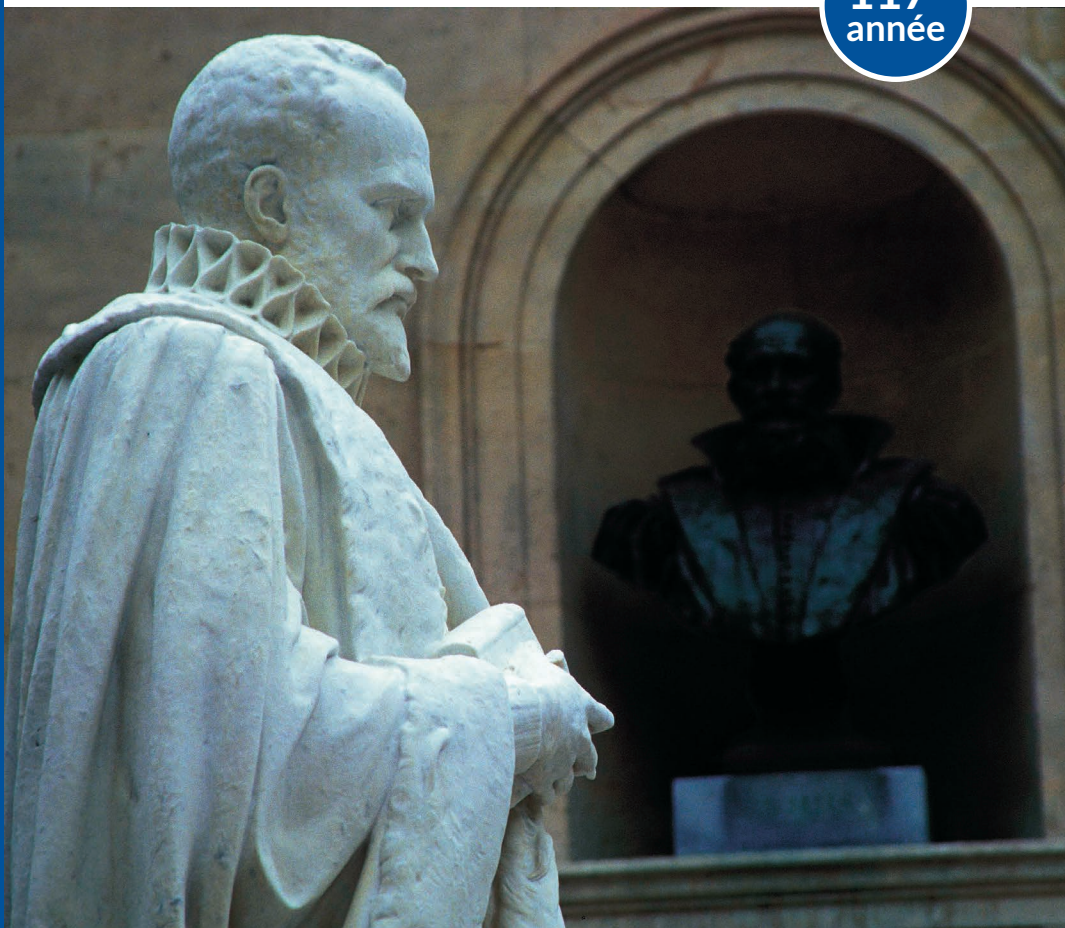


# ANNUAIRE du **COLLÈGE DE FRANCE** 2016 - 2017

Résumé des cours et travaux

117<sup>e</sup>  
année



COLLÈGE  
DE FRANCE  
— 1530 —

## PHILOLOGIE DE LA CIVILISATION JAPONAISE

Jean-Noël ROBERT

Professeur au Collège de France

---

Mots-clés : Jien, philologie, civilisation japonaise, langue, poésie, langage, bouddhisme, histoire

---

La série de cours « Jien (1155-1225) : moine, poète, historien et maître de la langue » est disponible, en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/site/jean-noel-robert/course-2016-2017.htm>) ainsi que les colloques « Bernard Frank vingt ans après. Nouveaux regards sur la civilisation japonaise » ([https://www.college-de-france.fr/site/jean-noel-robert/symposium-2016-2017\\_\\_1.htm](https://www.college-de-france.fr/site/jean-noel-robert/symposium-2016-2017__1.htm)) et « Enjeux de la philologie indienne : traditions, éditions, traductions/transferts » ([https://www.college-de-france.fr/site/jean-noel-robert/symposium-2016-2017\\_\\_2.htm](https://www.college-de-france.fr/site/jean-noel-robert/symposium-2016-2017__2.htm)).

### ENSEIGNEMENT

#### COURS – JIEN (1155-1225) : MOINE, POÈTE, HISTORIEN ET MAÎTRE DE LA LANGUE

Cette sixième année de cours a été consacrée à un personnage dont le rôle apparaît comme essentiel dans le développement historique de ce phénomène que nous poursuivons sans relâche dans notre enquête philologique et que nous avons appelé « hiéroglossie ». Jien est loin d'être un inconnu pour ceux qui ont suivi ces cours depuis le début. Nous avons presque chaque année fait appel à lui pour éclairer, par la lecture de ses poèmes ou de ses écrits sur la langue japonaise, tel point d'importance. Si nous avons fait de lui une sorte de référence constante dans notre enquête, l'aune à laquelle nous confrontons les écrits de l'âge classique japonais, c'est en raison de la triple conjoncture unique qu'il représente dans la culture japonaise : ainsi que le titre du cours le rappelle, il fut un très grand moine, un prélat qui accéda aux charges hiératiques les plus élevées de son âge. Il fut aussi un très grand poète ; bien que la postérité l'ait mis au second plan, au regard des poètes illustres de son époque, qui voit se clore l'âge d'or de Heian avec des noms aussi prestigieux que Saigyô, Shunzei et Teika, il reste malgré tout presque invariablement le quatrième cité après cette trinité. S'il est possible de le considérer comme le

dernier poète de Heian, il fut aussi le premier penseur de l'époque de Kamakura grâce à son œuvre de réflexion sur l'histoire. De plus, les trois facettes de son œuvre, celle du moine, du poète et du penseur-historien, sont réunies par sa préoccupation constante de la langue qu'il employait. Il fut sans doute l'un des premiers à exprimer au Japon une réflexion prolongée sur les rapports langagiers entre les trois niveaux de la hiéroglossie japonaise : la source chinoise, son reflet japonais, et le tiers médiateur : la langue de l'Inde, la langue brahmique (*bongo*), qui lui servira d'appui pour élever la langue de l'archipel au niveau de la langue du continent. On peut dire en cela, au risque de simplifier quelque peu près de quatre siècles d'histoire de la pensée japonaise, qu'il a mené au niveau de la langue de son pays la réflexion qu'avait élaborée Kūkai (774-835) à partir de la langue brahmique comme expression des archétypes métaphysiques du plan de Loi (*hokkai* = *dharmadhātu*), réflexion admirablement synthétisée dans ses *Notes sur la réalité des phonèmes et des graphèmes* (*Shōji-jissō-gi* ; nous adoptons ici cette traduction du titre) que nous avons étudiées en 2013-2014. Il ne sera peut-être pas inutile de reproduire un passage décisif de Jien, d'autant plus important pour notre propos qu'il a été également commenté par l'un de nos conférenciers invités :

Ainsi donc, la langue japonais prospère en tant que mode d'expression de notre pays ; il y a cinq vers de cinq-sept-cinq-sept-sept [syllabes], lesquels doivent exprimer les cinq éléments et les cinq agents ; de l'authentique comme du vulgaire, il n'est nulle chose qui en soit séparé. Pour la vérité authentique, il n'est rien qui soit séparé des cinq éléments : cela va des corps de bouddha jusqu'au végétal inanimé ; pour la vérité vulgaire aussi, il n'est rien qui soit séparé des cinq agents : cela va du ciel et de la terre jusqu'aux mers et aux montagnes.

Aussi, au royaume du grand Yamato où le soleil est au zénith, après que la Fertile Plaine des Roseaux eut été dégagée et ouverte, l'auguste langue des dieux y fut transmise et en dehors de cela il n'est nulle parole qui la précédât.

