le plan doctrinal ? Ces catégories semblent en réalité venues de celles occidentales de Réforme et de Renouveau, appliquées à une réalité japonaise qu'on a voulu mettre en parallèle, ceci d'autant plus qu'un « réformateur » comme Shinran passe pour avoir été l'initiateur d'un mouvement amidique (*ikki*) qui, comme son équivalent européen, aurait été à l'origine du développement du capitalisme, selon les thèses wébériennes<sup>24</sup>.

### *Des fondateurs de sectes malgré eux*

On peut légitimement se demander ce qui caractérise les religieux qu'on a considérés comme ayant fondé des sectes nouvelles à l'époque de Kamakura. Un moine comme Nichiren ne se trouve-t-il pas dans le prolongement des Associations du Lotus (Hokekō), mouvements populaires auxquels il a ajouté une dimension intellectuelle en proposant des fondements et des justifications théoriques ? Et n'hérite-t-il pas sans doute aussi de la conception des *mandala* graphiques issus de Myōe et du moine coréen Ūsang (625-702) ? Ne peut-on apercevoir chez lui une résurgence de l'ésotérisme ainsi que des cultes locaux dans l'élaboration de ses doctrines<sup>25</sup> ?

21. On trouvera un texte que j'ai traduit faisant état de cette doctrine dans Rotermund, 2000 : 275-276.

22. Cette doctrine peut dans un certain sens ressortir aux doctrines bouddhiques qui posent la possibilité pour tout être d'obtenir l'éveil, et à ses positions agnostiques niant la réalité substantielle d'un moi tout autant que sa non-réalité. Elle leur est également fidèle en ce sens que l'enseignement bouddhique se veut dès l'origine adapté aux circonstances. Elle leur contrevient uniquement si on conçoit cet éveil foncier comme une chose figée dans un ciel des idées indépendamment de la réalité actuelle et de l'expérience effective. Il n'est aucun obstacle à parler d'éveil foncier pour autant qu'on le tient pour un flux continu et une actualisation perpétuellement renouvelée : un penseur comme Dōgen, imprégné de cette doctrine, défendra ce dernier point de vue avec force, et c'est pourquoi il critiquera (dans un mouvement dialectique) l'éveil foncier qu'il évacue en tant que concept.

23. C'est sur ces faits que se fondent les critiques du bouddhologue Hakamaya Noriaki (voir Hakamaya, 1998), mais sans doute sous l'influence d'arguments venant du bouddhisme tibétain.

24. Voir Sueki, 1995, 1996 et 1998.

25. Ce point a déjà été soulevé antérieurement. Nous y avons fait allusion dans Girard, 1990. Une étude récente en fait une analyse complète (Dolce, 1999).

S'agit-il de la foi ? Mais celle-ci est au cœur de toutes les doctrines quelle qu'en soit la secte d'appartenance, comme chez Myōe ou Dōgen, en tant que clarification de la pensée et antithèse du doute.

S'agit-il de l'exclusivisme dans les pratiques ? Sans doute, chez Shinran, mais peut-être pas toujours dans les développements ultérieurs de la secte. On trouve une forme proche d'un exclusivisme chez un Dōgen si l'on considère son insistance sur le dépouillement du corps et de la pensée et sa réduction de la culture du Zen à l'acte même de s'asseoir sans plus (*shinjin datsuraku* ; *shikan taza*), mais ce dernier n'est pas une « exclusion » ; c'est plutôt une concentration de l'esprit, et Dōgen décrit bien des formes ritualisées de vénération et de préséance dans son rituel de méditation assise ; le Sōtō ultérieur réintroduit l'ésotérisme, principalement dans le courant du Sōjiji, et ne se désintéresse pas de représentations iconographiques à caractère syncretique.

### *L'idéal monastique du Zen, des doctrines et de la discipline, et la réforme de Dōgen*

On peut accorder à Dōgen le mérite d'avoir rendu leur indépendance aux monastères Zen en regard des temples doctrinaires et disciplinaires<sup>26</sup>. Dans des milieux proches de lui, ces trois types de temples existaient concurremment, comme au pavillon du Kongō sanmaiin du Kōyasan, dont la fondation, faite sous l'égide de Hōjō Masako et de Hōjō Yasutoki, associe des personnages que n'ignorait pas Dōgen, à savoir Gyōyū (1163-1241), Ganshō (?-1275) (Fujiwara Kuzurayama Gorō Kagetomo), Kakushin (1207-1298) et possiblement Ryūzen (?-?) : son fondateur, Gyōyū, et ses successeurs pensaient ainsi réaliser explicitement l'idéal de leur maître, Yōsai, qui était d'associer les doctrines (le Tendai ésotérique), la discipline monastique et la pratique de la méditation<sup>27</sup>. Le Zen était inclus soit dans les temples disciplinaires, dont le modèle a été fixé par Daoxuan [Dōsen] (596-667), soit dans les temples doctrinaires. Cet usage s'est répandu au Japon, ce qui explique que le Zen s'y est souvent trouvé associé à l'ésotérisme, que les écoles disciplinaires alliaient l'ésotérisme et le Zen, et que les temples doctrinaires incluaient la pratique de la discipline et du Zen. Un modèle en a été réalisé par l'impératrice Wu Zetian (r. 690-705), qui a voulu représenter à la fois la Terre pure de Śākyamuni, à savoir le temple de l'Inde où il a vécu, et celle de Maitreya, dans ses édifices monastiques ainsi que dans le palais impérial (Mingtang). Ce modèle semble avoir reçu une illustration littéraire dans le *Dit des Heike* qui, dans son prologue, annonce la venue du Buddha Maitreya par le son de la cloche du Jetavana<sup>28</sup>. Bien que s'étant rendus en Chine et ayant été les aînés de Dōgen, Yōsai et Shunjō ont perpétué au Kenninji et au Sennyūji de Kyoto cette tradition monastique tripartite. Cet idéal syncretique semble avoir fortement déplu à Dōgen qui voulait simplement instituer un type de monastère où se transmet et se pratique la vraie Loi, à savoir le Zen épuré de tout autre élément.

26. *Hōkyōki*, n° 27 : « J'ai posé la question suivante : "Dans l'empire il existe quatre sortes de temples : les monastères de *dhyāna*, ceux des doctrines, ceux de la discipline et ceux des novices.

Dans les monastères de *dhyāna*, les héritiers de la Loi des Buddha et des patriarches transmettent directement et mettent en pratique la contemplation murale du monastère du Songshan : là réside le trésor de l'œil de la vraie Loi et la pensée sublime du *nirvāna*. En vérité, ce monastère est l'héritier direct du Tathāgata et le gouvernement général de la Loi bouddhique. Tous les autres n'en sont que des appendices. Comment pourrait-on les traiter à son égal ? » »

Par temples doctrinaires, il faut entendre ceux du Tendai et du Shingon, étant entendu qu'au Japon le Tendai était surtout connu sous sa forme ésotérisée.

27. *Kōyasan monjo*, vol. V, n° 379.

28. Forte, 1988 : 37-43.

En regard de cet idéal, il semble que Myōe était proche des moines du Kongō sanmainin : sa pratique de la méditation assise inclut le Kegon et l'ésotérisme, tandis que celle de Dōgen exclut presque tout ésotérisme au sens qu'il a dans la tradition historique. Sur ce point qui touche à l'histoire communautaire Dōgen semble bien avoir voulu, sinon réussi à, innover.

### *Orthodoxie et hétérodoxie*

Une des particularités du bouddhisme japonais serait d'être tolérant par nature à l'inverse du bouddhisme indien qui considère tout élément extérieur comme « hétérodoxe », parmi lesquels les cultes locaux. Cette attitude de tolérance tiendrait avant tout à celle-là même des Japonais qui intègrent des éléments étrangers et autochtones à leur niveau propre sans y voir de contradiction et d'incompatibilité : un exemple en est celui des divinités japonaises qui sont considérées comme des avatars des *buddha* et des *bodhisattva*, avant que, à la fin du moyen âge, la théorie inverse se fasse jour parmi les milieux des cultes locaux. À cette vue des choses, on peut rétorquer qu'il en va différemment au moins dans un cas, celui de Hōnen qui a rejeté le culte des divinités japonaises ainsi que toutes les pratiques autres que celle de l'invocation verbale du Buddha Amida. Hōnen, considéré à son époque comme un « hétérodoxe », serait en réalité un des seuls moines à avoir défendu en apparence paradoxalement le point de vue d'une orthodoxie sans compromission dans la meilleure tradition bouddhique. C'est au contraire son grand détracteur, Myōe, qui en défendant les thèses d'une « orthodoxie » serait en fait hétérodoxe en regard de la pensée bouddhique envisagée en tant que telle. La raison essentielle en serait que le premier, en soutenant que tous les hommes sont mauvais, poserait un principe d'égalité entre les dispositions à accéder au salut de ceux-ci, tandis que le second, en incarnant une tradition « exotérico-ésotérique » qui établit une disparité entre ces facultés et donc des niveaux différents dans l'enseignement bouddhique, ne ferait que conforter, sous couvert de tolérance, une hiérarchie sociale qui de fait exclut du salut les plus déshérités<sup>29</sup>.

Cette vision des choses qui provient d'une position initiale selon laquelle existerait une vraie doctrine bouddhique ne va pas sans difficultés. Elle est le fait d'un chercheur du XX<sup>e</sup> siècle qui, lui-même bouddhiste, envisage l'histoire du bouddhisme japonais sous l'angle d'une recherche supposée, chez les penseurs examinés, de la quête de la vérité de la Loi ou, au contraire, de son édulcoration. Or, il est clair que l'amidisme, fût-il de Hōnen, est très éloigné du fond le plus ancien de la doctrine et relève d'un courant fidéiste largement ultérieur, voire même influencé par des doctrines qui se sont développées peut-être dans des régions limitrophes de l'Inde<sup>30</sup>. Les doctrines de Hōnen, lui-même réputé pour son savoir et son intelligence supérieure, s'inscrivent en bonne part dans le développement de l'amidisme de l'époque antérieure et ne peuvent être réduites, faute de critique préalable des textes qui les rapportent, à celles qu'on lui a attribuées en tant que « fondateur de secte » d'un point de vue sectaire<sup>31</sup>. Lui-même admet plusieurs niveaux de pratique qui peuvent conduire à l'« exclusivisme invocatoire » et il importe de noter qu'il est resté jusqu'à la fin de sa vie maître des préceptes de hauts personnages de la noblesse. On peut imaginer qu'il a mis particulièrement en avant sa « pratique facile » à l'intention de guerriers qui, dans cette période de guerres civiles, étaient amenés à enfreindre le

29. Hakamaya, 1998 : 9-12, qui s'appuie notamment sur Taira, 1992 : 190-192.

30. On peut se reporter aux analyses très nuancées et prudentes de Fussman, 1994 : 36-38 ; et plus récemment, *id.*, 1999 : 577-579.

