

Annuaire du Collège de France

122^e année

2021
2022

Résumé des cours et travaux



COLLÈGE
DE FRANCE
— 1530 —

PHILOLOGIE DE LA CIVILISATION JAPONAISE

Jean-Noël Robert

Professeur au Collège de France

La série de cours « Le départ du bouddhisme : le tournant antibouddhique de la pensée d'Edo » est disponible, en audio et vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/le-depart-du-bouddhisme-le-tournant-anti-bouddhique-de-la-pensee-edo>).

COURS – LE DÉPART DU BOUDDHISME : LE TOURNANT ANTIBOUDDHIQUE DE LA PENSÉE D'EDO

Les deux années supplémentaires miraculeusement concédées par les dieux nous ont permis tout d'abord, l'an passé, de faire un indispensable retour en arrière dans l'histoire littéraire afin d'aborder l'une des œuvres moins connues du romancier Ihara Saikaku (1642-1693), *Le Grand Miroir des galanteries* (*Kōshoku-ōkagami*). Elle méritait pleinement d'être traitée comme l'un des jalons de l'évolution de la dialectique sino-japonaise menée par l'intermédiaire du bouddhisme, qui fournit la justification doctrinale à cet entrelacement langagier, ainsi que l'a décrit notre collègue Claire-Akiko Brisset. Nous voyons en effet se dessiner chez Saikaku, en particulier bien sûr dans ses œuvres « érotiques » ou « galantes » (*kōshoku-mono*), la mise en œuvre de deux éléments qui font son originalité et qui nous obligaient à le remettre dans le sillage du *Genji-monogatari*. Il s'agit, d'une part, de la reprise constante, de l'omniprésence de thèmes bouddhiques tels que l'inéluctabilité des liens karmiques (*innen*), des affinités tissées par les actes antérieurs qui se concrétisent dans les rapports le plus souvent malheureux des protagonistes, victimes de l'amour et de leur

condition sociale; on retrouve même en toile de fond, comme dans le *Genji*, la possibilité toujours donnée mais jamais réalisée d'entrer dans la voie bouddhique. D'autre part, la dimension parodique est omniprésente, nous l'avons suffisamment relevé pour ne pas y revenir. Reprise des thèmes bouddhiques et leur parodie, élaboration d'une « voie du plaisir » (*shiki-dō*) en définitive fin tout aussi sérieuse de l'existence humaine que la « voie de bouddha » (*butsu-dō*), en un mode de vie qui se dessine exactement pendant la vie de Saikaku et dont il est l'un des meilleurs illustrateurs, tout cela justifiait que nous revenions à lui après avoir abordé l'année précédente l'œuvre de Motoori Norinaga (1730-1801), car nous avions vu que sa grande entreprise de sacralisation exclusive de la langue japonaise dans le cadre de la « philologie nationale » (*kokugaku*) avait eu comme point de départ son étude intensive du *Genji*, pour lui monument incontestable de la langue et de la « morale » (prise dans un sens très particulier) japonaises, monument si fondamental qu'il était de la plus grande urgence pour son entreprise de le couper de toute racine bouddhique et d'en faire une œuvre complètement amorale, dans laquelle les critères continentaux, qu'ils reposent sur le bouddhisme ou le confucianisme ne tiennent plus. On comprend de ce point de vue l'importance de l'étape que représentait l'univers élégant et parodique de Saikaku; le bouddhisme ne devenait plus qu'un élément de la narration et du décor, et n'était plus le but ultime de personnages que le romancier présentait comme des ombres pathétiques d'une splendeur enfuie, dont les véritables motivations étaient désormais bien plus terre à terre.