Cependant, les écritures des langues de l'Inde et de la Chine non plus ne sont point à dédaigner ; c'est par leurs traces que l'on comprend la voie de bouddha. Pourtant, au royaume de Cathay on n'utilise pas les lettres brahmiques ; la doctrine de Confucius et la voie de la composition littéraire sont certes importantes, mais, séparément du parler du Yamato, on ne comprend point leur sens ; comment les prendre à la légère sous prétexte que les gens de ce royaume ignorent les caractères chinois ? Les diverses divinités de l'auguste âge des dieux, la geste des quinze générations de souverains qui ont précédé l'impératrice Jingū, faudra-t-il n'en faire nul cas sous prétexte que l'écriture de Cathay ne nous avait pas encore été transmise ? Si l'on réfléchit à ce principe, les gens de ce royaume n'ont pas le moins du monde à estimer que la voie de la poésie [japonaise], sous le prétexte qu'elle est étrangère aux lettres de Cathay, soit secondaire. Il ne s'agit que des coutumes de pays divers, il n'y a pas lieu d'y ajouter supériorité ou infériorité. À la limite, c'est la langue brahmique des Paroles Authentiques, puisque ce sont mots issus de l'auguste bouche du Bouddha, que ceux qui se tourment vers la voie bouddhique doivent reconnaître comme Intention originelle. Lorsque l'on fait des lettres syllabiques [japonaises] sur les caractères chinois, on ne dépasse pas non plus quarante-sept syllabes, ce qui nous fait dire que la langue brahmique est tout de même plus proche, voire semblable à la langue du Yamato. Ce qui est exprimé [par les caractères chinois] « poterie » sera dit [en japonais] *kawarake*, et le [caractère chinois] « arc » sera dit encore *tarashi* ; nombreux sont les cas de ce genre. Nous pourrions donc dire que c'est semblable à la langue brahmique dans l'Inde céleste. Puisqu'il s'agit du mode d'expression de notre pays, c'est par la seule voie de la poésie [japonaise] que doit pouvoir se réaliser la voie de bouddha, de même qu'elle permet de gouverner le royaume. Parler de la poésie

japonaise tout en s'égarant sur ce principe, c'est penser de façon plus superficielle que les sources du mont Asaka, de manière plus grêle que les mues des cigales sur les rameaux de l'été. Ce n'est rien d'autre que tourner le dos au principe et contredire le vrai. Si l'on tient cela pour billevesées, que l'on entende au moins nos arguments.

Nous ne pouvons que renvoyer les lecteurs à notre *Centurie du Lotus* pour la suite de ce qui apparaît comme un manifeste de la langue japonaise et pour le commentaire que nous en faisons, mais nous voyons que Jien parvient à inclure dans ces lignes une grande partie des idées qu'il exposera inlassablement sous forme poétique ou dialectique dans ses recueils de poèmes ou dans son œuvre de réflexion sur l'histoire : la théorie (ou le dogme) des deux vérités (*nitai-ron*) ; l'équivalence de l'activité poétique chinoise (*shi*) et japonaise (*uta*) ; la reprise de l'idée de Kūkai (elle-même bien sûr adaptée des écrits indiens traduits en chinois sous les Tang et qu'il avait découverts lors de son séjour en Chine au tout début du IX<sup>e</sup> siècle) sur la procession des phonèmes et graphèmes primordiaux qui ne sont autres que les Paroles authentiques (*shingon*), c'est-à-dire les mantra et les dhâranî émis en langue sanscrite et s'affaiblissant pour ainsi dire en passant à travers les différents plans d'existence (les « dix mondes » ou « niveaux d'existence », *jikkai*) ; l'idée d'une proximité particulière entre le japonais et la « langue brahmique » justifiée par le caractère syllabique de l'écriture japonaise (Jien, comme la plupart de ceux qui ont traité les questions de langue en Chine comme au Japon ne fait le plus souvent pas de distinction entre langue et écriture) et l'idée fondamentale selon laquelle la langue japonaise, l'idiome du Yamato, en tant que mode d'expression unique du royaume, permet de réaliser la voie, c'est-à-dire l'Éveil, de bouddha tout en assurant la bonne gouvernance du pays. Toutes ces préoccupations se retrouveront dans l'œuvre poétique et réflexive de Jien, ce qui lui assure une place centrale dans cette époque tout aussi centrale de l'histoire japonaise qui voit périr le pouvoir impérial qui avait perduré pendant des siècles au profit des nouveaux dirigeants, ces rejetons des clans féodaux qui fondent le shōgounat de Kamakura, instaurant pour plusieurs siècles, jusqu'à l'époque moderne, un régime qui connaîtra bien des vicissitudes mais où l'époque ancienne, l'âge de Heian dont était issu Jien et dont il porte largement la vision du monde, apparaîtra comme un âge d'or à jamais disparu. Il appartiendra à notre moine d'en comprendre les raisons.

On ne sera pas surpris d'apprendre que c'est un rejeton de l'illustre clan des Fujiwara, l'axe inaltérable de ce que l'on pourrait appeler l'oligarchie de Heian. De cet illustre clan, il appartenait à une branche particulièrement illustre puisque son père était Fujiwara no Tadamichi (1097-1164), qui fut régent (*sesshō-kanpaku*) sous quatre empereurs et sa fortune politique fut pour le moins agitée. Ses fonctions et son ambition ont mis Tadamichi au centre des querelles de pouvoir non seulement entre ces quatre souverains, mais aussi entre ceux de sa famille qui prenaient l'un ou l'autre parti dans ce qui peut apparaître comme de très futiles combats, n'étaient les dégâts qu'ils provoquaient dans les vies des protagonistes. Pour le début de l'époque qui nous intéresse, la cause principale fut que l'empereur Toba, le 74<sup>e</sup> souverain qui régna de 1108 à 1123, qui avait reçu la dignité suprême à l'âge de 5 ans, le régent étant alors le père de Tadamichi, Tadazane (1078-1162), dut y renoncer en 1123, à l'âge de 20 ans, sous la pression de son père, empereur retiré et tout-puissant, Shirakawa, qui imposa la venue au trône de Sutoku, l'un des fils de Toba, qui n'avait que 5 ans. Shirakawa mourant en 1129, ce fut au tour de Toba de prendre le pouvoir occulte, et lorsqu'il eut un fils d'une autre concubine, il obligea Sutoku à abdiquer, au profit de son tout jeune rejeton qui n'avait alors que deux ans et reçut le nom de Konoe, tout

cela en 1142. Le pouvoir était dès lors assumé par l'empereur retiré Toba et son *sesshō-kanpaku* Tadamichi, libéré du joug paternel. Mais le soixante-seizième souverain mourut à l'âge de 17 ans, après quinze années dont on peut à peine dire qu'elles furent de règne. Pour l'empereur écarté Sutoku, c'était l'occasion ou jamais de restaurer ses droits en poussant son fils sur le trône, mais Toba avait d'autres projets, celui de mettre au pouvoir suprême apparent un autre de ses fils, celui qui deviendra l'empereur Go-Shirakawa. Telle est l'origine de la révolte de Hōgen de 1156, qui vit les Taira prendre le parti de Toba et presque tous les Minamoto celui de Sutoku. Toba mourut la même année, et le nouvel empereur, Go-Shirakawa, le soixante-dix-septième souverain japonais, s'il ne régna officiellement que de 1155 à 1158, fut empereur retiré jusqu'à sa mort en 1192 et la fin de son règne, nous l'avons vu, annonce le transfert du pouvoir effectif au shōgunat de Kamakura.

Nous retrouvons malheureusement cette agitation politique tout au long de la vie de Jien. Mais nous voyons que sa naissance en 1155 coïncide avec la mort de Konoe et la consolidation du pouvoir de Toba et du père de Jien, Tadamichi. Sa mère était aussi une Fujiwara, du nom de Kaga. Il est inutile de dire que le futur moine, dont nous ne connaissons pas même le nom personnel, reçut la meilleure éducation qui se pût être au sein de sa famille, son père étant, comme la plupart de l'élite aristocratique de l'époque, un poète consommé. Plus de cinquante poèmes de Tadamichi sont repris dans l'anthologie officielle *Kin.yō-shū*, et l'un de ses poèmes est consigné dans le recueil canonique *De cent poètes un poème* ; il est aussi l'un des grands calligraphes japonais, fondateur d'une école dite *Hōshō-ji ryū*.

Si l'on n'a presque rien sur sa petite enfance, nous savons que son père, dont les liens avec le temple du Hōshō-ji sont attestés dans son surnom de *Hōshō-ji kanpaku*, entra dans la vie religieuse (*shukke*) en 1162, alors que Jien avait 8 (7) ans. Sans présumer de la profondeur de cette démarche, on ne peut que se demander si elle n'était pas aussi causée par l'apparition de la maladie qui le conduisit deux ans plus tard, en 1164, à la mort. Et, là encore, la coïncidence des dates est troublante : c'est en 1165, l'année suivant la mort de son père, qu'il entre comme novice auprès du prince impérial entré en religion (*hōshinnō*) Kakukai. Il avait 10 ans selon le décompte occidental et se retrouvait orphelin, puisqu'il avait perdu sa mère à l'âge de 2 ans. Certes, il n'était pas complètement seul dans la vie : il y avait son frère aîné, issu de la même mère, Fujiwara no Kanezane, qui fut son appui constant et l'accompagna tout au long de sa carrière ecclésiastique.