31. Sueki, 1993, notamment : 431-438.

premier des préceptes de ne pas porter atteinte à la vie humaine et qui cherchaient une voie rapide pour avoir accès au salut : tel a été le cas célèbre de Kumagaya Naozane qui, de guerrier, s'est fait moine<sup>32</sup>. De l'impact de ses doctrines auprès du peuple, on ne peut presque rien dire ; il est surtout le fait de sa descendance.

#### *Ancien et nouveau bouddhisme ?*

En réalité qu'en est-il du bouddhisme de l'époque de Kamakura ? La majeure partie des auteurs qui en ont traité depuis l'ère Meiji l'identifient au mouvement de renouveau, lui-même assimilé au nouveau bouddhisme, et ils traitent de l'ancien bouddhisme comme d'une restauration ou d'une contre-réforme. Mais cette attitude revient à négliger plusieurs faits : l'ancien bouddhisme est celui de Nara et du Hieizan qui sont déjà en opposition et en conflit ; on ne peut donc les mettre sur un pied d'égalité ; le Shingon est la plupart du temps passé sous silence ; le nouveau bouddhisme est en continuité avec le Hieizan, mais moins sous la forme du Tendai ésotérisé (Taimitsu) que par les développements qui s'y sont fait jour de la doctrine de l'éveil foncier qui ne comporte presque pas d'éléments ésotériques. Concernant cette école Tendai, comme pour le Shingon, on l'envisage sous l'angle des doctrines et non de la communauté. Cette approche, qui est celle, non pas d'historiens, mais de spécialistes des doctrines bouddhiques en général et singulièrement indiennes ou sino-japonaises prises en bloc, n'envisage que l'histoire des écoles sur le plan scolastique en procédant à des découpages et à des délimitations doctrinales qui se veulent stricts, clairs, mais qui sont artificieux. Cela tient au fait qu'actuellement encore on ne prend en compte que les sectes constituées aujourd'hui, qui n'étaient que des courants spontanés au moyen âge mais qui se sont institués en véritables écoles durant l'époque pré-moderne sous la pression des autorités shōgounales, puis se sont réorganisées à l'ère Meiji. Les principales sectes, numériquement parlant, étant celles de l'authentique école de la Terre Pure, du Sōtō et de Nichiren, on s'est donc intéressé à leurs fondateurs en priorité comme à des réformateurs et aux véritables créateurs du bouddhisme japonais. Un clivage s'est fait entre un nouveau bouddhisme qui se serait rapproché de la population dans son ensemble, et un ancien bouddhisme qui ne serait resté attaché qu'aux milieux aristocratiques.

Mais pour qui cherche à restituer en leur temps les mouvements religieux tels qu'ils ont été pensés et perçus, tous courants confondus, on peut se demander si la préoccupation principale des esprits novateurs de l'époque n'était pas celle de la foi, thème commun à tous. Telle est l'opinion de Tanaka Hisao qui propose de ce fait de dessiner les contours religieux de cette époque en six courants majeurs : Nara, ésotérisme Shingon, Hiei, Zen, Nenbutsu et Nichiren. Selon cet historien, on a commencé à considérer les nouvelles écoles (Jōdo, Rinzai, Sōtō, Nichiren, Ji, le Jōdo shinshū étant inclus dans le Jōdo) comme des entités communautaires distinctes au plus tôt à partir de l'époque des Deux Cours (1336-1392), une fois qu'elles se sont développées. À l'époque de Kamakura, l'opposition entre le bouddhisme de la capitale du Sud (Nanto = Nara) et celui de la capitale du Nord (Hokurei = Hiei) subsiste. Parmi les nouvelles écoles, on peut compter le Nenbutsu, le Zen et Nichiren, mais le Zen a souvent eu partie liée avec la capitale du nord (Yōsai, Enni Bennen [1202-1280]), le Kōyasan (Gyōyū) ou le Nenbutsu (Kakushin), si bien que l'auteur redistribue certaines personnalités dans leurs traditions réelles contemporaines.

Taira pose en tant qu'historien la validité du découpage entre nouveau et ancien bouddhisme. En effet, pourquoi ne pas inclure l'école disciplinaire (Ritsu) réformée de Eison (1201-1290) dans le nouveau bouddhisme, puisque aussi bien sur le plan des

32. Voir Tanaka, 1980 : 150-152.



doctrines que sur celui du développement des communautés monastiques en rapport avec les laïcs, il est hétérogène avec l'école disciplinaire antérieure<sup>33</sup> ? Cette partition est en outre incapable de rendre compte du fait que le Zen depuis le milieu de l'époque de Kamakura est devenu un système religieux institué. Les écoles Jōdo, Jōdo shinshū et du Lotus (Nichiren) ne constituaient que des branches du Hieizan avant l'époque des Guerres civiles et ne méritent donc pas d'être qualifiées de nouveau bouddhisme antérieurement. La partition en Rinzai et Sōtō est impropre à rendre compte de l'histoire du Zen durant le moyen âge.

Parmi les moines de la tradition de Nara, nombreux sont ceux qui veulent acquérir et promouvoir une expérience religieuse authentique, mais on peut dire qu'il en va de même des représentants du nouveau bouddhisme. Le thème essentiel de leur prédication est celui de la foi, thème commun à Hōnen et à sa communauté, à Dōgen et à Nichiren. Mais ils se distinguent du nouveau bouddhisme sur ce point que l'ésotérisme est au fondement de leur doctrine et que, pour eux, l'enseignement bouddhique est une expression extériorisée du Buddha solaire central Dainichi (Mahāvairocana). Ils ne peuvent en conséquence admettre que tout se résume à un seul enseignement et à une seule pratique, comme seraient censés le faire les représentants du nouveau bouddhisme, en particulier l'exclusivisme du Nenbutsu : relativistes, ils admettent qu'il est des enseignements et des pratiques proportionnés aux dispositions et aux facultés des êtres, et qui ont donc une valeur objective.

D'un autre point de vue, les religieux appartenant au nouveau bouddhisme, que l'on considère souvent comme s'étant dégagés de l'emprise de l'ancien bouddhisme, sont en fait fortement liés à ce dernier. Le Zen japonais de l'époque de Kamakura s'est trouvé très fréquemment associé aux doctrines et aux pratiques de l'ésotérisme. Même dans le cas de Dōgen, dont les positions sont les plus puristes et dont on décrit le Zen comme s'étant libéré de tout élément ésotérique, la tradition antérieure reste impliquée. Dans son « Sermon sur le discernement de la voie » (*Bendōwa*), il déclare que le Zen, qui se fonde sur une transmission de maître à disciple, préserve l'« authentique tradition ésotérique » (*shinketsu*), et tout en récusant l'éclectisme ainsi que les classifications doctrinales, il ne semble pas moins admettre la validité de plusieurs types de pratiques issues des écoles Kegon, Tendai et l'ésotérisme Shingon, et priser hautement ce dernier immédiatement après le Zen. Bien que la méditation assise qu'il préconise se veuille dépouillée de tout ritualisme et du formalisme du Tendai issu des traités de Zhiyi (538-597), des règles cérémonielles y sont introduites, même si elles sont considérées comme représentant un niveau inférieur de religiosité. En outre, chez le « vieux » Dōgen, où le cléricisme est de plus en plus marqué, un ritualisme et une liturgie culturelle deviennent clairement énoncés, jusques et y compris l'invocation des *buddha* et des *bodhisattva*, selon le principe que le comportement et le respect de règles formelles sont par eux-mêmes la Loi bouddhique (par exemple, *Fushukuhapō*, le *Thésaurus de la vraie Loi en douze chapitres*, en particulier le sermon *Kuyō shobutsu*). Ce dernier aspect prévaudra dans la tradition du Sōtō, en particulier dans la branche de Keizan (1268-1325) à partir du XIV<sup>e</sup> siècle et le culte de vénérés, comme le dieu protecteur Daigenshuri, développera une iconographie fort éloignée de l'iconoclasme proclamé du Zen<sup>34</sup>.

33. Taira, dans Sasaki, 2000 : 97.

34. Voir *Hōbōgin*, fasc. 6, article Daigenshuri. On connaît par ailleurs la vénération de Dōgen à l'égard du *bodhisattva* Kannon (Avalokiteśvara) auquel il a consacré un de ses plus longs sermons du *Thésaurus de l'œil de la vraie Loi*.

*Y a-t-il une conscience sectaire à l'époque de Kamakura ?*

Par ailleurs ne faut-il pas dévaloriser l'image de Yōsai et de Dōgen comme fondateurs de sectes, respectivement Rinzai et Sōtō ? Ils ne sont pas mentionnés par Nichiren comme représentants du Zen ; c'est Dainichi Nōnin (?-?), le représentant de l'école de Bodhidharma, qui l'est. Dōgen lui-même ne veut pas entendre parler ni se mettre sous la bannière d'une « secte Zen »<sup>35</sup>. Moine du Kenninji, temple affilié au Hieizan, Yōsai se présente comme un restaurateur du Tendai et un transmetteur de la doctrine à partir de la Chine ainsi que le décrit Kokan Shiren.

Ces visions des choses ne s'étaient pas imposées à l'époque. Par exemple, l'*Historique du bouddhisme de l'ère Genkō (Genkō shakusho)*, rédigé en 1322 par le moine Rinzai Kokan Shiren (1278-1346), classe les moines selon des catégories qui n'ont rien à voir avec les classifications sectaires, mais selon les types de personnages : transmission du savoir (*denchi*), intelligence (*ege* ; avec Gonso, Gomyō, Ennin, Enchin, Tokuitsu, Annen, Genshin, Kakuban, Hōnen, Jōkei, ou Myōe), *dhyāna* pur (*jōzen*), œuvres de conversion sociales (*kanjin*), pratiques ascétiques (*ningyō*), règles disciplinaires (*myōkai* : avec Shunjō et Eison), zélateurs auprès des laïcs (*dankō* : avec Gyōki et Mongaku), laïcs (*hōō*), voyage héroïque (*rikiyū* : avec Dōsen, Genbō et Jōjin), vocations diverses (*ganzō* : avec l'empereur Shōmu, Fujiwara no Kamatari, des souverains, ministres, des gens du peuple, des moniales, des femmes, des divinités, des ermites, des esprits miraculeux, histoire (*chiji*) et chronologie (*hyō*), assemblées, études, ordinations, écoles, inventaires, statues, ouvrages, musique, arts, varia. Shiren le classe parmi les transmetteurs du savoir, comme Bodhidharma, Ganjin, Saichō ou Kūkai, et note que sa volonté première était seulement de transmettre les enseignements (*dengyō*) tandis que la postérité en a fait le premier patriarche de l'école du Rinzai. Si Shiren n'a pas retenu ce dernier point de vue, c'est qu'on n'avait pas conscience qu'il était un tel patriarche au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Dōgen est bien mentionné dans la tradition du « Zen pur », au même titre que des devanciers ou des successeurs Gikū (? 834-848 ?), Kakua (1143-?), Kakushin, Rankei Dōryū (1213-1278), Ben'en Enni ou Sogen (1226-1286), mais n'a droit qu'à une très courte notice, et Shiren regrette qu'il n'ait eu d'influence que dans les contrées du Nord et non pas au centre du Japon, c'est-à-dire à Kyōtō. Nous sommes très loin de l'image du grand fondateur du Zen Sōtō, qui a eu cours par la suite, certainement à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et ensuite, à l'époque d'Edo, avec le restaurateur du Sōtō, Menzan (1683-1769).

