
Philologie de la pensée religieuse du Japon

Philologie de la pensée religieuse du Japon

Conférences de l'année 2013-2014

Frédéric Girard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ashp/1763>

DOI : [10.4000/ashp.1763](https://doi.org/10.4000/ashp.1763)

ISSN : 1969-6310

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 382-387

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Frédéric Girard, « Philologie de la pensée religieuse du Japon », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 146 | 2015, mis en ligne le 07 octobre 2015, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/1763> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.1763>

Ce document a été généré automatiquement le 4 mars 2020.

Tous droits réservés : EPHE

Philologie de la pensée religieuse du Japon

Philologie de la pensée religieuse du Japon

Conférences de l'année 2013-2014

Frédéric Girard

I. Xuanzang

- 1 Dans le premier séminaire, ont été lues des homélies sur le grand moine et pèlerin Xuanzang (602-664), qui a effectué un pèlerinage héroïque en Asie centrale et en Inde (629-645) et traduit à son retour en Chine un grand nombre d'ouvrages, quelque 657 titres, des principaux courants du Grand Véhicule dans le dessein de rectifier certaines traductions antérieures et de présenter des textes inédits en Chine. Il était également porteur d'œuvres iconographiques et a introduit en Chine un certain nombre d'idées nouvelles ainsi que de formes de culte qui y étaient peu ou pas connues. Il est considéré comme étant le fondateur de l'école gnoséologique en Chine, bien que le mérite de l'organisation doctrinale et communautaire de ce courant en revienne à son grand disciple Guiji 窥基 (632-682). En effet, à son retour d'Inde, il a consacré la totalité de son temps à son travail de traducteur, fait en équipe, et ne semble pas avoir eu le loisir de rédiger des ouvrages relatant ses conceptions propres : c'est Guiji qui, recueillant les notes éparses de son maître ou les commentaires oraux qu'il faisait au moment où il traduisait ou compilait des textes, a mis en forme tout un ensemble de données doctrinales ou pratiques qui ont servi non seulement de fondement à l'enseignement de cette école mais également à la diffusion de tout un ensemble de savoirs qui sont devenus des notions communes à toutes les écoles à cette époque. Le double caractère d'analyse gnoséologique du rien-qu'information (*vijñānavāda* ou *vijñaptimātra*) et de pratique du Yoga, *Yogācāra*, de cette école, permet de comprendre pourquoi son influence a été aussi grande et diversifiée, rehaussée qu'elle était de l'image de son fondateur qui a par la suite fait l'objet de récits romanesques populaires.