Cette carrière fut fort impressionnante, quoiqu'un peu monotone à exposer. Il est ordonné moine à 13 ans (jp.) en 1167, encore sous l'égide de Kakukai, au pavillon dit « Shirakawa-bō » du temple Shōren-in. Il nous faut bien sûr dire un mot de ce temple dont le nom est étroitement lié à la vie de Jien. À l'origine situé sur le mont Hiei, c'est l'un des grands « temples impériaux » (*monzeki*) de l'école Tendai, et c'est en cette qualité qu'il est inauguré en 1150 par Gyōgen non loin de son emplacement actuel (qu'il occupe à partir de 1237). C'est en 1152 que le prince impérial Kakukai, l'un des fils de l'empereur Toba, en devient le supérieur, très peu de temps donc avant la venue de Jien. Tout en étant le haut lieu de l'un des treize courants ésotériques du Tendai, le Shōren-in est surtout connu comme lieu important des doctrines dites « Terre pure du Tendai », *tendai-jōdo-kyō*. Cent vingt ans après Jien, ce fut Son'en (1298-1356), l'un des fils de l'empereur Fushimi, qui devint supérieur du temple, en un étroit parallèle avec son prédécesseur. Détruit pendant les troubles d'Ōnin (1467-1477), causés par la succession du shōgun Ashikaga Yoshimasa, il fut reconstruit dès 1469, avant de connaître les mêmes péripéties en Meiji.

C'est en ce haut lieu que Jien poursuit son ascension de prélat et en 1170, à l'âge de 16 ans (jp.), il reçoit le grade d'« œil de la Loi », non sans avoir, peu de temps auparavant, en une belle illustration du parallélisme entre les deux dimensions exotérique et ésotérique, reçu l'initiation de « maître pour une existence ».

Dorénavant se poursuit la liste de ses pratiques qui nous donnent des indications intéressantes sur ce qui faisait l'essentiel de la vie d'un religieux, malgré leur caractère quelque peu fastidieux. En 1174, âgé de 20 ans, il s'isole pour une pratique de cent jours à l'Ebumi-ji, où il se familiarise avec le *Sûtra du Lotus*. L'année suivante, en 1176, il se rend au mont Hiei pour accomplir la pratique des mille jours au Mudôji. Il l'achève en 1179, entre 22 et 25 ans (jp.). Entretemps, en 1178, il devient patriarche du Hôshô-ji.

Abrégeons les autres grades monastiques en divers temples, dont le Mudô-ji ; pour résumer, avec Manaka, alors qu'il n'avait pas 30 ans, Jien avait déjà accumulé une quantité impressionnante d'honneurs ecclésiastiques. Et Manaka voit aussi dans cette ascension fulgurante l'appui efficace de son aîné Kanezane, alors que son protecteur Kakkai meurt en 1181.

Il faut voir aussi comme une reconnaissance officielle de ses pouvoirs particuliers, résultant de sa pratique sur la Montagne, le fait qu'à 30 ans, en 1184, il devient moine exorciste de l'empereur cloîtré Go-Shirakawa, et un peu moins de dix ans plus tard, alors qu'il a 39 ans à la japonaise, en 1192, il occupe la même fonction auprès de l'empereur Go-Toba. C'est la même année qu'il est nommé patriarche (*zasu*) du Tendai, le soixante-deuxième depuis le premier patriarche, Gishin. Jien est célèbre pour avoir occupé quatre fois cette fonction éminente.

En 1196, coup de théâtre : il se démit de toutes ses fonctions, à commencer par celle de patriarche, en raison de la disgrâce politique qui frappa son frère Kanezane qui dut renoncer à son titre de *kanpaku* et de chef du clan (*uji no chôja*) en raison des intrigues de Minamoto no Michichika. Pendant cette période d'occultation, il séjourna au Kurama-dera : c'était en 1200 et il avait 46 ans.

Dès l'année suivante (1201), il retrouvait son titre et sa fonction de *zasu* du Tendai, mais ce ne fut pas pour très longtemps, puisqu'il s'en démit à nouveau l'année d'après (1202), à l'âge de 48 ans. Il n'est pas difficile de faire le lien avec l'entrée en religion de son frère aîné Kanezane (malade, et sans doute déçu) qui a lieu la même année. Il est promu en 1203 au titre exceptionnel de Grand recteur monacal (*dai-sôjô*), titre dont il se démet l'année suivante, sans que l'on sache exactement pourquoi. Il cumule aussi plusieurs charges de prieurs dans divers temples.

Son frère Kanezane meurt en 1207, alors que Jien a 53 ans. Cela ne l'empêche pas de recouvrer en 1212 pour la troisième fois la fonction de *zasu* du Tendai pour son troisième mandat (à 58 ans), alors qu'il venait de connaître une brève période de disgrâce. Mais, comme nous y sommes à présent habitués, il doit encore se démettre de sa charge l'année suivante, en 1213. Ce qui cette fois nous surprend, c'est qu'il la reprend dès la fin de la même année, pour un quatrième mandat, si l'on peut dire. Cela constitue d'ailleurs une « première » (*shorei*) dans l'histoire des patriarches du Tendai. De façon tout aussi surprenante, il y renonce six mois plus tard en 1214. La cause plus probable pour ces dernières péripéties sont les dissensions internes à l'Enryaku-ji. On voit en effet que Jien est hautement considéré par la cour, et est appelé à plusieurs reprises pour assurer des rituels de guérison à l'intention de l'empereur Go-Toba. Il se voit aussi décerner un honneur exceptionnel : le privilège d'accéder en char tiré par un buffle au palais impérial (1218 = 64 ans).

En 1223, il remet sa dignité de *monzeki* au moine Ryôkai, son très jeune frère, pour entrer un peu plus avant dans la vie contemplative. Malgré l'agitation des temps et sa proximité avec l'empereur retiré Go-Toba, il ne semble pas autrement inquiet, puisque la même année, le Bakufu lui fait don d'un terrain en récompense d'un rituel qu'il avait exécuté pour le Shôgoun.

La très pratique chronologie de Taga Munehaya indique que l'une des dernières activités enregistrées de Jien fut la fondation de la salle décorée (*edô*) du (*Shi*) *temmô-ji* en 1223. Il ne peut s'agir que du Saishô-shitennô-ji, qui fut édifié en 1207. Est-il possible que les travaux se soient poursuivis si tard, jusqu'après le départ de l'empereur en exil (1221) ? On n'oubliera pas que le terrain avait été offert à Go-Toba en 1205 par Jien lui-même, et qu'il était situé sur les terres du Shôren-in. Il se peut donc que Jien ait contribué à « récupérer » la résidence au profit du temple. Quoi qu'il en soit, il n'en reste plus rien aujourd'hui.

Comme on le voit, mis à part les démêlés politiques que nous verrons plus tard, la vie de Jien est encore moins riche en événements extérieurs que celle de Tolkien. Les faits marquants concernent sa pratique religieuse et la reconnaissance par les autorités politiques de ses compétences exceptionnelles que l'on peut présumer par le nombre de rites et d'exercices qu'il a pratiqués, les initiations ésotériques qu'il a reçues en conséquence et les grades monastiques qu'il a accumulés. Nous voyons en tout cas qu'il est une autorité reconnue en matière de scolastique (ou doctrine exotérique, *kengyô*), en ésotérisme (*taimitsu*), en pratiques prestigieuses tels les mille jours du Mudôji-dani. Nous possédons encore, ou nous trouvons mentionnés dans les sources, d'innombrables textes de rituels, de prières, de vœux, de consécration qu'il a conférés à un grand nombre de personnalités religieuses et nobiliaires de l'époque. Mais bien entendu, la vraie vie (pour nous) est ailleurs : c'est dans l'œuvre littéraire qu'il a laissée qu'il nous faut chercher Jien. Par la simple quantité, le recueil posthume qu'en a fait son disciple indirect, Son'en, est impressionnant : ce sont plus de six mille poèmes qui ont été réunis dans le *Shûgyoku-shû*. Mais comme le souligne le professeur Ishikawa Hajime, nous sommes encore loin du compte, car nombre de poèmes se trouvent encore dispersés dans des recueils personnels d'autres poètes, ou bien attendent d'être découverts, comme les poèmes sur les six voies trouvés par le professeur Abe Yasurô il y a une quinzaine d'années. Poète pleinement reconnu qui est encore, malgré les réserves de certains critiques, cité aux côtés de Saigyô et de Teika, son importance dans le développement de certaines formes poétiques est indéniable. Nous avons déjà dit qu'il est probablement le premier à avoir rédigé une centurie de poèmes sur le *Sûtra du Lotus*, et ce fait à lui seul nous rappelle que, s'il fut poète, Jien était avant tout un religieux, dont la vie religieuse s'appuyait essentiellement sur le *Lotus*, qu'il avait étudié non seulement comme texte canonique, mais comme support de méditation, ce qui nous donne aussi des indications précieuses sur la façon dont on doit lire ses poèmes, et comprendre certains passages que nous avons déjà brièvement mentionnés il y a quelques années. Nous aborderons en conséquence dans ce cours d'autres séries de poèmes où Jien démontrera son attachement aux thèmes bouddhiques. Car, on l'aura compris, la poésie est ici tout autre chose qu'un délassement d'oisifs, ainsi que l'avait défini un historien médiéviste japonais il y a une cinquantaine d'années. Son importance symbolique, qui provient directement des idées chinoises, ainsi que nous l'avons vu il y a quelques années, en fait un instrument politique éminemment efficace dans le milieu restreint où elle pratiquée. On se souvient du texte que nous citons de Jien : « *Elle permet de gouverner le royaume.* » Il n'était pas le seul à le

penser, et le souverain avec qui il entretint des rapports que l'on pourrait presque qualifier d'amitié pendant de longues années, pensait de même. La poésie était le lien qui les unissait, en plus, bien sûr, de l'aura religieuse dont jouissait Jien.