Le moine Kegon, Gyōnen (1240-1321), dans son *Historique de la transmission de la Loi bouddhique dans les Trois pays* (Inde, Chine, Japon, la Corée en étant exclue), s'applique à retracer une transmission qui suit un ordre chronologique ; il distingue treize écoles en Inde et en Chine (Abhidharma, Satyasiddhi, Vinaya, Sanron, Nehan, Jiron, Jōdo, Zen, Shōron, Tendai, Kegon, Hossō, Shingon), et huit, en réalité dix, au Japon (Sanron, Hossō, Kegon, Kusha, Jojitsu, Ritsu, Tendai, Shingon, et en appendice, Zen et Jōdo). Cette vision de l'histoire se présente comme une quête des origines (*genryū*), et la description d'une efflorescence de la Vraie Loi originelle qu'a prêchée le Buddha historique en une pluralité non contradictoire mais complémentaire de l'expression de la vérité en autant de sectes qu'il faudrait ; toutes sont reconnues quasiment à égalité dans un esprit de tolérance. Gyōnen est parfaitement disposé à reconnaître l'apparition d'autres écoles encore, selon le principe d'un déploiement progressif de la vérité : son esprit est plus souple que celui des classifications doctrinales (*kyōban*) qui orientent trop le système de pensée bouddhique vers la vérité d'une seule secte, puisqu'il respecte l'ordre chronologique supposé ; cependant il reste clair que pour lui le *Vinaya*, l'Ornementation

35. Dialogue n° 14 du *Journal de l'ère Hōkyō (Hōkyōki)*.

fleurie et l'ésotérisme Shingon restent au sommet de la hiérarchie. Les classifications de Gyōnen inspireront par la suite les visions sectaires du bouddhisme japonais, à la fin du moyen âge et à l'époque d'Edo.

### *Le salut des hommes de mal*

On peut d'erechef se demander ce qui est nouveau chez Hōnen et dans son milieu. De nombreux problèmes subsistent quant à l'authenticité des œuvres qui lui sont attribuées, et son image de fondateur de la secte de la Terre Pure n'a pas été sans masquer sa figure en tant que personnage historique ; selon cette image, il aurait rompu avec la tradition amidique en réduisant la pratique à la seule et exclusive invocation verbale du nom du Buddha Amida. Outre que son « exclusivisme » admet que d'autres pratiques le précèdent avant d'être couronnées par lui, l'invocation verbale est proche parente de la récitation de formules magiques (*dhāraṇī*). On a souligné aussi le fait que Hōnen, tout comme son élève Shinran, n'était nullement hostile à des pratiques populaires de chants et de danses liturgiques qui avaient cours dans les provinces comme à Kyōto<sup>36</sup>.

Un religieux comme Shinran n'est-il pas, dans une bonne mesure, dans la droite ligne de l'Ornementation fleurie faisant état d'une analyse de la Voie en plusieurs éléments (foi, intelligence, pratique et réalisation), avec sa doctrine de la foi dans et par le vœu d'Amida ? Sa reconnaissance de l'état de laïc, incluant pour un religieux la possibilité d'avoir femme et enfants, n'est aucunement une innovation en tant que telle – les moines étaient souvent mariés et pères de famille. Si novation il y a, elle réside plutôt dans la « reconnaissance » de cet état de fait, la conscience du problème disciplinaire qui se trouve dans l'acquiescement à l'état de rupture et de violation (*hakai*), et pose la vraie question disciplinaire en dehors de toute contrefaçon de façade. Mais Shinran lui-même, issu de milieux aristocratiques, ne s'est pas, autant que le déclare l'historiographie postérieure du Shinshū, occupé des discriminés de la société. Ses liens avec les milieux commerçants de Echigo sont attestés mais ne sont-ils pas épisodiques ? La filiation sectaire familiale dans le Shinshū n'est-elle pas du pur traditionalisme ? D'ailleurs, Shinran n'a pas vraiment conscience d'avoir fondé un quelconque courant : on peut prendre indirectement à témoin un moine comme Nichiren qui considère Hōnen, et non pas Shinran, comme étant un représentant de la secte de la Terre Pure ; et le terme même de secte authentique de la Terre Pure (*Jōdo shinshū*) n'a-t-il pas été véritablement accepté que tardivement à l'époque Meiji, ce qui fait que Shinran n'a peut-être pas eu conscience d'être un novateur mais seulement un homme injustement obligé d'avoir été rendu à l'état laïque ? Son véritable apport est sans doute d'avoir été le porte-parole de la conscience de n'être ni clerc ni profane (*hidō hizoku*), qui est partagée bien au-delà du Jōdo shinshū, dans toutes les écoles, chez des laïcs, des profanes ou des artistes : c'est un mode de vie tout à fait en vogue chez les intellectuels, depuis la fin du moyen âge et tout au long de l'époque d'Edo comme de nos jours encore aussi.

Ce qu'on reconnaît notamment de nouveau chez Shinran, Hōnen et le milieu dans lequel ils évoluaient, c'est la doctrine de la justification des « hommes de mal » (*akunin shōki*)<sup>37</sup>. Elle est attribuée à Shinran sous la forme du célèbre paradoxe du *Traité qui*

36. Gorai, 1989 : 154-166.

37. La notion d'homme de mal (*akunin*) est complexe. Elle peut désigner les hommes moralement mauvais comme aussi les déshérités, quelle que soit la cause, une faute morale, un mauvais destin ou une transgression même involontaire. Dans les doctrines de la Terre Pure, ce sont les êtres nés dans une contrée marginale en un temps de Déclin de la Loi, qui n'ont plus les facultés mentales de comprendre la Loi ou sont tombés dans un destin préjudiciable – dont les femmes et les hors-castes. N'ayant pas la

déplore les divergences (*Tannishō*, compilé une trentaine d'années après sa mort), qui lui est antérieur dans ce milieu, et semble rejoindre une idée identique professée par un représentant de l'« ancien bouddhisme », Jōkei (1155-1213), avant qu'il fasse sa critique du célèbre texte de Hōnen, le *Recueil sur la commémoration du Buddha Amida selon le vœu choisi* (*Senchaku hongan nenbutsushū*). L'idée était donc répandue, même s'il y a des différences entre les deux positions. Dans les deux cas, faut-il comprendre que les hommes de mal étaient des parias (*hinin*) appelés *icchantika* (jap. *issendai*) par les bouddhistes, et que ce n'est pas la justification en soi qui est assurée mais qu'il est insisté sur le fait que le vœu d'Amida a pour mobile la justification de l'homme de mal qui doit être sauvé en priorité (*akunin shōin*) en regard de l'homme de bien qui, lui, peut assurer son salut par lui-même, ainsi qu'en discute Taira Masayuki<sup>38</sup> ?

On connaît en effet la parole attribuée à Shinran dans le Traité mentionné : « Les hommes de bien même accomplissent la renaissance ; à combien plus forte raison les hommes de mal ! Néanmoins, les hommes du monde soutiennent ordinairement : “Les hommes de mal aussi renaissent ; à combien plus forte raison les hommes de bien !” »<sup>39</sup> Or, rien ne confirme que cette parole soit de Shinran, ni non plus de Hōnen, mais à partir d'elle on en a fait l'expression d'une théorie de la disposition juste des hommes de mal (*akunin shōki*). Cette dernière expression ne se trouve dans aucune des œuvres authentiques des deux maîtres. La parole attribuée aux « hommes du monde » se trouve pratiquement telle quelle chez Myōe qui préconisait la pratique de l'ensemencement à l'aide du *mantra* de luminosité afin d'assurer le salut des adeptes, pratique qui a son origine à l'époque de Heian : « Durant leur existence, les fauteurs de mal ne font qu'accumuler des fautes sans avoir le loisir d'accorder créance [au Triple Joyau]. Aussi bien ne peuvent-ils escompter recevoir le profit de l'ensemencement du sable qu'après leur mort. Si ceux qui ont pris connaissance de ce profit, en conçoivent une foi profonde et se ceignent le corps [de ce sable] de leur vivant, ils protégeront leur personne au cours de leur vie et, dans leur prochaine existence, pourront escompter réaliser le grand profit de la délivrance. Doit-on comprendre que, au contraire, si l'on observe la lettre [du *sūtra*] de répandre le sable sur la tombe et de devoir le faire pour les coupables des cinq fautes irrémissibles, il n'est pas nécessaire d'ensemencer le sable sur la tombe de ceux qui n'auraient pas commis ces fautes ? [On répondra que] si même les hommes de mal sont sauvés, à combien plus forte raison les hommes de bien le seront-ils ! Si l'on s'avise de cela, il y aura un profit plus grand encore à répandre le sable sur la tombe. À combien plus forte raison si l'on s'en ceint le corps ! L'on en retirera profit après la mort. À combien plus forte raison si l'on y accorde foi dès son vivant ! »<sup>40</sup>.

Cette formule est donc ancienne et avérée, ainsi que le montrent les thèses sur le salut des hommes de mal par l'invocation du Buddha Amida dans l'école Tendai, dès le X<sup>e</sup> siècle, ainsi que dans un recueil poétique de la fin de l'époque Heian (*Ryōjin hishō*, vers

---

capacité d'accumuler des mérites par eux-mêmes, ce sont donc eux qui ont besoin d'être sauvés par le vœu fondamental d'Amida.

38. Taira, 1992 : 220-229.

39. Pour une interprétation classique du « paradoxe » de Shinran, on peut consulter Gira, 1985 : 111-117 et 180.

40. Dans un texte en date de 1228, *Notes particulières sur la promotion de la foi en l'ensemencement du sable selon le mantra de luminosité*, NDZ, LXXIV : 215-216. Myōe professe par ailleurs que la répansion du sable délivre naturellement des fautes le pire fauteur et lui assure la renaissance dans un séjour bienheureux (*La Promotion de la foi en l'ensemencement du sable selon le mantra de luminosité*, *idem* : 183-184, 189-190, etc.).

1179 ?) <sup>41</sup>. La parole paradoxale attribuée à Shinran ou à Hōnen présente ceci de nouveau qu'elle accorde la précellence aux hommes de mal sur les hommes de bien. Elle offre tous les aspects d'une pièce rapportée et d'un slogan qui a été forgé par des prédicateurs qui exerçaient une activité intense auprès de la population, voire auprès de la cour, et qui ont voulu faire porter aux deux maîtres leur doctrine empreinte de laxisme. Ils se sont signalés dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, par leurs chants et danses donnant dans la licence, ont été condamnés, parfois mis à mort (1204-1207 ; 1227) et pourraient avoir gravité autour d'un disciple de Hōnen, Ryūkan (1148-1227) <sup>42</sup>.