Chez Norinaga, tout ce processus d'évacuation morale du bouddhisme venait donc à son heure, préparé qu'il avait été par le changement d'attitude illustré par Saikaku. L'effacement du bouddhisme, qu'il se fasse de façon directe ou indirecte, était une démarche indispensable pour accomplir ce qui serait désormais l'autonomie de la langue japonaise, pourvue d'une sacralité qui lui fut propre et non justifiée par la doctrine bouddhique. L'essor du nouveau mouvement philologique dit « *kokugaku* » se fonda sur cette idée; et l'on pourrait dire que la voie, cette *michi* si élusive prônée par Norinaga, qui ne voulait surtout pas en admettre l'origine chinoise, est avant tout cela : la démonstration du fait que la langue japonaise n'a plus à s'appuyer que sur elle-même, puisqu'elle est d'essence divine. L'échafaudage dogmatique de l'assimilation des bouddhas et des *kami* n'a plus lieu d'être, une fois que l'origine de la langue a été clairement mise en lumière et que la filiation langagière qui relie le *Genji* au *Kojiki* est posée comme indépendante de tout apport extérieur, filiation dont l'établissement fut l'œuvre de la vie de Norinaga. On comprend donc que le bouddhisme devienne l'élément étranger dont il faille se débarrasser en priorité et qu'il devienne la cible favorite de nos philologues. Cette offensive va se dérouler tout au long du XVIII^e siècle et dans la première partie du XIX^e. Elle prépare à l'évidence le grand mouvement qui accompagna le début de la Refondation de Meiji : l'éradication du bouddhisme (*haibutsukishaku*) qui se déchaîna dans toute sa violence dans les premières années du nouveau régime. Là encore, on peut dire que le pouvoir et ses intellectuels ne se trompaient pas d'ennemi : l'autonomie du Japon, de sa religion et de sa langue passait par l'abolition

du bouddhisme. Cette doctrine a certes été la base doctrinale de l'autonomisation, mais au prix d'un processus que nous avons longuement analysé, lequel est celui d'une transposition, d'une translation, d'une altération. Une fois le processus réalisé, il convenait d'en supprimer les traces.

Nous avons en conséquence intitulé le cours de cette dernière année « Le Départ du bouddhisme », afin de décrire comment trois générations de « philologues nationaux » (bien que le premier ne puisse être ainsi qualifié, son œuvre sera cependant importante pour le troisième) ont mené cette entreprise de séparation forcée non seulement du bouddhisme et de la culture japonaise, mais aussi, et bien plus profondément, du bouddhisme dans la langue japonaise. Qu'ils n'y aient en définitive pas réussi n'est pas étonnant, mais les conséquences de leur action sur le monde religieux japonais, et donc sur la société japonaise en général, se constatent encore de façon éclatante.

Nous avons commencé par Tominaga Nakamoto (1715-1746), personnage que le grand historien contemporain Katô Shûichi avait qualifié d'« iconoclaste », ce qu'il était par certains côtés, qui restèrent purement intellectuels parce qu'il dut passer cloîtré et couché la plus grande part de sa très brève vie, mais la hardiesse et la lucidité de sa pensée ne peuvent que provoquer l'admiration. Comme nombre d'érudits de son époque, il n'appartenait pas à la noblesse guerrière mais était issu d'une famille bourgeoise d'Osaka, qui avait prospéré grâce au commerce de la sauce de soja. Nous voyons que nous sommes dans des milieux pas si différents de ceux de Saikaku ou de Norinaga. Mais son père, déjà, s'était lancé dans les études en devenant le mécène d'une académie (*juku*) privée qui reçut par la suite un statut semi-officiel. On y enseignait plusieurs courants du confucianisme et du néo-confucianisme en un compromis qui semblait destiné à satisfaire à la demande du public. Nakamoto semble s'être très tôt, dès l'âge de 15 ans, montré d'un caractère très indépendant et entendit développer ses propres idées dans un respect fort modéré à l'égard des maîtres. On dit que ce serait à cet âge qu'il aurait composé le premier de ses trois ouvrages critiques, le *Compendium des discours* (*Setsuhet*), rédigé en 1730, qui l'aurait immédiatement placé en délicatesse avec l'académie paternelle. Bien que le texte du *Compendium* soit perdu, quelques allusions éparses dans les deux autres écrits donnent à penser que Nakamoto y avait commencé les réflexions critiques qui constituent l'essentiel du reste de son œuvre, peut-être en se concentrant plutôt sur le confucianisme, car on ne voit guère comment il aurait acquis alors la connaissance approfondie du bouddhisme dont il fait preuve par la suite. C'est une énigme non résolue, malgré quelques tentatives d'explication. On sait, cependant, que le jeune homme tomba assez tôt gravement malade, d'une maladie qui le contraignait à l'immobilité, un peu comme la tuberculose osseuse de Masaoka Shiki ou Ishikawa Takuboku, qui furent par force de grands lecteurs. Nous ne savons presque rien de sa vie personnelle.