On se souvient du rôle que joua Go-Toba dans la compilation du *Shin-Kokin-shû* ou *Nouvelle anthologie de poèmes de jadis et d'aujourd'hui*, huitième anthologie impériale qui se voulait un renouveau de la poésie. En 1201, nous le disions alors, la tâche d'élaborer le *Shin-Kokin-shû* fut confiée à un petit groupe de lettrés, dont Fujiwara Teika (1162-1241), l'illustre fils de Shunzei et la cheville ouvrière de l'entreprise, Fujiwara Ietaka (1158-1237), le moine Jakuren (?1139-1202). Ces lettrés furent regroupés dans un « bureau de la poésie » (*waka-dokoro*), dont il semble que fit partie également Jien, si l'on en croit la préface de l'un de ses recueils. On se rappelle en outre que la préface japonaise était l'œuvre de Fujiwara no Yoshitsune, fils de Kanazane et donc neveu de Jien.

Répétons que le travail ne se fit pas sans conflit, en raison des divergences entre l'empereur et Teika. Celui-ci remit cependant l'œuvre achevée en 1205. Go-Toba emporta l'ouvrage dans son exil de 1221, consécutif aux troubles de l'ère Jôkyû (l'assassinat du troisième shôgoun Minamoto no Sanetomo, qui vit une tentative avortée de reprise du pouvoir par l'empereur) et y travailla ensuite tout seul, retirant les pièces qu'il n'approuvait pas. Nous avons fait tout à l'heure allusion à la résidence du Shitennô-ji du même Go-Toba, édifiée en 1207 et étudiée par Michel Vieillard-Baron. Celui-ci estime que le but principal de l'empereur retiré depuis 1198 en réunissant les quarante-six lieux célèbres du royaume en images et en poèmes était d'affirmer la puissance impériale qu'il entendait restaurer. La compilation du *Shin-Kokin-shû* à son instigation est pratiquement contemporaine (1201-1205). Si on considère ensemble les deux entreprises poétiques, leur puissance symbolique mise au service d'une entreprise politique d'envergure est manifeste. Et le rôle de Jien l'est tout autant.

L'œuvre poétique de Jien suffirait à assurer la pérennité de son renom, mais sa personnalité est multiple. Nous nous efforcerons aussi d'en évoquer quelques facettes, toujours en mettant la philologie au cœur de notre parcours, et nous ne serons pas déçus, je crois pouvoir le prédire, dans notre exploration.

Présentons en conclusion de ce bref aperçu biographique deux poèmes de ces deux personnalités, réunies dans le *Hyakunin issshu* (« Cent poèmes de cent poètes », la célèbre anthologie de Fujiwara Teika, qui est comme le bilan poétique de l'époque de Heian). Tout d'abord Go-Toba, dont le poème figure en avant-dernière position :

Certains me sont chers  
d'autres me sont odieux  
parce que pénible m'est  
la pensée du monde  
ainsi le suis-je à moi-même.

Et Jien, qui occupe la quatre-vingt-quinzième place et dont le poème est le seul à résonance ouvertement bouddhique du recueil, avec son allusion directe au célèbre *waka* de Saichô, le fondateur japonais de l'école Tendai :

Combien déplacé  
pour moi de protéger  
le peuple d'ici-bas  
de la manche noire de mon habit  
de moine retiré du monde.



Pour ce qui est de la situation culturelle du Japon dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle qui vit la naissance et la formation intellectuelle de Jien, il suffira de renvoyer aux cours précédents où, outre l'opuscule de Kūkai déjà mentionné, nous sommes arrêté sur des thèmes importants pour notre présente enquête : les poèmes sur les dieux ou *jingi-ka*, le *Wakan-rôei-shû*, mais aussi le *Senjû-shô*. Ce dernier texte constitue une sorte de lien naturel avec le thème de cette année. Tout d'abord parce qu'il date probablement de la génération qui suit la mort de Jien et est imprégné de la religiosité qui dominait dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, religiosité que partageait Jien et sur laquelle il eut lui-même une influence notable ; et ensuite, bien sûr – et surtout – parce que le protagoniste en est Saigyô (1118-1190), illustre aîné de Jien, le « maître de Loi » (*hōshi*) Saigyô, qui est de nos jours encore certainement le plus connu des poètes japonais. Les deux poètes, dont la réputation est certes bien différente, car l'opinion commune exige que l'on rabaisse le talent poétique de Jien, sont cependant constamment cités ensemble dans l'histoire de la littérature de l'époque, tout spécialement dans leurs rapports avec le pouvoir politique. Ils sont cependant fort différents par leur mode de vie, et singulièrement par la façon dont ils vivent leur religion. Saigyô est un paragon de la vie érémitique, Jien est presque le modèle du moine de cour, et cela est d'autant plus évident lorsqu'on le compare avec son lointain disciple Son'en, dont nous avons relevé le souci de placer ses pas dans les traces de son modèle. Mais le point de rencontre entre Saigyô et Jien est bel et bien la poésie bouddhique, et la façon dont l'un et l'autre ont intégré les doctrines bouddhiques dans leurs poèmes, comment ils les ont chargés de la richesse des notions sino-bouddhiques, dont nous avons retrouvé des échos certainement réélaborés dans notre lecture du *Senjû-shô*, mais qui sont facilement discernables en leur état premier dans le corpus poético-religieux de Saigyô l'ermite. Les deux poètes sont donc à considérer, pour être mieux jugés et compris, au sein de la culture de la fin de Heian dont ils sont la plus belle illustration, avec d'autres grands contemporains tels que Shunzei et Teika. Et l'on n'oubliera pas qu'ils sont les deux poètes les plus représentés dans le *Shin-Kokin-shû* : plus de quatre-vingt-dix poèmes chacun, avec un léger avantage de trois poèmes pour Saigyô.

Il faut aussi donner un bref aperçu de la situation religieuse à l'époque de Jien. Jusqu'à récemment, le nom même de l'époque de Kamakura évoquait avant tout le vaste mouvement que les historiens du bouddhisme ont appelé le « nouveau bouddhisme de Kamakura », dont les prémices sont profondément ancrées dans la fin de Heian. On sait que, comme beaucoup d'autres « importations » culturelles du continent, les différentes traditions bouddhiques chinoise (coréano-chinoises) qui se sont succédé au cours des siècles ont eu tendance à se superposer plutôt qu'à se remplacer. Les six écoles de Nara, dont certaines n'ont eu qu'une existence théorique, alors que d'autres ont connu des résurgences périodiques, avaient été, comme on sait ou l'on croit le savoir, largement supplantées à l'époque de Heian, dès le début du XI<sup>e</sup> siècle, par l'établissement des deux écoles phares des siècles qui suivirent, le Tendai et le Shingon. Cela faisait huit écoles, et l'on sait qu'au début du IX<sup>e</sup> siècle des représentants de six d'entre elles avait, sur ordre impérial, rédigé un compendium de leurs doctrines ; cette liste devint canonique pour toute l'époque de Heian, et au-delà, car nous savons qu'un grand moine de l'époque de Kamakura, Gyônen rédigea sous ce titre une présentation des doctrines des huit écoles, alors même que son époque voyait l'essor du « nouveau bouddhisme ». Bien évidemment, le silence de Gyônen sur les nouvelles sectes est éloquent (si éloquent que l'on ne tardera pas à ajouter à ses deux livres un appendice sur le Zen et la Terre pure) : en remettant les

deux écoles omises en l'ère Tenchô, il entend donner la liste définitive des écoles légitimes face aux nouveautés de son époque.

Il faudrait bien sûr s'interroger sur la nature de cette séparation entre écoles. Leurs nets contours extérieurs cachent en réalité de profondes influences mutuelles, sans compter que ce que l'on pourrait traduire en français par « éclectisme » (*kengaku*), la maîtrise de plusieurs systèmes bouddhiques, a toujours été considéré comme un exploit intellectuel digne de louanges. On sait aussi que certaines écoles ont aussi été soucieuses de démontrer qu'elles réunissaient en leur sein l'essentiel des autres : le Tendai de Kamakura proclame que son fondateur, Saichô, avait en réalité introduit, en même temps que le Tendai, le Zen, la Terre pure, l'Ésotérisme et la Discipline monastique (*Ritsu*). Pratiquer pleinement le Tendai revenait donc à pratiquer tout ce qui comptait à l'époque dans le bouddhisme.