Mais c'est un des mérites des travaux de Taira d'avoir montré que la priorité accordée aux hommes de mal en regard du salut a été professée par un représentant de l'ancien bouddhisme, le moine Jōkei de l'école Hossō, dans son *Rituel de Jizō* [Kṣitigarbha] (1196 [Kenkyū 7], 2<sup>e</sup> mois). Il déclare en substance à propos des êtres qui ont le malheur de vivre entre l'époque du Buddha Śākyamuni et celle de Maitreya : « Nous sommes nés dans la contrée des barbares de l'Est en cette fin de Période de contrefaçon de la Loi, avec des facultés au plus haut point inférieures, ce qui est le comble de la honte. N'étant ni clercs ni laïcs, nous sommes comme des chauves-souris et d'ignominieux champs de mérite pour le pays, ne pouvant échapper à la faute de duperie. Violant sans vergogne les biens du Triple Joyau, nous serons plongés dans les enfers. Que c'est lamentable ! Telle est la condition des moines appartenant à l'époque où se diffuse le Grand Véhicule. Combien pires encore sont ceux qui ignorent et contreviennent à la Loi en ces temps où l'enseignement saint a disparu ! Le vœu compatissant du grand saint [Jizō] ne s'applique-t-il justement pas à notre époque ? Aussi, le profit apporté [par Jizō] est-il supérieur en Période terminale bien plus que dans la haute époque [idyllique] afin de renouveler les temps, et les effets apportés sur les hommes de mal sont-ils supérieurs à ceux qu'en retirent les hommes de bien, ce qui emplit les yeux ! » <sup>43</sup>

Ces thèses sont très semblables à celles défendues par le moine amidique Genchi (1183-1238) dans une biographie de Hōnen (vers 1242). Ces deux textes soutiennent que les hommes de bien sont premiers sur le plan des valeurs mais seconds sur celui de l'objet du salut, tandis que les hommes de mal sont seconds sur le plan des valeurs mais premiers sur le plan du salut. En Période terminale, les objets du salut et les profits apportés sont inverses de ceux de l'époque ancienne (*jōdai*), en regard des facultés. Jizō accorde donc la priorité aux êtres plongés dans de mauvaises destinées en période terminale. Les moines sont comme des « chauves-souris », c'est-à-dire ni religieux ni laïcs, et rien ne vaut que d'appliquer sa foi au seul *bodhisattva* Jizō en cette occurrence ainsi que d'être zélé, fût-ce un seul instant, plutôt que d'accumuler des mérites durant des périodes infinies ou d'appliquer sa foi en de multiples *bodhisattva* : le parallèle avec la parole du *Traité qui déplore les divergences* est frappant. Jōkei développe à nouveau ces thèses dans un *Recueil sur la lumière du phénix* (1212 [Kenryaku 2], 9<sup>e</sup> mois) <sup>44</sup>.

La thèse prévalait que l'invocation des Buddha Maitreya et Śākyamuni ainsi que du *mantra* de luminosité, professée par Jōkei et Myōe, était une réponse à l'invocation d'Amida de Hōnen, telle qu'elle est exposée dans son *Recueil*. Mais celui-ci, composé en 1198, n'a fait l'objet de critiques qu'à partir de 1200 ou plus vraisemblablement 1204, et ses disciples « déviationnistes », Ryūkan et Genchi, ne sont devenus ses élèves qu'après la composition du *Rituel* de Jōkei. On ne peut donc parler d'influence des seconds sur les

41. Voir Taira, dans Sasaki, 2000 : 95 ; traduction de poèmes du *Ryōjin hishō* dans Rotermund, 2000 : 303-304.

42. Sueki, 1995 ; Taira, 1992.

43. Yamada, 2000 : 105-106.

44. Taira, 1992 : 268-274.

premiers<sup>45</sup>. De fait, si Jōkei a été amené à professer de telles doctrines, c'est que, dès 1185, il était entré en rapport avec des prédicateurs populaires (*hijiri*) de Nara, s'était attaché à restaurer des monastères afin d'œuvrer auprès de la population, notamment des hors-castes (*hinin*). Comme Shinran et antérieurement à lui, il s'était intéressé au salut des déshérités, et il est vraisemblable qu'il a professé la justification des hommes de mal jusqu'à la fin de sa vie, même après s'en être pris à Hōnen et à ses disciples (1205), tout comme son disciple Myōhen qui est comme lui moine du Kōfukuji. La justification des hommes de mal n'est en conséquence pas propre à définir de façon singulière les doctrines de Shinran qui est pourtant le plus radical des théoriciens de l'exclusivisme invocatoire.

La thèse que le vrai mobile du vœu d'Amida est la renaissance dans la Terre Pure à l'intention délibérée des hommes de mal (*akunin shōin*), a pu avoir été abandonnée et réinterprétée dans le processus de réhabilitation de l'exclusivisme invocatoire, dans le sens de la justification des hommes de mal (*akunin shōki* : ce sont eux qui ont les dispositions correctes en période terminale, dans la même direction que le soutiennent les moines du Kōfukuji). Jōkei aurait voulu élargir les bases populaires de sa prédication, et la position de Hōnen ne serait pas de défendre les ignorants et ceux qui violent les règles, mais au contraire d'étendre à tous les êtres le salut, quelles que soient leurs facultés. Mais, par la suite, c'est la thèse de la justification des hommes de mal qui est passée pour représentative de l'amidisme et considérée par l'« ancien bouddhisme » comme une religion à caractère populaire.

#### **Le « Comme il convient d'être » (*arubeki yō wa*) chez Myōe**

Le sens premier de la formule *arubeki yō wa*, calquée sur celles en sept caractères connues cette époque comme dans l'amidisme (« Vénération au Buddha Amida », *namu amida butsu*), est manifestement de teneur bouddhique et non pas mondaine et se réfère à un mode de pratique idéal qui serait celui qui avait cours à l'époque du Buddha Śākyamuni. Tel est le sens qu'il revêt dans un sermon de Myōe, qui a une valeur d'authenticité indiscutable. Parmi les sermons qui lui sont attribués, il faut remarquer que cette formule prend un sens à valeur confucianiste – il faut que le souverain se conduise comme un souverain, un vassal comme un vassal, etc. – à côté d'un sens strictement religieux. Or, si c'est ce premier sens par lequel est connue la formule *arubeki yō wa*, il faut remarquer qu'il n'apparaît que dans des sermons dont l'authenticité n'est pas indiscutable et qui sont tous postérieurs à la disparition de Myōe. Ceux qui renferment le sens religieux sont tous rapportés dans des documents dont l'authenticité ne fait aucun doute. J'en conclus que le sens que Myōe lui accordait était de nature religieuse, et que l'acception confucianiste par laquelle la formule est la plus connue est seconde et postérieure, c'est-à-dire seulement attribuée par la suite à Myōe et donc douteuse.

Se pose aussi la question de savoir quelle est la signification du mot outil *beki* : exprime-t-il un devoir ou un état de nature ? D'autres formules contemporaines comme celles de *jinen*, ou de *hōni*, spontanéité, ou du composé *jinen hōni*, manière d'être conforme à sa nature originelle, inclinent à y voir un état de nature, et non pas un « impératif catégorique ». Cette expression de *jinen hōni* est issue de l'ésotérisme et c'est peut-être, voire certainement, sa signification que Myōe avait en tête en proposant celle du *aru beki yō wa*, qui était déjà connue avant lui et qu'il a reprise à son compte<sup>46</sup>. Or, il se trouve que c'est ce concept de *jinen hōni* que le représentant du nouveau bouddhisme

45. Taira, 1992 : 274-275.

46. Voir Tanaka, 1988 : 183-193 ; Girard, 1998.

qu'est Shinran a mis au cœur de sa pensée<sup>47</sup>. Avec des différences doctrinales importantes, on peut néanmoins voir affleurer des concepts communs à l'époque.

Parmi les premiers textes on compte :

1. Un sermon (*Les cinq mystères, Gohimitsu*) : la formule y qualifie la pratique du bouddhisme telle qu'elle avait cours à l'époque du Buddha, fondée sur l'idéal du triptyque, discipline (*kai*), concentration mentale (*jō*) et sagesse (*e*).

2. Une planche gravée datant du milieu de la vie de Myōe décrit sous ce nom un emploi du temps pour la pratique quotidienne des exercices religieux, de l'observance disciplinaire et de l'étude. Un accent particulier est mis sur la valeur précieuse des textes sacrés, ce qui explique peut-être que le Kōzanji soit resté une bibliothèque importante.

3. Le *Journal des rêves (Muki)* qui insiste sur la conduite dans cette vie, et non pas la vie future.

Ces trois documents, qui ont la plus grande valeur, donnent une crédibilité au sens religieux accordé dans le *Recueil des derniers enseignements du révérend Myōe (Myōe shōnin yūkun shōshutsu)*, composé peu de temps après sa mort, à l'insistance sur la pratique diligente dans la vie actuelle, et à une définition du mal comme acte intentionnel et non pas accompli par inadvertance. Il est à noter qu'un document de la bibliothèque de Kanazawa, trouvé par Takahashi Shūei, énonce autrement la formule dans le sens, non pas d'un état (*aru beki*), mais d'une action (*nasu beki koto wa*), ce qui est plus intéressant.

47. Voici le texte où Shinran définit sa doctrine de l'« être tel quel » :

« Dans l'expression « tel quel » (*jinen*), « tel » (*ji*) signifie être soi-même, c'est ce qui fait qu'on est ainsi sans qu'il y ait de calcul de la part du pratiquant. « Quel » (*nen*) se rapporte au fait que ce qui fait qu'on est ainsi ne dépend pas des calculs de la part du pratiquant et tient au vœu du Tathāgata. Par Loi en tant que telle (*hōni*), on entend que ce qui fait qu'il en est ainsi (*hōni*) tient à l'auguste vœu du Tathāgata. Étant donné que la Loi en tant que telle est l'auguste vœu, les calculs venant du pratiquant n'ont en rien à intervenir et c'est la raison pour laquelle il y a à s'aviser que dans la Force Tierce on tient pour principe (*gi*) l'absence de principe.

Le terme de « tel quel » désigne le fait que dès le principe les choses soient ainsi. L'auguste vœu du Buddha Amida n'a par définition rien à voir avec les calculs du pratiquant et, en lui faisant prendre refuge en la vénération en le Buddha Amida, il œuvre en vue de l'accueillir [dans sa Terre Pure]. C'est pourquoi j'ai appris [de mon maître Hōnen] qu'on appelle être « tel quel » le fait pour le pratiquant de ne penser ni à bien ni à mal.