On ne conserve de lui que deux œuvres, très différentes par la longueur et la langue (l'une en sino-japonais savant et raide, l'autre en un fluide japonais classique), mais

qui reflètent les mêmes préoccupations intellectuelles, au point que l'on pourrait les dire en dialogue l'une avec l'autre.

La première est la plus courte, mais certainement pas la moins incisive. Le titre en est vague : *Okina no fumi*, que nous avons choisi de traduire par *Le Libelle du Vieillard* en raison de son caractère provoquant (qui justifierait pleinement l'appellation d'iconoclaste de Katô Shûichi s'il avait eu davantage de public...). Elle fut certainement diffusée en deux étapes. La première est marquée par la date de la préface écrite par Nakamoto lui-même : 1738; il avait alors 23 ans selon le comput européen. La seconde est signalée par la date de la première et deuxième des quatre préfaces que nous possérons, à savoir 1744, soit deux ans avant la mort prématurée de l'auteur, qui avait alors 29 ans. C'est donc presque la même année que la publication de son œuvre majeure, *Les Propos au sortir de la concentration* (*Shutsujô-kôgo*; 1745). Il semble qu'en réalité le *Libelle du Vieillard* ait été publié en 1746, et donc à titre posthume. Cette ultime version était protégée, pourrait-on dire, par rien moins que quatre préfaces, une de l'auteur lui-même, et trois d'amis et compagnons de route. Pourquoi tant de précautions? Ce ne sont d'ailleurs pas les seules, nous le verrons, et le *Libelle* semble se prémunir d'autant plus que l'auteur est conscient de ses hardiesses, et l'on se gardera d'oublier que, malgré une atmosphère superficielle de liberté de parole, celle que nous avons trouvé chez Saikaku, mais aussi chez Norinaga, tout ne pouvait se dire avec la même insouciance sous l'œil attentif du *shôgounat*. C'est pourquoi dans la première préface, datée de 1738, Nakamoto ne se présente pas comme l'auteur :

Ce livre m'a été prêté par un ami qui m'assura qu'un vieillard l'avait écrit. Ainsi, en cette période de décadence, il existe encore de par le monde de vieux sages. Celui-ci affirme dans ses propos l'existence d'une « Voie véritable » à part des voies des trois doctrines, et moi, Nakamoto, je me suis rangé à ses côtés, dans l'idée que si l'on s'en tenait aux paroles du Vieillard, il n'y aurait nul risque d'erreur. J'ai bien demandé à cet ami le nom de son bonhomme, mais il n'a pas voulu me le donner, prétendant qu'on ne pouvait l'apprendre; il n'y a donc rien à faire.

Le thème du vieillard ermite (*okina*) révélant des vérités profondes à qui vient les lui demander est bien connu, il coïncide souvent avec celui de l'ermite bouddhique (*bijiri*). Il consolide ainsi son subterfuge : ce brulot est d'origine inconnue, et n'est surtout pas de son auteur. C'est le début d'un jeu de dupes qui ira du début à la fin et où Nakamoto s'empressera de réduire la portée de toutes ses assertions. Il établit malgré tout clairement l'intention du *Libelle* : instaurer une « voie véritable » (*makoto no michi*, terme clé chez toute cette lignée de penseurs) à part des trois doctrines traditionnelles. Ici encore en laissant planer l'ambiguïté : dans un contexte de culture chinoise, les trois doctrines comprennent évidemment le taoïsme, mais il n'en sera pratiquement pas question dans l'œuvre de Nakamoto. Il sera remplacé par ce qui l'intéresse au premier chef en tant que Japonais, le shintô, introduisant ainsi un saut décisif avec le modèle continental des « trois doctrines » (*sangyô*). En citant Confucius, Nakamoto se situe dans le jeu relativement dangereux d'une pensée expo-