Le grand mouvement qui avait entraîné le bouddhisme tout au long de l'époque de Heian, dès le retour de Kûkai de son bref séjour en Chine, fut la conversion à l'Ésotérisme, au *mikkyô*. Le Tendai, qui avait voulu tout d'abord s'imposer comme une structure scolastique se suffisant en elle-même (et nous allons voir tout à l'heure comment), fut pour ainsi dire, dès la génération qui suivit Saichô, obligée de se mettre au diapason du Shingon s'il voulait garder auprès de la cour et de la noblesse dirigeante qui avait reçu avec enthousiasme la liturgie complexe et impressionnante de cette école, relevée par le mystère des mantra et des « lettres brahmiques ». On voit donc s'élaborer, en parallèle à la doctrine scolastique désormais appelée « exotérique » (*kengyô*), avec sa hiérarchie fondée en principe sur l'érudition et l'expérience monastique, une autre hiérarchie, ésotérique (*taimitsu*), qui sera fondée sur les initiations (*kanjô*), et dont le prestige sera au moins aussi grand que l'organisation exotérique. La lecture du *Shô-ji-jissô-gi* nous a montré comment les doctrines ésotériques expliquant la structure transdimensionnelle des lettres brahmiques ont fourni aux Japonais de la fin de Heian une justification doctrinale bouddhique de la réévaluation de la langue japonaise. Il va sans dire que l'école Tendai s'est ralliée à des vues similaires en adoptant à son tour la symbolique des lettres brahmiques et des mandala dès la moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Il va sans dire aussi que l'on serait bien en peine de trouver les prémices de telles doctrines dans les enseignements du Tiantai chinois du VI<sup>e</sup> siècle que Saichô s'était donné pour mission de transmettre au Japon. Ainsi, par-delà les limites des écoles, la fin de Heian et l'époque de Kamakura commençant voient ce que nous appellerions aujourd'hui une « transversalité », une attitude commune qui explique l'ambiguïté des positions des grands personnages de l'époque. On se souviendra encore du caractère éclectique de l'attitude des personnages du *Senjû-shô*, dont les anecdotes reflètent aussi bien le prestige des hauts lieux de l'ésotérisme (le mont Kôya) que des doctrines de l'école Hossô, et bien sûr, et surtout, de la Terre pure.

Car il ne faut pas oublier qu'alors que les historiens du bouddhisme japonais se sont complu à mettre l'époque de Heian sous le double signe du Tendai et du Shingon, la dernière partie de cette période est balayée par la grande vague de la croyance en Amida. Il est en effet indéniable que l'idée indissociable de la foi en Amida, la croyance en la fin de la Loi (*mappô*) joue un rôle central dans la pensée de Jien, elle fonde sa vision de l'histoire du Japon. Alors que l'Occident chrétien fut plongé plusieurs fois au cours de son histoire dans la hantise de la fin du monde, c'est une inquiétude d'un autre ordre qui sembla avoir marqué les esprits de la même façon durant le Moyen Âge japonais : la hantise de la fin de la Loi bouddhique, du Dharma. Cette hantise se fonde en partie sur les enseignements scripturaires, dont un bon

nombre précisent que la loi bouddhique telle qu'elle a été exposée par le Bouddha historique, Śākyamuni, ne subsisterait en toute sa pureté que pendant un certain nombre de siècles, et que lui succéderait une période où elle ne serait plus transmise que sous une forme gauchie. La première période est dite « de la Loi correcte » et la seconde « de la Loi de semblance ». À cela vint s'ajouter une troisième et décisive période, celle dite « de la Loi finale », *mappô*, que l'on traduit souvent aussi par « fin de la Loi ». En cet âge de ténèbres, la doctrine bouddhique continuerait certes à être transmise par les livres et la prédication, mais plus personne ne pourrait en bénéficier, car les êtres seraient incapables de la comprendre et bien moins encore de la pratiquer. La longueur de ces âges était estimée différemment selon les écoles et dépendait aussi de la date exacte de l'existence du Bouddha, mais la vue dominante dans le Japon médiéval était que les deux premières dureraient mille ans. Avec la vie du Bouddha située vers le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C., on devait donc entrer dans l'ère de la fin de la Loi au <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle de notre ère, deux mille ans plus tard. Après cela, puisqu'il n'y a qu'un seul Bouddha apparaissant au monde en chaque ère cosmique, il faudrait attendre un temps d'une longueur défiant l'imagination pour qu'un autre bouddha rapporte la vérité dans le monde qui serait créé après la disparition du nôtre. Les calculs estimaient la fin de la Loi à l'an 1052, dans la dernière partie de l'âge classique de la civilisation japonaise, l'époque de Heian, au moment où le système politique commençait à se déliter et où des catastrophes naturelles vinrent souligner l'instabilité des temps. On sait que la représentation la plus manifeste de cette hantise de la fin de la Loi fut, selon une opinion très répandue dans l'historiographie bouddhique, l'édification de l'un des chefs-d'œuvre de l'architecture religieuse japonaise, le Byôdô-in, à Uji, près de Kyôto ; résidence du grand homme politique Fujiwara no Michinaga dont le fils, Fujiwara no Yorimichi, transforma en temple précisément en cette année. Rien, semble-t-il, ne vient formellement étayer la relation entre les deux dates. Le fait demeure cependant que le Byôdô-in, avec la construction de son pavillon le plus célèbre, le « Pavillon des Phénix », où est installée la statue d'Amida, donnant sur un étang. L'agencement du pavillon, du jardin et de l'étang, rappelant les descriptions de la Terre pure dans les sûtras amidistes, est considéré comme la concrétisation de la lettre scripturaire, le fidèle se trouvant dans l'état de l'être rené au Paradis d'Amida.

Il apparaît donc que cet âge de la fin de la Loi se présentait d'une certaine façon comme aussi pesant sur les mentalités que la perspective de la fin du monde dans d'autres cultures. Dès la fin du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, alors que l'on commençait à se préoccuper de cette question, l'essor de la foi en le bouddha « méta-historique » Amida, siégeant dans un monde situé très loin à l'ouest du nôtre, vint donc concurrencer la foi en Śākyamuni.

Il est tout à fait intéressant pour notre propos que ces idées sur l'âge de la fin de la Loi aient été exprimées pour la première fois en Chine, semble-t-il, par le grand religieux Huisi, l'un des fondateurs du Tiantai chinois, et surtout qu'elles aient été diffusées au Japon dans un petit traité considéré comme l'œuvre de Saichô lui-même, les *Notes sur la lampe de la fin de la Loi* (*Mappô-tômyô-ki*), texte qui eut un grand succès à l'époque de Kamakura, mais dont l'authenticité est fort débattue, car on ne le trouve cité pour la première fois qu'en 1198. Mais ce fait même renforce nos remarques : c'est bien en cette fin du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle que la prise de conscience de la fin de la Loi et la nécessité de s'en remettre au bouddha Amida envahit les écoles traditionnelles qui semblaient si solidement implantées, le Tendai certes, mais aussi le Shingon, avec la grande œuvre de Dôhan (1179-1252), également contemporain

de Jien, que nous avons beaucoup utilisé dans notre lecture de Kūkai, mais qui est aussi l'un des fondateurs du courant ésotérique de la Terre pure.

C'est à la lumière de ces trois courants doctrinaux – le Tendai, l'Ésotérisme et la Terre pure – que nous avons parcouru tout au long du cours l'œuvre multiforme de Jien, dont nous n'aborderons ici que trois aspects parmi les plus marquants, en prenant comme fil conducteur l'une des préoccupations fondamentales de Jien, la légitimité du pouvoir politique, la « loi royale » (*ôbô*) et son rapport avec la « loi bouddhique » (*buppô*), l'érosion de l'une entraînant le déclin de l'autre, et donnant en même temps à l'utilisation de la langue vernaculaire comme langue d'exposition du « principe » (*dôri* en sino-japonais, *kotowari* en japonais) une occasion inouïe de se justifier.

Tout d'abord, le célèbre rêve de Jien relaté dans son *Musô-ki* daté de 1203 avec les commentaires diffus qu'il en fait, tout pénétrés de symbolique ésotérique, rêve dans lequel étaient mis en scène deux des trois « trésors » emblématiques impériaux, l'épée et le joyau, celui-ci apparaissant sous la forme du Sceau divin. Ces deux entités, incarnées dans les personnes de l'empereur et de l'impératrice, s'accouplent sans qu'il y ait souillure charnelle chez l'un ni l'autre, car l'impératrice est présentée comme une « femme de jade » en pureté de nature propre (*jishô-shôjô*). Tel est l'essentiel du rêve ; tout le reste du texte de Jien consiste en sa réflexion et son exégèse de cette vision. La première interprétation qu'il en donne est d'ordre rituel et ésotérique : utilisant la lecture explicative japonaise des deux caractères chinois pour « sceau », il comprend l'union de l'empereur et de l'impératrice comme la « complétion » du sceau du roi de sagesse Acala (*Fudô-myôdô*), lequel est divisé en « sabre » et en « fourreau », chaque terme définissant la position des doigts des deux mains qui forment le sceau. La phrase de conclusion de cette première interprétation : « le vénérable Immuable (*Fudô*) doit être tenu pour l'objet de vénération principal du roi (= de l'empereur) » semble impliquer que l'empereur doive considérer Acala comme sa « divinité » de prédilection. La symbolique politique va plus loin :

Cette épée et ce sceau sont l'accomplissement de l'unité de l'empire ; ce sont les trésors du souverain qui, par l'accomplissement de la loi de bouddha et de la loi royale permet d'administrer le royaume et d'être utile au peuple.