La manière d'être du vœu du Tathāgata est de souhaiter que [le pratiquant] devienne un *buddha* suprême. Ce qu'on appelle un *buddha* suprême n'a pas de forme sensible. C'est parce qu'il n'a pas de forme sensible qu'on parle d'être « tel quel ». Lorsqu'il manifeste une forme sensible, on ne peut parler d'Extinction suprême. J'ai appris que c'est dans l'intention de faire connaître ce mode d'être sans forme sensible qu'on parle pour la première fois du *buddha* Amida. Le *buddha* Amida est un moyen pour faire connaître ce mode d'être « tel quel ». Après qu'on a eu compris ce principe, ce fait d'être « tel quel » n'a plus à faire l'objet habituel de débat. Si l'on ergote à tout bout de champ du fait d'être « tel quel », tenir pour principe qu'il n'est pas de principe reviendra à son tour à poser un principe. Telle est l'inconcevabilité de la sagesse du Buddha.

Le 14 du 12<sup>e</sup> mois de 1258 (Shōka, 2)

Le pauvre d'esprit à demi-tonsuré Shinran - 86 ans - »

Le texte qui porte le titre de « La Loi en tant que telle » est inclus dans les « Homélie en trois fascicules » ainsi que dans le « Traité sur la lampe terminale », qui sont censés rapporter les sermons de Shinran. Je me suis fondé sur ce dernier texte pour établir ma traduction. Ce court ouvrage représente la dernière pensée de Shinran relativement à sa foi envers le *buddha* Amida. Il montre à l'évidence la difficulté d'exprimer la vérité indicible qui dépasse tout langage à l'aide des mots, auxquels il faut pourtant faire appel. C'est à ce titre un joyau de la littérature bouddhique japonaise, sinon de la littérature bouddhique en tant que telle.

Mais dans les biographies de Myōe les plus tardives – de la fin de l'époque de Kamakura, de l'époque de Muromachi et d'Edo –, la formule grossit en contenu et prend un sens confucianiste : il y est question de l'état de moine, de laïc, d'empereur, de vassal, d'homme ou de femme. Le sentiment qu'on retire est que, selon l'auditoire ou le milieu visé, on rajoute tel ou tel état. On pourrait bien entendu penser que Myōe adaptait son discours à son auditoire, mais le caractère peu fiable et tardif des sources invoquées, de même qu'une certaine invraisemblance d'ensemble, laisse plutôt croire qu'il s'agit d'interpolations, surtout s'agissant des sermons de l'école du Sens intime (Shingaku).

Un recueil de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, « Paroles indubitables » (*Shibugaki*), transcrit « Kaki amers », qui met en scène la rencontre du régent Hōjō Yasutoki avec Myōe lorsque celui-ci a pris la courageuse défense des veuves et des orphelins du parti impérial qui avait perdu la guerre civile de l'ère Jōkyū (1221), cite cette formule dans un sens confucianiste. Un fragment de la biographie de Myōe rapportant la même anecdote la cite dans le même sens mais en y ajoutant les femmes, sans doute pour faire allusion aux veuves en question. Par ailleurs, le *Recueil de sable et de pierres* (*Shasekishū*) met en scène Myōe avec des ermites du mont Kōya et ajoute à cette fin l'état d'ermite dans la formule.

Deux sermons de l'école du Sens intime, datant de l'époque d'Edo, sont particulièrement à remarquer. Celui de Shibata Kyūō ne mentionne même pas le nom de Myōe et fait de la formule une illustration de la doctrine de Mencius sur l'adéquation au principe des choses (*ri*), les cinq rapports sociaux (*gorin*), la vertu d'humanité, et l'esprit humain tout court. Nakazawa Dōni l'attribue à Myōe mais la gonfle encore plus, dans l'esprit des quatre états de la population, des états sociaux d'empereur, de guerrier, de paysan, de marchand, de serviteur, d'apprenti et même d'animaux (!), en l'occurrence de chien et de chat. Cette mise à niveau de l'homme et des animaux est par ailleurs intéressante, car elle fait penser à la doctrine bouddhique du salut de tout les êtres, ou encore à l'idée du romancier moderne Natsume Soseki (1867-1916) de se mettre dans la peau d'un chat observant le monde des hommes avec plus de bon sens que ceux-ci (dans le roman *Wagahai wa neko dearu / Je suis un chat*).

Ces traditions tardives semblent avoir accrédité l'idée que le *aru beki yō wa* était une formule impérative, autoritaire, à teneur confucianiste, qui résumait une morale étroite dont le Japon a souffert. Mais il semble que si elle a pris ce sens, sa signification originelle chez Myōe n'a rien à voir avec ce phénomène déformant, et revêtait une teneur proche de celle de « principe des choses » ou de « vérité » chez un Dōgen et de « nature » (*jinen hōni*) chez Shinran : être comme on est mais sur la base d'une culture de soi et d'une pratique, un peu comme chez Dōgen qui récusait le spontanéisme niant la causalité en tant que dissidence. On ne trouve rien dans la pensée de Myōe qui établirait des distinctions ou des exclusions. Quels liens y a-t-il entre cette formule et la notion de « principe juste » (*dōri*) ainsi que de devoir du guerrier chez Hōjō Yasutoki ? On peut croire que l'hagiographie est allée un peu loin en modifiant le sens de cette formule afin de faire de Myōe un directeur spirituel de Yasutoki. De même quel rapport y a-t-il entre elle et la moralité du *Recueil des dix enseignements* (*Jikkishō*) dont la paternité est attribuée à un cousin de Myōe, Yuasa Munenari, Chigen de son nom de religion ?

Néanmoins, le manque de matériaux se fait sentir. On peut penser que la formule *aru beki yō wa* avait un sens religieux et disciplinaire dans le cas des moines de la communauté de Myōe, et que celui-ci pouvait en adapter le sens selon son auditoire extérieur à cette communauté, en particulier les laïcs. Ne reconnaît-il pas que les guerriers exercent un métier *sui generis* ? Ne trouve-t-on pas chez des moines contemporains de Myōe l'idée que le moine doit accomplir sa tâche comme il convient, comme chez Dōgen ?



Concernant cette formule, un document de l'époque d'Edo donne un éclairage intéressant. C'est le *Recueil sur les controverses de Ōhara (Ōhara dangishō)*, qui rapporte une citation d'un ouvrage de date inconnue – on ne sait donc si elle est antérieure ou postérieure à l'époque de Myōe –, qui met cette formule en parallèle avec une autre *mi no hodo wo shire*, « Connais-toi toi-même » – est-ce le « connais-toi toi-même » socratique, ou s'agit-il plus vraisemblablement de la conscience que tout un chacun doit avoir de sa position et de sa condition, de ses limites et imperfections, si l'on en croit le contexte ? Toujours est-il que la première serait de la tradition du Miidera, la branche du Temple du Tendai, ce qui resserrerait encore les liens entre Myōe et le Onjōji, et la seconde de celle du Hieizan, qui exprimerait la pensée de Hōnen concernant la finitude humaine et justifierait sa doctrine exclusiviste de l'invocation d'Amida (*senjū nenbutsu*). On peut noter qu'on trouve des formules similaires à celle attribuée à Hōnen chez son disciple Shinran. Selon Hazama Jikō, la première serait propre à la tradition de Nara qui enjoindrait de se conformer à sa nature, et la seconde une prise de conscience de la condition misérable de l'homme, incapable d'entendre des doctrines trop abstruses et de s'adonner à des pratiques par trop ardues, saintes en période de déclin de la Loi<sup>48</sup>. Je ne sais si l'interprétation de Hazama est absolument exacte, mais elle met en relief l'opposition entre deux logiques de pensée, celles du śākyamunisme et de l'amidisme : pour la première l'état d'impureté du monde présent, l'éloignement du Japon par rapport au berceau du bouddhisme aussi bien dans le temps que dans l'espace, et la situation d'occultation de la Loi sont autant de raisons de promouvoir une pratique rigoriste permettant à l'homme de réaliser l'état de *buddha* dans le présent en dépit des difficultés actuelles, à l'instar des disciples du Buddha Ānanda ou Maudgalyāyana ; la seconde, sans être pour autant en soi du laxisme, conduit néanmoins à un renoncement fondamental : c'est parce que Hōnen a « mesuré les limites de ses facultés » (*gaibun wo hakari*), pendant qu'il étudiait et pratiquait les enseignements des diverses écoles, qu'il les a abandonnés et a pris refuge dans la pratique de la Terre Pure. La position de Hōnen est plus subtile que ne l'a cru Myōe : ce n'est pas par incapacité de se livrer aux autres pratiques des différentes écoles que Hōnen a choisi la pratique exclusiviste du *nenbutsu*, mais c'est parce que, après s'être adonné à toutes, il a compris leur inanité dans ce monde de Loi terminale, et a réalisé qu'elles ne sont pas du ressort du vœu fondamental d'Amida qu'il a opté pour elle, qui est le seul véhicule de salut.

Néanmoins, même si elles sont de sens différents, on ne peut dire que ces deux formules opposeraient un ancien et un nouveau bouddhisme sur un point au moins : celui de la pratique et du salut actuels. Elles le feraient si l'une invitait à pratiquer dans le présent et l'autre laissait seulement espérer un salut dans le futur. La formule de Myōe, elle, se laisse clairement entendre comme une volonté de répondre à un état de choses présent, sur fond de pratique effective, et non pas au souhait d'obtenir un salut futur ainsi que le font les amidistes : ne croyait-il pas intimement que Maitreya, le Buddha du futur, avait déjà effectué sa parousie en ce monde ? Mais chez Shinran, dont la pensée se rattacherait à la seconde formule, la naissance dans la Terre Pure ne dépend pas des supputations humaines : il se différencie de l'amidisme ordinaire et populaire visant un salut posthume ; pour lui la justification est dans cette vie actuelle (*genshō shōjōshu*). L'acte déterminant consiste en une conversion, une prise de conscience que cette naissance est acquise au point précis où l'on reconnaît que cet acte n'est autre que l'opération de la foi infuse par le vœu d'Amida : tel est le tout de la pratique. Chez des religieux dont la pensée est très personnalisée, comme Myōe et Shinran, un accord se fait

48. Hazama, 1974 : 222-232.

sur l'importance du monde actuel et de la foi dans l'économie du salut<sup>49</sup>. Mais une telle communauté de vue s'étend à d'autres religieux, quelle qu'en soit l'obédience. On peut citer en exemple Dōgen pour qui la réalisation coïncide exactement avec la pratique dans un présent qui s'actualise comme par un retour sur soi perpétuellement renouvelé, ou encore Nichiren qui soutient de façon affirmée que l'homme peut atteindre à l'état de *buddha* dans son corps terrestre (*sokushin jōbutsu*).