sée librement : « Les Anciens (*Entretiens*, XVIII, 8) avaient le dicton : “Vivre caché du monde pour parler à sa guise” ; tel est le cas de notre Vieillard ». Le contexte de la citation suggère que le fait de se retirer de la juridiction du tyran permet de garder une parole libre. Il est intéressant d'avoir à l'esprit ce que Confucius ajoute à leur sujet : il dit différer des dissidents qu'il évoque en ce qu'il n'a, quant à lui, nulle doctrine arrêtée – il ne proscrit ni n'ordonne quoi que ce soit. On ne peut que rapprocher cette sentence de l'un des procédés les plus remarquables de l'opuscule de Nakamoto, à savoir le soin méticuleux qu'il apporte à effacer par ses gloses explicatives la portée trop audacieuse de ce qu'il aura précédemment affirmé. Nous les avons détaillées dans le cours.

Cependant, le dessein de l'auteur (caché) est clairement exprimé : « J'ai recopié le texte intégralement afin d'en faire la doctrine de notre école et avec l'intention de le divulguer dans le monde. » Il annonce ici bel et bien son intention de faire des idées de l'ouvrage la base de l'enseignement d'une école qu'il instituerait. Malgré sa brièveté, le *Libelle* est donc important pour connaître l'intention autorale qui est au sein de la seconde œuvre, les *Propos au sortir de la concentration*, pourtant bien plus développée.

Dans notre cours d'il y a deux ans sur Motoori Norinaga, nous avions attiré l'attention sur l'évidente analogie entre la Voie véritable (*makoto no michi*) de celui-ci et les idées de Tominaga Nakamoto, qui avait recours à la même expression pour désigner le but ultime de sa réflexion, telle qu'il la résumait en termes énergiques dans le *Libelle du Vieillard*. Nous avions alors rappelé que le concept de Voie véritable était central pour ces deux penseurs. Le tout étant bien sûr de savoir ce dont il s'agit exactement. On s'en souvient, Norinaga avait écrit :

Les gens de notre époque (*ima no yo no hito*) n'ont rien d'autre à faire pour leur conduite que d'observer scrupuleusement les augustes lois qui dominent notre époque, sans se livrer aux conduites divergentes qui ne visent qu'à se mettre soi-même en valeur, et tenir la conduite qui convient à notre époque. Telle est la teneur de la voie véritable qui vient de l'âge des dieux.

C'est presque littéralement ce que disait déjà Nakamoto :

Utiliser l'écriture moderne, la langue moderne, manger la nourriture moderne, porter des vêtements modernes, utiliser le mobilier moderne, vivre dans des habitations modernes, suivre les moeurs modernes, respecter les lois modernes, se mêler à ses contemporains, ne pas faire le mal, pratiquer le bien ; cela constitue la voie véritable et c'est aussi la voie qui doit être pratiquée dans le Japon moderne (*ima no yo no Nippon !*).

On relèvera la savoureuse allusion de Nakamoto à l'une des plus célèbres maximes bouddhiques, la « Stance des préceptes universels des sept bouddhas ». Ainsi le précepte moral universel de la « voie moderne » commune à Norinaga comme à Nakamoto n'est-il rien d'autre que le précepte universel des bouddhas du passé : « ne