L'union de l'épée et du sceau par les personnes impériales interposées représente donc l'union des deux mandalas, fusion qui produit le miroir divin qui est à son tour l'empereur du Japon. Et tout cela lui est apparu en poursuivant sa réflexion avant de s'éveiller complètement de son rêve. Jien aura jugé plus prudent de ne pas divulguer les implications politiques de son rêve après les événements catastrophiques pour l'empereur Go-Toba, mais il nous offre un aspect remarquable de sa pensée, dans laquelle la réflexion sur le pouvoir est enracinée dans un religieux non seulement bouddhique, mais aussi shintô-bouddhique, alors que la dimension shintô est presque complètement occultée par l'exégèse bouddhique, au point que les trois Trésors ne sont jamais appelés de leur nom originel.

Ces préoccupations politico-religieuses se retrouvent dans une centurie poétique de Jien qui est en fait un véritable traité poético-bouddho-politique. Nous lui donnerons son titre usuel de *Naniwa-hyakushu*, soit la *Centurie de Naniwa*. La date de composition en est remarquable : le premier mois de Jôkyû (1219), quelques jours avant l'assassinat tragique de Minamoto no Sanetomo, le troisième shôgun de Kamakura, par son propre cousin Kugyô, âgé de 19 ans, qui fut lui-même tué aussitôt après. Ainsi commençait une période de grande instabilité qui allait culminer avec la tentative malheureuse de l'empereur Go-Toba, protecteur et intime de Jien, de

restaurer le pouvoir impérial contre les Hôjô qui avaient supplanté les Minamoto. Ces « troubles de Jôkyû » allaient s'achever en 1221 par l'exil des trois empereurs retirés : Go-Toba et ses deux fils Tsuchi-mikado et Juntoku ainsi que par la venue au trône de Go-Horikawa. Le thème central de cette centurie, par-delà le Shitennô-ji ou temple des Quatre Rois Divins de Naniwa (Ôsaka), n'est autre que la personne de son fondateur tel que la tradition l'a instauré, le prince héritier Shôtoku-taishi (572/574-622), l'une des plus grandes figures fondatrices du pouvoir impérial japonais. Non seulement, à la suite d'une cascade de renaissances et d'avatars, le prince Shôtoku est à la fois réincarnation de Huisi/Eshi, fondateur du Tiantai chinois, et émanation du bodhisattva Kannon, ce qui en fait un garant tout à fait digne de confiance de la légitimité du bouddhisme japonais, mais il est aussi tenu par Jien pour le garant de la cohérence entre la loi de bouddha et la loi du souverain (*buppô-ôbô*) dont la préservation est pour lui essentielle à un bon gouvernement. Il ressort de la préface que l'intention de Jien qui préside à la composition de cette centurie est de faire cinquante couples de poèmes dont l'un relèverait de la vérité authentique ou suprême, *shintai*, l'autre de la vérité « vulgaire », « phénoménale » ou d'« enveloppement ». La personne du prince Shôtoku, en cette période où Jien voit s'accumuler les menaces d'instabilité politique, recouvrant les deux dimensions de la réalité, la phénoménale et l'authentique, est le seul recours, le point de rencontre des deux lois. Nous avons pu analyser en quelque détail une série de ces couples poétiques montrant comment Jien articule sa pensée politique en images poétiques.

L'articulation des deux vérités met en évidence le « principe » d'un bon royaume bouddhique ; ce terme de principe (*dôri/kotowari*), nous l'avons vu, est au cœur des préoccupations de Jien, qui n'a de cesse de le mettre en évidence. Nous avons eu la chance de pouvoir montrer une rencontre textuelle indéniable qui montre que l'expression poétique de notre moine est indissociable de sa réflexion dogmatique sur le sens de l'histoire. Il s'agit du quatre-vingt-treizième poème de la *Centurie de Naniwa*, qui se traduit ainsi :

Le monde, oui le monde / deux lettres seulement / le soutiennent : / la **Voie** de  
bouddha / et le **principe** de la nature d'entité (*scit. dharmatâ*)  
(*yo wo ba yo na / tada futa-moji no / motsu toka ya / hotoke no michi (/ dô) to /*  
*hosshô no ri to*)

Si l'on se rapporte au livre VII de l'*Essai sur l'histoire*, que nous allons voir à l'instant, nous trouvons exactement la même phrase présentée en prose :

De cette façon, si l'on veut établir les vicissitudes principielles (*dôri*) de ce monde, le fait est que l'ensemble des choses (des entités) est soutenu par les deux lettres de **Voie** et de **Principe**. Et en dehors de cela, il n'y a rien.

La similitude de l'énoncé, dont on remarquera qu'il est fort peu approprié à un poème, mais qu'il est manifestement important pour Jien, puisque son expression poétique précède de quelques années sa répétition en prose montre que pour ce scholiaste invétéré la poésie n'est qu'un autre instrument d'exposé doctrinal et que sa réputation de fondateur ou du moins de metteur en forme systématique du poème bouddhique japonais (*shakkyô-ka*) n'est pas surfaite.

Cela nous amène au dernier aspect de l'activité de Jien qu'il convient de souligner ici, celui de penseur de l'histoire japonaise tel qu'il apparaît dans son traité intitulé en japonais *Gukan-shô*, signifiant *Un modeste avis*, mais que nous traduirons par *Essai sur l'histoire*. On la date de 1219 ou 1220, avec des ajouts postérieurs destinés

à mettre le texte à jour après les événements de 1221. Elle se présente donc comme une réflexion, assez décousue dans sa forme mais très cohérente en son fond, sur l'histoire japonaise, menée par une personne qui y était étroitement impliquée, à la fois comme individu parvenu aux plus hautes charges ecclésiastiques, et comme membre de l'un des plus anciens clans associés au pouvoir. Les idées exprimées dans cet *Essai* suivent très étroitement celles présentées de manière plus poétique dans la *Centurie de Naniwa*, comme il vient de l'être montré. Tout indique que ce texte a été écrit dans la précipitation. Si l'on peut penser que la *Centurie de Naniwa* a été rédigée juste avant l'assassinat de Minamoto no Sanetomo, au début de l'année 1219, l'*Essai* a eu certainement comme point de départ cet événement tragique, qui venait mettre à mal l'équilibre si péniblement gagné après l'établissement du Bakufu de Kamakura. Ici encore, comme dans la centurie, nous aurions encore un exemple du caractère hâtif des compositions de Jien. Mais il est tout aussi évident qu'il s'agit en réalité de la continuation d'une réflexion qui avait commencé au moins avec sa *Relation d'un rêve (Musô-ki)*, rédigée en 1204 et remaniée en 1209. Nous aurions donc ici les dernières traces d'une pensée qui s'est développée de façon continue, parallèle à la présence de Jien aux côtés de l'empereur retiré Go-Toba.