### **Les rêves : règles disciplinaires, enseignement et conversion**

Un point commun aux grands moines de l'époque de Kamakura est qu'ils ont presque tous eu des visions. Dans une étude sur les rêves de Myōe, j'ai essayé de les situer en regard de visions du même type à la même époque. La vision du *bodhisattva* de la sagesse Mañjuśrī qu'eurent Myōe et Eison tous deux réformateurs des règles disciplinaires, joue le rôle d'une auto-ordination (*jisei jukai*)<sup>50</sup>. Or, pour recevoir une consécration, il importe de disposer de trois maîtres, dont Mañjuśrī (le maître des règles, *kaishi*), Śākyamuni (le maître des actes, *katsumashi*), Maitreya (le maître de l'enseignement, *kyōshi*) ; la vision d'un de ces personnages revient donc à recevoir les règles disciplinaires habilitant à devenir moine mais aussi parfois un enseignement cardinal (c'est le cas de Maitreya l'inspirateur). Des visions de signification similaire ont été faites au moment de l'ondoïement sacré (*kanjō*) dans l'ésotérisme, où elles indiquent que le moine est dûment instruit dans les enseignements bouddhiques, et que par conséquent il est habilité à prêcher la doctrine. Le rêve y est une réalisation (*jōjū*).

En dehors de ces moines qui appartiennent à la tradition de Nara et du Shingon, on observe un rôle équivalent chez des religieux du « nouveau bouddhisme » comme Hōnen, Shinran ou Ippen, sans qu'il y ait nécessairement réception des règles. Dans ce dernier cas, les visions sont la plupart du temps le signe d'une conversion à un enseignement authentique, à la suite de quoi le visionnaire se sent habilité à prêcher celui-ci ainsi qu'à inaugurer une communauté qui peut revêtir un caractère sectaire. Dōgen aurait également eu des visions mais, dans son cas, elles sont des signes fastes qui révéleraient un degré d'atteinte méditative, dans la tradition des pratiques préconisées en vue du repentir par Zhiyi, le fondateur chinois du Tendai. Or, fidèle à son idéal de dépouillement, il veut chasser de telles apparitions qui ne sont que des obstacles à l'immédiation de l'esprit à lui-même, ce qui fait que dans la tradition du Sōtō la littérature visionnaire ne se développera guère<sup>51</sup>. Dans le cas des religieux du « nouveau bouddhisme », les visions dont il est fait état peuvent être le résultat d'élaborations ultérieures de la part d'adeptes zélés qui ont voulu rehausser par là l'image de leurs fondateurs de sectes, ou tout au moins en amplifier le contenu. Néanmoins, on peut dire que, si l'on envisage l'ensemble du bouddhisme médiéval, on a affaire à un phénomène qui répond à des paradigmes communs.

### **Myōe et Dōgen**

On peut se poser la question d'éventuels rapports historiques et doctrinaux entre Myōe et Dōgen, et arriver à la conclusion qu'ils se connaissaient sans doute mutuellement, mais probablement de façon indirecte et par ouï-dire.

49. Tanaka, 1983.

50. Selon le *Sūtra du filet de Brahmā*, si à mille lieues il n'y a pas de maître authentique – ce qui est le cas en période de déclin de la Loi –, on peut recevoir une auto-ordination si l'on a une vision faste (*kōsō*).

51. Girard, 1990 : introduction.

*Liens historiques possibles*

Pour les premiers, il me semble qu'ils ont pu avoir l'occasion de se connaître au moins indirectement. Dōgen se rend à Takao à 8 ans, et décide, devant l'inconsistance du monde à la suite de la perte de sa mère, de devenir moine. Cette vocation est peut-être liée à l'image de son grand père, Minamoto no Michichika, qui a fait exiler en 1199 Mongaku, personnage ami du shōgun Yoritomo et religieux qui a été gracié à la mort de Michichika en 1202. Dōgen et Myōe auraient participé à l'inauguration du Saihōji de Yura en 1227, le 15 du 10<sup>e</sup> mois, sans être pourtant présents, l'inauguration ayant été effectuée par Ganshō ; Myōe donne le nom au temple et Dōgen la calligraphie<sup>52</sup>. Myōe est un ami de Matsuba Nyūdō Gyōen, avec qui il échange des poèmes, et qui intervient dans l'érection du Saihōji ; c'est un fidèle du troisième shōgun Minamoto no Sanetomo, qui connaît Hatano Jirō, un frère (?) ou en tout cas un parent de Yoshishige, le patron de Dōgen (*Azuma kagami*). Myōe va donner la dernière onction à une fille de Fujiwara no Motofusa, Zenkō no himegimi, qui meurt à 30 ans à Kohata en 1230<sup>53</sup>. Shunjō, qui est un maître de Dōgen<sup>54</sup>, enseigne les règles disciplinaires dans les commentaires du maître chinois de *Vinaya* Yuanzhao (Ganshō) nouvellement importés de Chine au meilleur ami de Myōe, Jōkei du Kasagidera, en 1215. En 1223 (rêve n° 131), Myōe parle de ce Yuanzhao et, en 1220, de l'arrivée inopinée des ouvrages de l'adepte laïque de l'Ornementation fleurie, Li Tongxuan (Li Tsūgen) (635-730), ce qui pourrait bien entendu faire songer à des liens indirects avec Shunjō. D'ailleurs, la mention du nom de Shunjō ainsi que de celui de Gyōyū, et la mise en parallèle de ces personnages avec Myōe dans des récits oniriques, suggèrent qu'ils se connaissaient indirectement tout au moins : Myōe y est décrit comme le corps de *buddha* de Samantabhadra et Gyōyū comme une transformation de Śākyamuni ; Shunjō comme un homme du stade de l'identité de pratique méditative (*kangyōsoku*, les pratiques initiales) et Myōe comme étant du stade d'identité mutuelle (*sōjisoku*, qui marque le stade de foi)<sup>55</sup> : cette identification convient bien à Myōe qui est le grand théoricien de la réalisation de l'état de *buddha* dès la complétion du stade de foi et dès la première conception de la pensée d'éveil, conceptions propres à l'Ornementation fleurie.

Un fragment du « Journal des rêves » conservé à Cambridge (USA), qui permet de corriger une version copiée au Kōzanji, relate une vision de 1225 (16 du 8<sup>e</sup> mois) qui fait état de la dame Kōnosanmi no tsubone<sup>56</sup>. C'est cette dame qui est la commanditaire de l'*Histoire illustrée de l'Ornementation fleurie* (*Kegon engi*), qui a été exécutée au Kōzanji à la fin de la vie de Myōe. Une récente étude a montré qu'il s'agissait de Fujiwara no Jishi (Karen Brock), fille de Fujiwara no Hanshi et du moine Nōen qui est un fils de Taira no Kiyomori ; elle est sœur utérine de Shōmeimon.in, mère de l'empereur Tsuchimikado et fille adoptive de Minamoto no Michichika, le grand-père supposé de Dōgen. On peut penser à des liens indirects entre les deux hommes, Dōgen et Myōe, à travers ces réseaux familiaux, même si Dōgen n'a pas critiqué dans leur ensemble tous les moines qui pratiquaient une forme de méditation assise incluant l'éсотérisme, comme Myōe l'a fait.

52. *Hattō enmyō kokushi gyōjitsu nenpu*, ZGSRJ, IX : 348-349.

53. *Meigetsuki*, III : 242.

54. Il lui enseigne la façon de faire l'*añjali* entre 1215/1217 et 1221 ; Nōtomi Jōten (1974) selon le *Kyōkai gishō* du Kanazawa bunko.

55. Girard, 1990 : XXXIX ; *Shōnin no koto*, mss, I.

56. Girard, 1990, rêve n° 237, mss, II, p. 501.

*Positions doctrinales*

Myōe professe une doctrine dite du « rien que pensée » (*yuishin*), présente une tendance à l'idéalisme et distingue deux niveaux de réalisation impliquant la nécessité d'une purification et d'une ascèse. Dōgen, quant à lui, avance l'existence des phénomènes seuls, écarte toute ontologie, et ne reconnaît qu'un niveau unique de réalité recélant tous les aspects contraires ou opposés : le monde est l'actualisation ou la vision<sup>57</sup> d'une « aporie ».

Sur le plan des doctrines, on ne peut non plus apercevoir de filiation directe de Dōgen avec le Kegon, qui constitue le fond doctrinal de Myōe. Mais ne peut-on penser à une critique de Dōgen des conceptions du Kegon en général ? Son sermon, *Samādhi de réflexion sigillaire océanique* (*Kaiinzanmai*), fut écrit en 1242, une année avant sa retraite au Eihei-ji, à une époque où il critiquait le monde de Kyōto, et semble refléter son attitude. Le monde de ce *samādhi* de Myōe est celui traditionnel du Kegon : ce *samādhi* est la concentration mentale générique point d'appui de toutes les autres, qui en sont des vertus particulières. Il n'est donc pas un état méditatif, mais l'état de *buddha* même réalisé ; mais Myōe distingue deux niveaux, l'absolu et le phénoménal, et préconise une réintégration de l'absolu par un « retour » à l'aide de pratiques se fondant sur les doctrines du Kegon (*kangenkan*), ainsi qu'une manifestation du phénoménal sur fond d'absolu (*shōki*) : il y a le niveau de l'éveil foncier à la talité (*shinnyo hongaku*) et celui du phénoménal qui apparaît grâce à une purification de la pensée. En outre il inclut des éléments d'ésotérisme comme la *dhāraṇī* des quarante-deux syllabes (*shijūnimon darani*). Ne dégage-t-il pas ainsi un monde purement religieux qui met au centre la notion d'éveil foncier et de talité, qui tend à en faire des en-soi, des entités ? Myōe considère le Zen comme incluant non seulement la méditation, selon les perspectives d'un apocryphe, le *Sūtra de l'éveil parfait* (*Yuanjuejing*), et du moine de l'Ornementation fleurie (*Huayan*) Zongmi (780-841), qui associe la pratique du Zen aux doctrines du Kegon, mais aussi des actes non méditatifs, comme les œuvres sociales consistant à construire des ponts ou des routes (*Nyūgedatsumongi chōshūki*). Quand on sort de méditation, on retourne aux affaires courantes et au monde profane<sup>58</sup>.

Dōgen semble bien connaître ces doctrines du Kegon<sup>59</sup>, et cette conception d'un *samādhi* qui n'est pas une concentration mentale semble lui plaire. Il comprend toutes les actions et tous les états que connaissent les êtres sensibles aussi bien que les *buddha*, en dehors même de la méditation. Il n'y a pas de support dans cet océan, pas de contenant. Il n'y a donc pas à retourner à la source de quoi que ce soit, ce qui serait hypostasier ce qu'au contraire il s'agit d'actualiser. On ne peut donc dire que l'éveil foncier existait avant, et qu'on amène l'éveil inceptif dans la réalisation. Il y a seulement actualisation de l'éveil foncier grâce à la vertu des *buddha* et des patriarches, sans que ce soit un éveil foncier ou un éveil inceptif, ou tout autre éveil qui fasse les *buddha* et les patriarches.