- 2 Xuanzang survient dans l'histoire du bouddhisme à un moment où une controverse s'était élevée sur l'existence d'une nature absolue venant couronner l'analyse de l'esprit humain en plusieurs étages de la conscience : cette nature absolue, que dans le siècle précédant le grand moine on a qualifiée de « conscience immaculée » (*amalavijñāna*) ou d'« embryon de Tathāgata » (*tathāgathagarbha*), ne venait-elle pas à l'encontre du noyau des doctrines bouddhiques qui, par définition, en récusait l'existence ? On peut comprendre la motivation de la quête de Xuanzang comme une volonté d'éclaircir ce point litigieux et de réintégrer l'analyse du psychisme humain selon le point de vue trop oublié ou omis de la Vacuité. Ces entités superfétatoires que sont la conscience immaculée ou l'embryon de Tathāgata sont à dissocier du système de la conscience.
- 3 L'introduction au Japon de l'école fondée par Xuanzang et son disciple Guiji, l'école gnoséologique du « rien-que-conscience » ou « rien-que-pensée » (*vijñānavāda* ou *cittamātra*), est associée au Chan (*Dhyāna*), à la pratique de la méditation ainsi qu'à des pratiques thaumaturgiques. Dès le VI^e siècle, le Dōshō fait connaître au Japon ces pratiques méditatives qui ont pour arrière-fond le « rien-que-conscience », avant d'être relayé par des successeurs souvent en rapport avec la Corée au VII^e siècle. Néanmoins, l'interdiction de la pratique de la méditation de type dhyānique dans des sites excentrés a donné à l'école de Xuanzang un caractère de philosophie discursive prononcé, non accompagné de pratiques méditatives effectives. C'est non seulement la philosophie de Xuanzang qui devient connue au Japon, mais c'est également la pratique méditative conçue comme une mise en œuvre permanente à travers toutes les activités de l'homme, ainsi que l'image du héros qui va rechercher la vérité au risque de sa vie. Les deux premiers aspects concernent la pure pensée bouddhique, le troisième se rapporte à la symbolique et à des formes de dévotions touchant à la saga de Xuanzang.
- 4 Nous avons examiné plusieurs textes relatifs à la pensée et à l'image de Xuanzang. Certains reflètent les idées mêmes de Xuanzang, d'autres concernent son culte ; les deux interfèrent parfois. Nous avons dans cette optique abordé des textes conservés parmi les manuscrits de Dunhuang et en partie édités au Japon, qui remontent aux VII^e-X^e siècles : la Lamentation de Xuanzang ; les Quatre comportements du maître en Tripitaka des Tang durant son voyage en Inde, collection de la bibliothèque Kyōu de Kagetaka Satsuichi. Concernant ces textes le conférencier prépare des publications, fruit d'une collaboration avec ses collègues japonais, dont le professeur Aramaki Noritoshi. Il a mis ces textes en parallèle avec les biographies existantes de Xuanzang (*Daciensi sanzang fashizuhan* 大慈恩寺三藏法師傳, T. L, n° 2053 ; *Daciensi sanzang fashizuhan* 大慈恩寺三藏法師傳, T. L, n° 2053), son Récit de pèlerinage en Asie centrale et en Inde (*Datang xiyuji*, T. LI, n° 2087), ainsi que des anecdotes portées dans des textes japonais des VIII^e-XIV^e siècles. Ces documents mettent en évidence la figure d'un héros ayant bravé les éléments au mépris de sa vie pour parvenir à ses fins, l'obtention de la Vérité religieuse, figure qui a été exploitée à profusion au Japon dans toutes les écoles au moins jusqu'au XIV^e siècle. Il a tâché de mettre en lumière le rôle singulier d'un sūtra populaire, le *Sūtra de la quintessence de la Sapience*, qui passe pour être une composition de Xuanzang même, destinée à montrer la valeur de magie universelle de la Perfection de Sapience qui permet de surmonter tous les obstacles à la quête de la Vérité. Cette fonction est particulièrement présente parmi les sectateurs des écoles Zen en Chine et au Japon : le retour aux sources premières indiennes qu'ils préconisent va de pair avec la volonté d'actualisation des sites indiens dans ces deux derniers pays, qui autorise ces

écoles à légitimer leur précaire orthodoxie et lignée généalogique. Le conférencier a en particulier insisté sur le rôle de l'image de Xuanzang dans le renouveau du bouddhisme médiéval japonais, qui était associée au troisième shōgoun, Minamoto no Sanetomo dans certains textes oniriques du Zen de Dōgen (1200-1253), en rupture radicale avec les institutions monastiques existantes.