Ce dernier grand texte de la vie de Jien, dont les ultimes ajouts datent de quatre ans avant sa mort, marque une date dans l'histoire de la pensée japonaise. Nous y voyons un grand moine, un grand scholiaste, un grand poète, qui se lance dans la rédaction d'un ouvrage singulier pour lui et pour son époque. C'est le sentiment de l'urgence qui l'a animé et l'a précipité dans l'exposé fiévreux d'une analyse grandiose de l'histoire du Japon en tant que lieu de la fragmentation phénoménale du Principe éternel, qui n'est autre que la *dharmatâ*, que la Nature de Loi, l'essence même des choses. Qu'il ait eu conscience en ce faisant de se lancer dans une entreprise nouvelle, cela ne fait guère de doute. Jien ne cite dans ses sources aucun texte de langue japonaise, il se place délibérément et directement dans la lignée des grands textes de langue chinoise. À ses yeux, il n'y a rien en japonais qui puisse apporter à ses contemporains ce que lui entend leur apporter : un exposé du Principe de l'histoire qui permette de comprendre ce qui s'est passé, de prévoir aussi ce qui se passera. C'est cette compréhension, quasi miraculeuse aux yeux d'un profane, qui permettra au sage de conseiller utilement le souverain pour lui faire éviter le pire. Le propos de Jien était ambitieux : il ne s'agit de rien de moins que déchiffrer l'histoire en la passant au crible de la scholastique bouddhique, s'aidant en cela des méthodes exégétiques éprouvées de l'école Tendai. Cela n'a rien d'artificiel pour Jien : de même que les textes bouddhiques ne dévoilent leur sens plein qu'une fois qu'ils ont été passés au crible de l'herméneutique, de même l'histoire ne se déchiffrera qu'à l'aide de cette même exégèse, tout simplement parce que leur contenu est le même : c'est l'évolution des deux vérités de la parfaite fusion jusqu'à leur division dans le phénoménal, où la vérité authentique s'occulte et seule la vérité profane est manifeste. L'histoire se lit comme un sūtra. Si nous avons vu à plusieurs reprises (y compris les années précédentes) que, pour Jien, la poésie bouddhique qu'il composait était le fruit d'une méditation, nous trouvons également dans l'*Essai* un très riche vocabulaire concernant la réflexion, la pensée continuée, utilisé pour décrire l'activité mentale à laquelle se livre Jien en tentant de déchiffrer les vicissitudes de l'histoire. Or, dans un contexte bouddhique, la réflexion ne peut être tenue que comme une forme de méditation, et à plus forte raison, lorsque l'objet de la réflexion (*kyô*) est les deux vérités et le Principe, l'activité peut être assimilée à la contemplation (*kan*). Bien entendu, nous ne pouvons séparer l'activité exégétique à

laquelle se livre Jien dans le *Gukan-shô* de l'activité poétique qu'il déploie dans la *Centurie de Naniwa*, la seconde apparaît comme l'expression poétique de la première, centrée qu'elle est sur la personne du prince Shôtoku et son rôle tutélaire de la coexistence des deux lois dans l'histoire japonaise, le *Gukan-shô* apparaissant à la fois comme une récapitulation de l'histoire et une possibilité salvatrice si l'on suit les conseils qui y sont prodigués. Mais encore une fois, l'intention de Jien est autant de comprendre, de faire l'exégèse de l'histoire que de conseiller le souverain, qui ne sera plus l'empereur, mais le shôgoun. L'ampleur de la réflexion qu'il déploie dans son *Essai* nous amène à penser que l'objectif restreint, « rapproché » que l'on attribue souvent à Jien dans sa rédaction est par trop réducteur. Il a de bien plus grandes ambitions : discerner l'évolution du Principe dans l'histoire, des origines de l'âge cosmique jusqu'à la fin. Propos démesuré au regard de la position géographique japonaise et de la brièveté de son histoire, mais qui semble d'une extraordinaire ambition intellectuelle : intégrer l'histoire japonaise dans le cadre général du bouddhisme.

En réalité, nous retrouvons dans cette démarche de Jien une ambition qu'il avait déjà clairement exprimée dans ses textes sur la poésie japonaise. Nous avons vu que, tout en proclamant la symétrie des poésies de langue chinoise et de langue japonaise, il n'évoquait nulle efficacité salvifique de la poésie chinoise, alors qu'il soulignait que la poésie japonaise permettait de réaliser la voie de bouddha. Cette assertion était d'autant plus objectivement démontrable que la langue japonaise pouvait être décrite comme plus proche du sanscrit que du chinois, à la fois par son système d'écriture et par son vocabulaire même. Comme pour la poésie, l'histoire japonaise est posée par Jien comme ayant une teneur différente de la chinoise, et cette différence est fondée sur le fait que le bouddhisme y est, de façon occulte (*myô*), actif, et actif de façon très singulière, puisque c'est une forme unique de bouddhisme, dans la mesure où les divinités japonaises sont les émanations des bouddhas et des bodhisattvas. Une fois encore, c'est en liant la destinée du Japon au bouddhisme que Jien peut lui accorder une place singulière dans le monde, au point – étonnant – qu'il peut considérer le *kalpa*, l'âge cosmique se chiffant en millions d'années, comme l'unité de base de son histoire !

#### COLLOQUE – BERNARD FRANK VINGT ANS APRÈS. NOUVEAUX REGARDS SUR LA CIVILISATION JAPONAISE

Les 20 et 21 octobre 2016 s'est tenu au Collège de France et à l'Académie des inscriptions et belles-lettres le colloque « Bernard Frank vingt ans après. Nouveaux regards sur la civilisation japonaise », organisé par Jean-Noël Robert.

Allocution d'ouverture : Jean-Noël Robert (Collège de France) et Imanishi Yûichirô, (directeur du National Institute of Japanese Literature)

#### SESSION 1 – *OFUDA*, IMAGES PIEUSES ET IMAGES POPULAIRES

Présidence : Josef Kyburz (CNRS)

- « 生身の仏—日本中世の生ける身体をあらわす聖像の伝承 *Shôjin no hotoke — nippon chûsei no ikeru shintai wo arawasu seizô no denshō*. Buddhas en corps charnels : la tradition des icônes représentant les corps vivants dans le Japon médiéval », Abe Yasurô (université de Nagoya)

- « Découvertes et interprétations de l'imagerie d'Ôtsu : de Guimet à Leroi-Gourhan, en passant par Yanagi Muneyoshi », Christophe Marquet (Inalco)
- « Kôan, prêches et poésie. L'école Rinzai face au dilemme de la popularisation de la fin du Moyen Âge au début de l'époque d'Edo », Didier Davin (National Institute of Japanese Literature, Tokyo)
- « Assembling images (and other stuff): Another look at the "iconographic" summae of medieval Buddhism », Lucia Dolce (School of Oriental and African Studies)

## SESSION 2 – POÉSIE ET LITTÉRATURE

Présidence : Jacqueline Pigeot (université Paris Diderot)

- « Digressions iconographiques et littéraires », Jérôme Ducor (musée d'ethnographie de Genève)
- « Le sens du retrait du monde chez Kamo no Chômei (1155-1216) et Dôgen (1200-1253) », Frédéric Girard (EFEO)
- « Les évocations de jardins dans les poèmes du *Kokin wakashû* », Michel Vieillard-Baron (Inalco)
- « Bernard Frank et le langage poétique : autour du poète Minamoto no Shitagau », Terada Sumie (Inalco)
- « Les destins croisés de poètes malheureux : Tachibana no Arisura (?-953) raconté par Mi-namoto no Fusaakira et Shitagau », Julien Faury (EPHE)

## SESSION 3 – DIEUX ET DÉMONS

- « Les trois régimes du clédonisme : *vox dei*, *vox populi* et *vox mundi* », Alain Rocher (EPHE)
- « Dieux ou démons, ou comment absorber la mauvaise part des dieux au Japon », François Macé (Inalco)

## SESSION 4 – DEMONOLOGIE ET DIVINATION

Présidence : Jean-Noël Robert (Collège de France)

- « 東アジアの仏教医学と鬼の文芸—“風流と鬼”を読み直す Higashi ajia no bukyô igaku to oni no bungei – « *furyû to oni* » wo yominaosu. La médecine bouddhique et les arts démoniaques en Asie orientale : une relecture de l'ouvrage *L'Élégance mondaine chez les démons* », Komine Kazuaki (université Rikkyô, Tokyo)
- « Les masques de la déraison, quelques remarques sur l'imaginaire démonologique au Japon », François Lachaud (EFEO)
- « 陰陽道と暦と日記 Onmyôdô to koyomi to nikki. La *Voie du Yin et du Yang* (*onmyôdô*), le calendrier et les notes journalières », Yamashita Katsuaki (université Daitô-bunka, Tokyo)
- « Neuf figures et huit buddhas : le destin d'un interdit de direction au début de l'époque (pré-) moderne », Matthias Hayek (International Research Center for Japanese Studies, Kyôto)
- « 鬼の図像を巡って Oni no zuzô wo megutte. À propos des images de démons », Komatsu Kazuhiko (International Research Center for Japanese Studies, Kyoto)
- « Le *Sûtra du Lotus* illustré : un projet éditorial », Estelle Leggeri-Bauer (Inalco)



## SESSION 5 – ICONOLOGIE ET IMAGES DU DIVIN

Présidence : Michel Bur (Académie des inscriptions et belles-lettres)

- Allocution d'accueil du secrétaire perpétuel, Michel Zink (Collège de France)
- « Réflexions sur le Christ Image », Louis Frank (musée du Louvre)
- « Autour de la première image du Bouddha : image pérégrine, image répliquée », Claire-Akiko Brisset (correspondant français de l'Académie)
- « La part d'ombre du bouddhisme : dieux et démons du Japon médiéval », Bernard Faure (Columbia University, New York)

COLLOQUE – ENJEUX DE LA PHILOGIE INDIENNE : TRADITIONS, ÉDITIONS, TRADUCTIONS/TRANSFERTS

Du 5 au 7 décembre 2016 s'est tenu au Collège de France le colloque « Enjeux de la philologie indienne : traditions, éditions, traductions/transferts », organisé par Lyne Bansat-Boudon (EPHE), Silvia D'Intino (CNRS) et Jean-Noël Robert (Collège de France).