Peut-on trouver des critères qui permettraient de distinguer Myōe de Dōgen comme représentants de l'ancien et du nouveau bouddhisme doctrinalement, en l'occurrence ? Il y a à coup sûr l'absence de tout élément ésotérique chez Dōgen, mais cette absence suffit-elle à définir le nouveau bouddhisme dans son ensemble ? Est-ce la doctrine de l'éveil foncier ? Elle est manifestement au cœur de la pensée des deux hommes. Est-ce le fait de substantier un absolu ? Réifier c'est prendre pour objet un but, donc ne pas réaliser, « actualiser » (*genjō*). Dōgen ne le fait apparemment pas, mais il n'est pas certain que

57. Il intervertit fréquemment les termes *gen* 現, actualiser, et *ken*, voir 見.

58. Girard, 1997b.

59. Elles sont évoquées dans les *Propos sur le discernement de la voie* ; plusieurs stances en chinois des Notes du *Eihei-ji* y font allusion (stances n° 19, 74, 108, 148).

Myōe le fasse non plus : la question semble être celle de savoir si Myōe conçoit la nature de *buddha* ou la talité comme une chose en soi solidifiée ou bien en acte ; Myōe ne considère-t-il pas la concentration mentale comme en acte lorsqu'il regarde le Zen comme incluant non seulement la méditation, mais aussi les œuvres sociales ? Myōe semble considérer le *samādhi* de réflexion sigillaire océanique dans la tradition d'interprétation de l'apocryphe chinois, le *Traité sur la conception de la foi dans le Grand Véhicule*, qui en fait l'unique pensée (*isshin*), qui inclut aussi bien le mondain que le supramondain. Cette nature ne semble donc pas vraiment substantialisée, pas plus que chez Dōgen : c'est la façon dont est vécue l'expérience qui importe. N'est-ce pas presque l'ensemble du bouddhisme japonais qui aurait tendance à mettre la pensée au cœur de ses préoccupations et qui mériterait l'épithète de substantialiste ?

Le triple monde n'est rien que pensée (*sangai yuishin*).

À l'intention de femmes laïques de sa famille, Myōe a composé le *Traité sur le Rien que pensée selon l'Ornementation fleurie* (*Kegon yuishingi*), qui commente la célèbre stance sur la pensée comparée à un peintre habile, stance qui ne fait pas de distinction entre *buddha*, êtres sensibles et esprit (*yuishinge*), et qui est rapportée à la tradition Kegon. La pensée comparée à un peintre habile est traditionnellement tenue pour être la pensée attachée qui façonne les cinq ensembles psychosomatiques (*skandha*) et retient dans le monde de la transmigration. Mais celui qui voit que tout procède de la pensée voit le vrai Buddha. Myōe semble envisager cette vision comme un retour à la conscience fondamentale. Mais celle-ci est présentée comme insubstantielle dans un mouvement dialectique. De même, la nature de *buddha* ou l'embryon de Tathāgata ne gardent pas leur nature propre. Pour Myōe, c'est la pensée vraie qui est le peintre et l'éveil foncier, et les ensembles psychosomatiques qui sont la peinture. De fait, Myōe critique une doctrine de l'éveil foncier laxiste représentée par un moine qui enseigne que les êtres ont chuté de la capitale de l'éveil foncier où ils se trouvaient jadis pour tomber dans l'état de profane en raison des illusions. Myōe distingue deux niveaux d'être, le principe vrai qui existe originellement (*shinri hon.u*) et se trouve donc en dehors du temps – il a un commencement sous forme de *dharma* pur mais pas de fin –, et l'ignorance qui est sans commencement (*mushi mummyō*) mais qui connaîtra une fin. C'est parce qu'on erre quant à l'éveil foncier que l'illusion du temps apparaît, mais l'éveil n'a pas la forme extérieure de l'éveil foncier. Myōe pose la question philosophique de l'origine du monde phénoménal de l'erreur, traite des rapports entre le monde de *buddha* et le monde des êtres, sans établir entre eux de rapport de causalité temporelle mais des liens ontologiques : il reste comme tout bouddhiste agnostique. Mais il soutient la thèse qu'il n'est rien à rechercher en dehors de ce triple monde.

Dōgen commente une stance dite du « rien que pensée » (*yuishinge*), sans doute forgée au Japon et non pas l'original de l'*Avatamsaka* comme Myōe : Le triple monde n'est qu'une seule pensée / En dehors d'elle, il n'est point d'entité à part / La pensée, les *buddha* et les êtres / Ne sont pas distincts. Pour lui, le triple monde n'est que pensée et n'est pas une réalité distincte du monde spatio-temporel. Il est le monde entier, non seulement de l'erreur mais aussi de l'éveil. Le *buddha* ne réside pas non plus en dehors de ce monde. Cette vérité est la vérité fondamentale du bouddhisme qui résume l'enseignement dans lequel le Buddha s'est entièrement donné pour l'énoncer. Cependant, dans les autres écoles (le Shingon), il arrive qu'on professe que ce triple monde qui n'est que pensée est une absence d'existence des choses en dehors de la pensée, en distinguant la pensée souveraine (*shinnyō*) que figure Mahāvairocana et les activités mentales que sont les *maṇḍala*. Mais pour Dōgen, on n'opère pas cette distinction qui serait à deux niveaux : on « ravit » le triple monde, c'est-à-dire qu'on en fait abstraction, et on s'en libère, ce qui permet de le voir tel qu'il est. Cet acte de vision (*kenjō*) est en lui-même un acte

d'actualisation (*genjō*). Il y a une adéquation exacte au phénoménal. Dōgen illustre cette idée en commentant une phrase extraite du *Sūtra du Lotus* qu'il semble lire : « Rien ne vaut que voir le triple monde tel qu'il est »<sup>60</sup>.

On a plusieurs lectures de ce passage :

– Dans l'original indien, c'est le Tathāgata qui est le sujet : « Le Tathāgata ne voit pas le triple monde comme les hommes ordinaires du triple monde »<sup>61</sup>.

– Dans le courant Dannaryū, réputé issu de Kakuun (953-1007) qui insiste sur l'éveil « inceptif », celui-ci a un début dans le temps (*shikaku*), on donne une lecture transcendantaliste de l'état de *buddha* : « [Le Tathāgata] ne voit pas le triple monde comme les êtres du triple monde »<sup>62</sup>.

– Dans le courant Eshinryū rapporté à Genshin, qui insiste sur l'éveil foncier et défend une conception immanentiste du Buddha, elle est lue : « Rien ne vaut que voir le triple monde en tant que triple monde »<sup>63</sup>. Mais le *Makura no sōshi* (n° 29, *Que le cycle de la vie et de la mort est indissociable du Nirvāṇa* [*shōji soku nehan no koto*]), attribué à Genshin, le lit : « Il voit le triple monde de façon différente des êtres qui y sont » (*sangai no gotoku narazu shite sangai wo miru*), c'est-à-dire comme une expression de la vérité provisoire<sup>64</sup>.

Quoi qu'il en soit de la lecture de ce passage, Dōgen n'établit pas de niveaux ontologiques dans ce monde, ainsi que le fait Myōe, mais il critique comme Myōe le fait qu'on pourrait imaginer un monde de *buddha* ou un monde des êtres en dehors de ce triple monde. Néanmoins, il semble plus radical que Myōe dans le fait de ne pas les hypostasier.

On peut se demander enfin si ce sermon, qui est le premier composé par Dōgen lors de sa retraite au Eiheiji, ne reflète pas une volonté d'érémisme, telle qu'on la trouve exprimée dans un autre contexte par Kamo no Chōmei dans les *Notes de ma cellule de moine*, avec la même stance. Celle-ci ne reflète-t-elle pas une certaine contempation du monde, à savoir que ce sont les hommes qui se construisent leur propre enfer et qu'ils n'ont qu'à se convertir pour en faire une Terre Pure ?

### En guise de conclusion

Les quelques considérations que nous avons faites ont implicitement posé la question de savoir quelles limites chronologiques sont à donner au moyen âge bouddhique japonais. Si en aval, un accord se fait pour adopter le XVI<sup>e</sup> siècle qui marque l'effondrement de structures sociales et politiques affectant les temples, en amont les frontières apparaissent comme étant bien plus floues : c'est que l'apparition de formes proprement japonaises du bouddhisme s'est produite graduellement, par phases successives. Par-delà une langue et des concepts sinisés, les textes bouddhiques sont à lire entre les lignes sur fond de conceptions locales et d'interférences entre courants.

Par ailleurs, les coupures ne sont pas si radicales d'une époque à l'autre. Ne peut-on, par exemple, considérer que la culture bouddhique développée par les milieux guerriers a voulu imiter et se mettre au niveau de celle de la cour ? Dans ce sens, elle a reproduit les mêmes modèles en s'appuyant sur de nouvelles écoles, comme le Zen. L'édification de temples provinciaux pour pacifier le pays (*ankokuji*) en est un exemple. L'attribution de

60. *sangai no sangai wo miru shi shikazu*.

61. *sangai no mono no sangai wo miru ga gotoku narazaru*.

62. *sangai no sangai wo miru ga gotoku narazu*.

63. *sangai wo sangai to miru niwa shikazu*.

64. Voir traduction dans Rotermond, 2000.

domaines et de revenus afférents aux grands temples en est un autre. L'affaiblissement progressif des temples dans les écoles préexistantes qui, pourtant, ont reçu l'appui des guerriers – Yoritomo est l'artisan de la réédification du Tōdaiji, par exemple –, ne met-elle pas sur un pied d'égalité l'ensemble des monastères, qu'ils soient issus d'écoles anciennes ou nouvelles ? Leur rôle ne reste-t-il pas le même et n'ont-ils pas été proches tant des guerriers que de la cour, et ne se sont-ils pas tous préoccupés de la population, dans des proportions qui restent à évaluer ?

L'examen comparé de quelques cas de doctrines défendues par des représentants du nouveau comme de l'ancien bouddhisme, esquissé principalement à partir de travaux effectués par des savants japonais et ponctuellement par les nôtres, engagerait à chercher de nouveaux paradigmes permettant de mieux rendre compte de la réalité étudiée. La relativité des innovations attribuées ou réellement effectuées par les premiers en regard des seconds, ou vis-à-vis de courants préexistants, de même que les adaptations d'éléments venus de l'étranger sur un solide socle japonais, invitent à reconsidérer le bouddhisme « médiéval » comme un ensemble très riche et diversifié, qui n'est pas nécessairement réductible à des allégeances sectaires supposées, mais obéirait à des vagues de fond. C'est le mérite d'historiens d'avoir ainsi quelque peu mis à mal des grilles de lecture mises en place par des bouddhologues, eux-mêmes tributaires de visions rétrospectives tenant souvent à leur propre obédience sectaire, de même que par des philosophes trop empressés de faire du comparatisme. De nouvelles perspectives se profilent récemment, qui sont porteuses de promesses.