- 5 L'époque de Kamakura (1185-1333), au cours de laquelle la figure de Xuanzang n'était pas il faut le dire proéminente, remet cependant sur le devant de la scène son image chez plusieurs personnages, comme Eisai (1141-1215), Myōe (1173-1232) ou Dōgen, sans parler des moines du Kōfukuji de Nara, comme Jōkei (1155-1213) ou Ryōhen (1198-1252). Dans le présent exposé, nous nous sommes attaché à montrer la résurgence de la figure de Xuanzang à l'orée du Moyen Âge, en mettant en avant des témoignages encore parcellaires de la vénération dont il a été l'objet, en continuité avec les pratiques du Zen qui ont trouvé un droit de cité reconnu par les plus hautes autorités. Nous mettons également en valeur l'usage qui a été fait de ses doctrines en continuité avec l'Antiquité où l'accent avait mis sur l'esprit et le mental comme socle de l'expérience humaine et son fonctionnement, dans plusieurs champs de la culture japonaise : les cas de poésie en japonais, *waka*, mettant en œuvre les schémas de pensée du Yuishiki et de la Voie médiane qui lui est associée, sont à cet égard parlants. L'utilisation qui a été faite d'extraits de citation de l'homélie chinoise à Xuanzang que nous venons de mentionner dans des dialogues de Logia du Chan laisse entrevoir une filiation conduisant de Tongshan Liangjie (807-869), le fondateur du Sōtō chinois jusqu'à Dōgen concernant le fait que Xuanzang était révééré comme un idéal de religieux jusque dans les milieux du Dhyāna. Une raison n'en est-elle justement pas que l'héroïsme du pèlerin qui s'est rendu au mépris de sa vie jusqu'en Inde afin de connaître la vérité, était un modèle dans ces milieux où l'on préconise et enjoint de n'avoir de cesse que l'on ait résolu la grande affaire de la vie et de la mort (*jōshi daiji*) sans perdre la moindre parcelle de temps ? Les moines japonais se rendant en Chine tout comme les moines chinois venant au Japon n'encourraient-ils pas en effet les mêmes risques ? Une autre raison n'en est-elle pas simplement que Xuanzang lui-même était un excellent praticien du Dhyāna, doublé d'un théoricien de l'esprit humain qui en a évacué toute entité substantielle, comme le font les maîtres de Chan ? Enfin, les descriptions des lieux où le Buddha historique a pratiqué la méditation, a exercé sa prédication et mis en œuvre les principes d'une vie monastique rigoureuse, à travers le *Datang xiyuji*, ne sont-ils pas autant de données nouvellement introduites en Chine au VII^e siècle qui ont permis l'éclosion du Chan, courant qui retourne aux origines les plus dépouillées de syncrétismes, comme autant de fusions artificielles ? Si le temple zen, au sud de la Chine, reproduit des temples indiens comme le Jetavana, les sites de méditation les lieux de méditation de Śākyamuni, n'est-ce pas au travers des récits et de la lecture de ce témoignage écrit de Xuanzang que cette restauration s'est produite, loin des élucubrations imaginatives de son contemporain et rival Daoxuan (596-667) dont le modèle était prévalent à la Capitale ? Le retour aux sources et aux origines que partage une part importante des mouvements de restauration de l'époque de Kamakura ne pouvait-il trouver meilleur modèle que chez Xuanzang, ses écrits et les descriptions de son pèlerinage en Inde, auprès de représentants du clergé bouddhique faisant partie de l'intelligenzia porteuses d'idées nouvelles auprès du Bakufu de Kamakura ?
- 6 La place et le rôle des Arhat, Lohans, tels qu'ils sont décrits dans le *Traité sur la résidence de la Loi exposée par la grand arhat Nandimitra*, le *Nandimitāvādāna* traduit par Xuanzang, sont intermédiaires entre l'état d'arhat et celui de bodhi-sattva afin de protéger de la

Loi, puisque les Arhat y sont mahāyāniques. On peut être convaincu, avec Sylvain Lévi et Édouard Chavannes, que ces arhats n'occupaient pas la totalité des directions de l'espace : ce sont des humains qui ont en charge la « résidence de la Loi » en l'absence d'un Buddha, en occupant l'espace entier. Leur rôle est parallèle à celui de Mañjuśrī qui est le dépositaire de la Loi, et le redouble comme le montre bien leur valence mahāyānique et le culte des reliques qui leur est associé.