Les travaux d'édition et de traduction des textes indiens en langues européennes ont été accompagnés, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, par un débat sur les diverses manières d'aborder les textes et leurs enjeux philologiques – un débat qui se poursuit aujourd'hui, non sans impliquer la création de nouveaux concepts. L'édition des classiques grecs et latins a, dès longtemps, offert un modèle d'analyse et de traitement des textes qui a structuré la conception même de la science philologique mise en œuvre, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans la grande vague d'éditions des corpus philosophiques et littéraires indiens. La constitution des grandes collections savantes des classiques indiens, en Inde comme en Europe et aux États-Unis (tels les « Sacred Books of the East », la « Kashmir Series of Texts and Studies », ou la « Harvard Oriental Series ») ainsi que la production ininterrompue d'éditions critiques et de traductions annotées des textes sanskrits ont montré tant l'adhésion quasi unanime à cette méthode que la fragilité d'un modèle ecdotique qui peine parfois à s'appliquer hors des corpus pour lesquels il a été conçu.

Comment, par conséquent, rendre compte des caractéristiques singulières des traditions textuelles indiennes et des particularités de leur histoire au fil des siècles ? Comment aborder, par exemple, la question de l'auteur et de son rôle dans des traditions essentiellement orales, du moins en leurs débuts ? À cet égard, on peut faire référence aux notions contemporaines d'« orature » (*vs* écriture) et d'« oraliture » (*vs* littérature), forgées pour désigner les textes dont le support est, synchroniquement, le moment même de l'énonciation, ou, diachroniquement, la chaîne d'énonciation. Dès lors, quel est le statut de la variante, et quel sens donner à la quête de l'original dans une culture où les sphères de l'oral et de l'écrit ne cessent de se recouvrir, et où la transmission des textes inclut traditionnellement le passage par l'oral ?

Les méthodes de la philologie varient : d'une part, le travail de l'édition critique, cet effort vers la reconstitution d'un texte original, qui va généralement de pair avec celle du style d'un auteur engageant sa « responsabilité » ; d'autre part, la mise au jour d'une stratigraphie textuelle, sur le modèle du palimpseste, ou l'approche génétique, qui permettent de suivre la fabrique d'un texte et sa relation à une tradition entière, en adoptant un point de vue intra- et intertextuel. Tandis que l'édition

critique vise à « épurer » le texte, son étude comme palimpseste ou l'interprétation génétique dont il fait l'objet privilégient le regard porté sur les étapes et les strates de sa composition.

Quoi qu'il en soit de la méthode, la tâche est rendue difficile par le nombre et l'impressionnante dissémination des manuscrits indiens, au moins pour une grande partie de la littérature. Difficulté contrebalancée, aujourd'hui, par les bases de données et la mise à disposition de sources et d'instruments d'analyse de plus en plus affinés qui modifient le terrain même d'une discipline appelée à se renouveler à l'aune de nouveaux défis.

Par l'étude de cas particuliers, on se propose de réfléchir aux questions que pose la diversité des textes, ce qui implique également que l'on examine les modalités du passage d'une langue à une autre ou d'un système de pensée à un autre. L'une des tâches de la philologie indienne est, en effet, la prise en compte de la pluralité des langues : pluralité des langues indiennes des sources, pluralité des langues de traduction ou de conservation (sanskrit, pâli, tibétain, chinois, persan, etc.), avec pour corrélat les différentes formes de la réécriture.

Ce colloque a réuni indianistes, bouddhologues et iranologues. La contribution de classicistes et de philologues travaillant sur les traditions textuelles européennes a apporté au débat un contrepoint indispensable. Par cet élargissement de perspective, on s'est efforcé de montrer comment la philologie indienne, loin de se réduire à sa dimension proprement technique (*emendatio*, *stemma codicum*, traduction...), se transforme au fur et à mesure qu'elle rencontre des objets différents, éclairant le champ entier de la culture dont les textes témoignent.

Programme :

- « “Indian Philology”: edition, interpretation, and difference », conférence inaugurale de Sheldon Pollock (Columbia University)

SÉSSION 1 – ÉTUDES VÉDIQUES ET PĀNINÉENNES

Présidence : Jean-Noël Robert (Collège de France)

- « Le cercle des saisons (*ṛtumaṇḍala*). Note sur le premier *prapāṭhaka* du *Taittirīya Āraṇyaka* », Charles Malamoud (EPHE)
- « Lire le *Ṛgveda* avant Sāyaṇa », Silvia D'Intino (CNRS)
- « The Rājapur Manuscript of Bhattoji's *Vedabhāṣyasāra* », Cezary Galewicz (Jagiellonian University, Cracovie)

Discutant : Christian Jacob (EHES)

- « Les acceptions de *karman* et la tradition grammaticale sanskrite », Edwin Gerow (Reed College, Portland)
- « Re-viewing the tradition: language, grammar and history », Madhav Deshpande (University of Michigan)
- « Le rôle des commentaires dans la transmission et la construction d'un texte et leur représentation dans le savoir contemporain. Exemples et réflexions à partir des commentaires de l'école *vyākaraṇa* », Maria-Piera Candotti (université de Lausanne)

Discutant : Jan Houben (EPHE)

## SESSION 2 – ÉPOPÉES, TRADITIONS SAVANTES

Présidence : David Shulman (Hebrew University, Jérusalem)

- « Religion and recensions, scripts and manuscripts: The textual history of the *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata* », John Brockington (Oxford University)
- « Philologie de l'épopée orale », Claudine Le Blanc (Paris 3)
- « Philological conditions for Pampa's *Vikramārjunavijayam*, the Kannada earlier extant kāvya, and the problem of a literary history for old Kannada », Naveen Kanalu (UCLA)

Discutant : Pierre Judet de La Combe (EHESS)

- « Disentangling the different persian translations of *The Pool of Nectar* (*Amṛtakuṇḍa*) », Carl Ernst (University of North Carolina)
- « *Hil̥t* or *doṣa*? Translation and Interpretation of ayurvedic theory of *Tridoṣa* in early-modern persian texts », Fabrizio Speziale (Paris 3)

Discutant : Francis Zimmermann (EHESS)

## SESSION 3 – PHILOLOGIE/PHILOSOPHIE

Présidence : Philippe Hoffmann (EPHE)

- « Enjeux spéculatifs de la philologie en contexte indien. Exégèse et fabrique du texte dans les *Spandakārikā* et le *Nirṇaya* », Lyne Bansat-Boudon (EPHE)
- « Yamāri and the order of chapters in the *Pramāṇavārttika* », Eli Franco (Leipzig University)
- « Entre autorité textuelle et autorité religieuse : le Bouddha au prisme de l'exégèse bouddhique », Vincent Eltschinger (EPHE)

Discutant : Matthew Kapstein (EPHE)

- « Abhinavagupta on the Epic: Some remarks on the *Gītārthasaṃgraha* and its *mūla* », Judit Törzsök (Lille 3)
- « Pour une philologie indienne des marges : le cas des manuscrits cachemiriens », Isabelle Ratié (Paris 3)

Discutant : Jürgen Hanneder (Marburg University)

## SESSION 4 – MODÈLES CULTURELS : ÉCRIRE, TRADUIRE, TRANSPOSER

Présidence : Lyne Bansat-Boudon (EPHE)

- « Deux traducteurs sur la Route de la Soie. Traduction et réécriture du sanskrit en chinois », Jean-Noël Robert (Collège de France)
- « Other people's philology: Tibetan engagements with sanskrit during the 15th – 18th centuries », Matthew Kapstein (EPHE)
- « The Indian inculturation of european textual criticism », Jürgen Hanneder (Marburg University)

Discutant : Eli Franco (Leipzig University)

- « A south indian canon: visible, audible, elastic », David Shulman (Hebrew University, Jérusalem)
- « Écrire l'impensable : sur les carnets abstraits de Aurobindo Ghose et Paul Valéry », Benedetta Zaccarello (CNRS)

Discutant : Claudio Galderisi (université de Poitiers)

## PUBLICATIONS

ROBERT J.-N., « Lumière des bouddhas et poussière du monde », in J. SCHEID (dir.), *Lumière, Lumières*, Paris, Collège de France/Odile Jacob, 2016, p. 185-207.

ROBERT J.-N., « Préface », in R. BURAWOY, *Armuriers du Japon, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle. Étude du Meikō zukan*, éd. remaniée, corrigée et augmentée, Paris, Collège de France, Institut des hautes études japonaises, coll. « Bibliothèque de l'Institut des hautes études japonaises », 2017.

ROBERT J.-N., « Traduction et diffusion du Sūtra du Lotus dans le domaine culturel du chinois classique », *Le Sūtra du lotus. Diffusion et réception d'un enseignement majeur du bouddhisme. Actes du colloque du 2 avril 2016 à la Maison de l'Unesco*, Paris, Les Indes savantes, 2017, p. 107-113.