## Bibliographie

### *Abréviations*

DNBZ :	<i>Dainihon bukkyō zensho</i>
DZZ :	<i>Dōgen zenji zenshū</i> , 2 vol., Īkubō Dōshū, Rinsen shoten, 1989 [1969-1970]
MSS :	<i>Myōe shōshin shiryō</i>
NDZ	<i>Nihon daizōkyō</i>
ZGSRJ	<i>Zoku. Gunsho ruiju</i>

### AKAMATSU Toshihide

- 1973 *Recherches sur le bouddhisme de Kamakura, Suite*, Kyoto, Heirakuji shoten.  
 1973 *Zoku. Kamakura bukkyō no kenkyū* [*Recherches sur le bouddhisme de Kamakura, Suite*], Kyoto, Heiraki shoten.

### AKIYAMA Terukazu

- 1977 *La peinture japonaise*, Paris, Skira / Flammarion.

### BERTHIER, François

- 1981 *Masques et portraits, Arts du Japon*, Paris, Publications Orientalistes de France.

### BOWRING, Richard

- 1998 « Preparing for the Pure Land in Late tenth-Century Japan », in *Japanese Journal of religious Studies*, Kyoto, vol. 25 (3-4).

DOLCE, Lucia

- 1999 « Criticism and Appropriation, Nichiren's Attitude toward Esoteric Buddhism », *Japanese Journal of religious Studies*, 26/3-4.

FORTE, Antonino

- 1988 *Mingtang and the Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock – The Tower, Statue and Armillary Sphere constructed by the Empress Wu*, Rome / Paris, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente / EFEO (Serie Orientale Roma, 59 / PEFEO, 145).

FUSSMAN, Gérard

- 1994 « Upāya-kausālya », in *Bouddhisme et cultures locales. Quelques cas de réciproques adaptations*, Paris, EFEO (Études thématiques, 2).  
 1999 « La place des *Sukhāvātī-vyūha* dans le bouddhisme indien », *Journal asiatique*, 287/2, p. 523-586.

FUTABA Kenkō

- 1971 *Shiryō.Nihon bukkyōshi* [Matériaux. Histoire du bouddhisme japonais], Kyoto, Yamazaki Hōbundō shoten.

GIRA, Dennis

- 1985 *Le sens de la conversion dans l'enseignement de Shinran*, Paris, Maisonneuve et Larose (Collège de France, Bibliothèque de l'Institut des hautes études japonaises).

GIRARD, Frédéric

- 1990 *Un moine de la secte Kegon à l'époque de Kamakura, Myōe (1173-1232) et le « Journal de ses rêves »*, Paris, EFEO (PEFEO, 160).  
 1997a « Nouvelles considérations sur la formule *Aru beki yō wa* chez le moine Myōe (1173-1232) », in *Cahiers d'études et de documents sur les religions du Japon*, Paris.  
 1997b « Le *samādhi* de réflexion sigillaire océanique chez Myōe », dans *Kegongaku ronbunshū* [Recueil d'études sur les doctrines de l'Ornementation fleurie], Kamata Shigeo hakase koki kinenkai, Tokyo, Daizō shuppan.  
 1998 « Les *waka* de Dōgen », dans *Japon pluriel*, 2, Paris, Philippe Picquier, p. 193-204.  
 1999 « Note critique de lecture de : Misaki Ryōshū, *Théorie et pratique dans l'ésotérisme Tendai*, Tokyo, 1994 », *BEFEO*, 86, p. 425-444.

GORAI Shigeru

- 1989 *Nihonjin no bukkyōshi* [L'histoire du bouddhisme des Japonais], Tokyo, Kadokawa sensho 189.

HAYAMI Tasuku

- 1998 *Inseiki no bukkyō* [Le bouddhisme de l'époque des empereurs retirés], Tokyo, Yoshikawa kōbunkan.

HAKAMAYA Noriaki

- 1998 *Hōnen et Myōe, Introduction à l'histoire de la pensée bouddhique japonaise*, Tokyo, Daizō shuppan.

HAZAMA Hikō

- 1974 *Nihon bukkyō no kaiten to sono kichō* [Le développement du bouddhisme japonais et ses fondements], 2 vol., Tokyo, Sanseidō [1<sup>re</sup> éd. 1948-1953].



ISHII Kyōdō

- 1976 *Senchakushū no kenkyū* [*Recherches sur le Senchakushū*], Tokyo, Ryūbunkan, [1<sup>re</sup> éd. 1945].

KOKAN Shiren

- 1979 *Genkō shakusho* [*Histoire du bouddhisme de l'ère Genkō*], (réimp. éd. 1322), DNBZ, 101.

KUBOTA Jun

- 1979 « Allegory and Thought in Medieval Waka – Concentrating on Jien's Works Prior to the Jōkyū Disturbance », *Acta Asiatica*, 37, p. 1-28.

MINOWA Kenryō

- 1999 *Chūsei shoki.Nanto kairitsu fukkō no kenkyū* [*Recherches sur la restauration des règles disciplinaires de Nara, au début du moyen-âge*], Kyoto, Hōzōkan.

NAGAZUMI Yasuaki

- 1959 *Chūsei bungaku no seiritsu* [*La formation de la littérature médiévale*], Tokyo, Iwanami shoten (Nihon bungakushi, VI).

NISHIO Minoru

- 1959 *Chūsei bungaku ni okeru biishiki no tenkai* [*Le développement de la conscience du beau dans la littérature médiévale*], Tokyo, Iwanami shotenin (Nihon bungakushi, VI).

- 1965 *Dōgen to Zeami* [*Dōgen et Zeami*], Tokyo, Iwanami shoten.

NŌTOMI Jōten

- 1974 « Shunjō to Dōgen », *Indogaku bukkyōgaku kenkyū*, 23/1.

NUMATA, Jirō

- 1961 « Shigeno Yasutsugu and the Modern Tokyo. Tradition of Historical Writing », in *Historians of China and Japan*, W. G. Beasley et E. G. Pulleyblank éd., Londres, Oxford University Press.

ŌSUMI Kazuo & HAYAMI Tasuku

- 1988 *Nihon bukkyōshi* [*Histoire du bouddhisme japonais*], Chiba, Azusade shuppan, [1<sup>re</sup> éd. 1981].

PAYNE, Richard K.

- 1998 *Re-Visioning « Kamakura » Buddhism*, Honolulu, University of Hawai's Press (A Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism, 11).

ROTERMUND, Hartmut O.

- 2000 *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, Paris, Maisonneuve et Larose.

SASAKI Junnosuke, *et alii*

- 2000 *Gairon.Nihon rekishi* [*Histoire du Japon, Introduction*], Tokyo, Yoshikawa kōbunkan.

SHIMAJI Daitō

- 1933 *Nihon bukkyō kyōgakushi* [*Histoire des doctrines bouddhiques au Japon*], Tokyo, Yamanaka shobō.

## SHINKAWA Tetsuo

- 1983 « Miwaryū shintō ni okeru «sōmoku kokudo jinkai gatai – sōmoku jōbutsukan kenkyū no ichi » [« Plantes, arbres et territoire sont tous mon corps, dans le shintō du courant de Miwa – étude sur la conception de la réalisation de l'état de Buddha par les plantes et les arbres »], *Gakushūin daigaku bungakubu kenkyū nenpō*, 30.

## SUEKI Fumihiko

- 1993 *Nihon bukkyō shisōshi ronkō* [Études sur l'histoire de la pensée bouddhique au Japon], Tokyo, Daizō shuppan.  
 1994 « Annen : the Philosopher who Japanized Buddhism », *Acta Asiatica*, 66.  
 1995 « Two Seemingly Contradictory Aspects of the Teaching of Innate Enlightenment (Hongaku) in Medieval Japan », *Japanese Journal of religious Studies*, 22/1-2.  
 1996 « A reexamination of the Kenmitsu Taisei Theory », *Japanese Journal of religious Studies*, 23/3-4.  
 1998 *Kamakura bukkyō keiseiron* [Études sur la formation du bouddhisme de Kamakura], Kyoto, Hōzōkan.

## TAIRA Masayuki

- 1992 *Nihon chūsei no shakai to bukkyō* [Société et bouddhisme dans le moyen âge japonais], Tokyo, Tsutsumi shobō.

## TAKAGI Yutaka

- 1982 *Kamakura bukkyōshi kenkyū* [Recherches sur l'histoire du bouddhisme de Kamakura], Tokyo, Iwanami shoten.

## TAMAMURO Taijō

- 1966 *Nihon bukkyōshi gaisetsu* [Aperçu de l'histoire du bouddhisme japonais], Tokyo, Ryūbunkan, [1<sup>re</sup> éd. 1940].

## TAMURA Yoshirō

- 1961 « The New Buddhism of Kamakura and the Concept of Original Enlightenment », *Tōkyō University Asian Studies*, 1.  
 1976 *Kamakura shinbukkyō shisō no kenkyū* [Recherches sur les conceptions du nouveau bouddhisme de Kamakura], Kyoto, Heirakuji shoten, [1<sup>re</sup> éd. 1965].

## TANAKA Hisao

- 1939 « Kamakura jidai no futatsu no dōri » [« Deux principes d'ordre à l'époque de Kamakura »], *Rekishī chiri*, 74/4.  
 1980 *Kamakura bukkyō* [Le bouddhisme de Kamakura], Tokyo, Kyōikusha.  
 1983 « Myōe to Shinran » [« Myōe et Shinran »], *Nihon rekishi*, 425 (octobre), Tokyo, Yoshikawa kōbunkan.  
 1988 *Myōe, Jinbutsu sōsho*, Tokyo, Yoshikawa Kōbunkan, [1<sup>re</sup> éd. 1961].

## TANBA Akira

- 1988 *La théorie et l'esthétique musicale japonaises – du 8<sup>e</sup> à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications orientalistes de France.

## TODA Yoshimi (compilé par)

- 1978 *Nihonshi* [Histoire du Japon, II], vol.1 Moyen-âge, Tokyo, Yūhaikaku shinsho.

## TSUJI Zennosuke

- 1960-61 *Nihon bukkyōshi* [Histoire du bouddhisme japonais], Tokyo, Iwanami shoten, [1<sup>re</sup> éd. 1944-1955].

YAMADA Bunshō

1934 *Nihon bukkyōshi no kenkyū* [*Recherches sur l'histoire du bouddhisme japonais*], Kyoto, Hōzōkan.

YAMADA Shōzen (compilé par)

2000 *Jōkei kōshiki-shū* [*Recueil des rituels de Jōkei*], Tokyo, Yūhaikaku shinsho.

YASURAOKA Kōsaku

1990 *Tannishō zenkōdoku* [*Lecture intégrale du Traité déplorant les divergences*], Tokyo, Daizō shuppan.