- 7 Le *Nandimitrāvādāna* a joué un rôle important au Japon où il a été utilisé dans les communautés bouddhiques du Zen et du Vinaya, à partir de la fin du XII^e siècle, à l'instigation de Yōsai, Myōe et Dōgen, afin de constituer des rituels. Il a fait l'objet de rituels et de récitatifs chantés très prisés, les Rakan kōshiki, qui en reprennent le texte presque tel quel. Dans le cas de Myōe, il est associé à Maitreya, dans celui de Dōgen, l'aspect cultuel est minimisé et la figure de Maitreya n'est pas mise en relief. Des variations sont nées en fonction des besoins cultuels et de la foi religieuse et populaire.
- 8 Nous avons enfin fait état de la description du bouddhisme en Asie centrale et en Inde par Xuanzang, afin de mieux mettre en évidence le renouveau des idées qu'il a introduites au retour de son périple. Si l'on recense les mentions des sites bouddhiques associés à des écoles par Xuanzang, on observe que le Mahāyāna n'y était pas toujours le courant dominant. Il ne semble en conséquence pas s'imposer qu'un Mahāyāna aurait entièrement supplanté un Hinayāna qui aurait disparu à partir du début de l'ère chrétienne : cette vision de l'histoire de la religion bouddhique n'est-elle pas le fruit d'une « illusion littéraire » faussée par la seule considération de l'histoire des textes ? Ce phénomène a bien entendu été observé par de nombreux historiens scrupuleux, comme Étienne Lamotte, Hiraoka Akira ou André Bareau, mais a tendance à être éclipsé dans des monographies sur le sujet de nos jours encore. Remettons en mémoire les chiffres inférés à partir des relations de Xuanzang.

	Asie centrale	Inde Nord	Centre	Est	Sud	Ouest	Total
Mahāyāna 大乘	5	9	7	1	1	2	25
Mahāyāna et Hinayāna 大乘小乘兼学	1	1	6		5	2	15
Sarvāstivādin 一切有部	8	1	4			1	14
Sammatīya 正量部			11	1	2	5	19
Sthavira 上座部				1	1		2
Mahāyāna-Sthavira 大乘上座部			1		3	1	5

Mahāsāṃghika 大衆部	1	1		1			3
Lokottaravādin 説出世部	1						1
Appartenance non précisée	2	4	10				16
Total	18	16	39	4	12	11	100

Mahāyāna	78 180 moines dans 1 028 temples
Mahāyāna et Hinayāna	46 800 moines dans 636 temples
Sarvāstivādin	23 000 moines dans 510 temples
Sammatīya	66 800 moines dans 717 temples
Sthavira	12 000 moines dans 130 temples
Mahāyāna-Sthavira	24 800 moines dans 371 temples
Mahāsāṃghika	1 130 moines dans 24 temples
Lokottaravādin	3 000 moines dans 30 temples
Hinayāna	7 000 moines dans 175 temples
Total	262 710 moines dans 3 621 temples (100 sites)

Nombre de moines et de temples

- 9 Nous nous référons, concernant les écoles, à Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, 1958, p. 596-601 (il ne concerne que les écoles hinayāniques : 134 800 religieux hinayāniques dans 2 079 temples hinayāniques), et à Hirakawa Akira, *Shoki Daijō bukkyō no kenkyū* (*Recherches sur les débuts du bouddhisme du Grand Véhicule*), rééd. 1977, p. 705-717.

II. Konparu Zenchiku

- 10 Dans le second séminaire, le conférencier a lu le *Rokurin ichiro no ki* 六輪一露之記, *Les Six Cercles en une goutte de rosée*, traité de Nō de Konparu Zenchiku 金春禪竹 (1405-1470) qui résume de la manière la plus complète ses conceptions théâtrales. Zenchiku est le grand disciple de Zéami 世阿弥 (1363-1443), mais dont la plus grande partie du texte est rédigée par plusieurs contemporains, lui-même laissant de courtes notes à caractère chorégraphique et musical. Zenchiku est l'auteur de plusieurs écrits théoriques sur l'art du Nō qui sont devenus des classiques, parmi lesquels on notera la *Progression pentatonique* (*Goon no shidai* 五音之次第), la *Quintessence du chant et de la chorégraphie*

(*Kabu zuinōki* 歌舞髓腦記) et le *Recueil mettant en lumière la divinité Shukujin* (*Meishukushū* 明宿集). Les *Six Cercles* sont donc un ouvrage composite : le corps du texte même est de Shigyoku 志玉 (1383-1463), un moine Kegon de l'Estrade d'Ordination du Tōdaiji qui se situe au plan doctrinal en bonne partie dans la lignée du moine Kegon Myōe 明恵 (1173-1232) de qui il reprend une forme d'ésotérisme. Zenchiku y a ajouté de courtes notes donnant des indications sur la valeur théâtrale des diagrammes bouddhiques commentés par Shigyoku. En appendice, l'ouvrage comporte une longue notice de Ichijō Kanera 一条兼良 (1402-1481), qui était un grand lettré confucianiste et homme politique, et expliquant du point de vue des doctrines néo-confucianistes les symboles shintō-bouddhiques. Zenchiku a demandé à un ami du moine Rinzai, Ikkyū Sōjun 一休宗純 (1394-1481), du nom de Nankō Sōgan 南江宗沅 (1387-1463), de composer une postface qui interprète les diagrammes sous l'angle du zen. En dépit de ces explications doctrinales de quatre points de vue différents, l'acteur et l'interprète modernes ne savent avec certitude de quelle manière comprendre ce texte dans sa signification générale et ses applications au théâtre. Un colloque organisé par la Société d'étude du Nō, auquel nous avons assisté, l'été de 2012 à Nara (musée national de Nara), avec la présence de l'acteur Kanze Tetsunōjō, a bien montré la difficulté d'utiliser le traité de Zenchiku pour un acteur. Nous avons en conséquence examiné plusieurs des hypothèses émises à ce sujet. Mentionnons le fait que Zeami a transmis, immédiatement avant sa mort, à Zenchiku un court opuscule intitulé les *Six Significations du waka* (*Rokugi* 六義), qui pourrait par transposition avoir donné naissance aux *Six Cercles*, si l'on veut bien tenir compte du rôle primordial de la poésie japonaise dans le Nō. Zenchiku a pu s'inspirer d'un ouvrage illustré d'obédience Zen, tel que *l'Élevage du Buffle en Six étapes*, qui semblait être en vogue à l'époque (Ibuki Atsushi). On pourrait également penser de manière plausible à l'idée d'une purification des six sens (*rokkon shōjō* 六根清淨) d'inspiration shintō-bouddhique, servant à mettre en évidence chez Zenchiku la nature foncière des êtres et des choses, qui se résume à une eau primordiale unique (*issui* 一水), qui a pour particularité d'être impure. Les pistes que nous avons poursuivies demandent à notre avis à être explorées plus avant par des enquêtes approfondies.

- 11 Nous avons commencé à analyser trois œuvres qui peuvent sans problème être attribuées à Zenchiku, Teika 定家, Bashō 芭蕉, et Tamakazura 玉葛. Nous nous sommes appliqué à dégager des trames dramatiques qui seraient propres à Zenchiku, en les mettant en comparaison avec celles de Zeami et en tâchant de les situer à un plan plus général de l'esthétique japonaise. Un épanchement continu des sentiments, une certaine absence de tension dramatique et de cristallisation finale des passions, ainsi qu'une tendance à faire entrer en symbiose l'au-delà et le monde présent, nous semblent être des caractéristiques de la dramaturgie de Zenchiku.

RÉSUMÉS

Programme de l'année 2013-2014 : I. *Xuanzang (602-664) au Japon. Lecture de textes en prose et en poésie ainsi que du rouleau peint Genjō sanzō-e (XIV^e siècle)* [1^{er} semestre]. — II. *Les traités de Nō de Konparu Zenchiku (1405-1468)* [2^e semestre].

INDEX

Thèmes : Philologie des textes bouddhiques au Japon

Subjects : Philology of Japanese Buddhist texts

AUTEUR

FRÉDÉRIC GIRARD

Directeur d'études à l'EFEO, École pratique des hautes études — Section des sciences historiques et philologiques