pas faire le mal et se consacrer au bien ». On se rappellera à ce sujet qu'au chapitre XXXI de son *Réceptacle de l'œil de la Loi correcte* (*Shōbō-genzō*), le grand maître de Zen Dōgen (XIII^e s.) dissertait longuement sur le célèbre échange entre le poète chinois Po Kiu-yi (IX^e s.) et le metteur de Chan Taolin : au poète qui demande quel est le grand sens de la Loi bouddhique, le moine répond par ces deux vers, ce qui fait réagir ainsi Po Kiu-yi : « Mais en ce cas, même un gamin de trois ans pourrait le dire ! » Et Taolin de rétorquer : « Bien qu'un gamin de trois ans puisse le dire, un vieillard de quatre-vingts ans ne peut l'accomplir ! » Et le poète s'en retourne penaillé. Des indices linguistiques très précis indiquent sans laisser de doute que Nakamoto cite effectivement cette stance dite « des Sept bouddhas », bien qu'elle soit en quelque sorte camouflée dans son énoncé en lecture explicative (*kundoku*) japonaise. Il vaut donc la peine de relever, non seulement dans le cadre du cours de cette année mais pour l'ensemble de la dialectique sino-japonaise qui est depuis le début notre fil directeur, que le passage le plus clairement positif et constructif des deux œuvres de Nakamoto, qui sont avant tout des démantèlements systématiques des « trois doctrines », sous leur forme japonaise ou chinoise, consiste en une crypto-citation bouddhique enfouie au sein de la langue.

Résumons brièvement quelques points principaux des remarques acerbes de Nakamoto. Tout d'abord d'un point de vue général, qui se présente comme une sorte de théorie des climats :

Lorsqu'ils parlent des trois voies des divinités (japonaises), du confucianisme et du bouddhisme, les gens d'aujourd'hui comprennent qu'elles sont à mettre en relation avec les trois pays : l'Inde, la Chine, le Japon ; ils soutiennent qu'elles sont toutes trois en accord unanime, ou bien qu'elles s'opposent mutuellement. Mais la voie que l'on peut nommer la Voie des voies est distincte de celles-là et il faut se rendre compte que les voies de ces trois religions ne sont en rien conformes à la Voie véritable. En voici une raison : le bouddhisme est voie de l'Inde, le confucianisme de la Chine ; les pays étant différents, ils ne peuvent être voies du Japon. Le shintō est certes japonais, mais il est d'un autre temps et n'est pas voie actuelle.

Invoquant les différences géographiques et chronologiques pour réfuter la pertinence des trois voies (rappelons qu'il ne s'intéresse guère au taoïsme, ici remplacé par le shintō), Tominaga Nakamoto apparaît certes poursuivre la réflexion de Jien sur le *fūzoku* (la culture ou les mœurs) comparé de la Chine et du Japon, mais son propos est bien plus destructeur :

Qu'elle soit d'un autre pays ou d'un autre temps, une voie est toujours une voie, dira-t-on ; mais le terme même de voie signifie originellement ce qui est praticable, or une voie non praticable ne peut être la Voie véritable et l'on se doit de dire que ces trois voies ne sont point praticables pour le Japon d'aujourd'hui.

Il se lance ensuite dans une énumération des impossibilités, frisant parfois le paillard, qu'il y a pour les Japonais à imiter les mœurs de l'Inde telles qu'elles sont décrites dans les sūtras bouddhiques, ou bien à suivre le régime alimentaire chinois prescrit

dans le *Livre des Rites*, ou encore les manières des Japonais de l'Antiquité. D'ailleurs, les textes chinois anciens eux-mêmes prescrivent de s'adapter aux circonstances, et l'examen attentif des trois doctrines montre qu'elles n'ont plus de sens :

Il est bien vrai que de nos jours ne subsiste plus que le simple jeu des rites shintô, des rites confucianistes, des rites bouddhiques et qu'il n'y plus de véritable Voie des dieux, des clercs confucianistes, du Bouddha.

Contentons-nous de donner une idée du mordant du style de Nakamoto en résument les trois « préférences » coupables qu'il reproche à chacune des trois doctrines et qui les invalide à ses yeux. Pour le bouddhisme tout d'abord :

La préférence du bouddhisme va à l'illusionnisme, que nous appelons de nos jours la prestidigitation. Les gens de l'Inde en sont très friands et si l'on n'y a pas un tant soit peu recours pour agrémenter l'exposition de son enseignement, ils refusent d'y porter foi. Aussi Çâkyamuni fut-il expert en illusionnisme, et les pratiques auxquelles il s'adonna six années durant, reclus sur une montagne, n'avaient d'autre but que d'apprendre cet art des prestiges.

Le Bouddha est ainsi ramené au rang d'un Mandrake ou d'un David Copperfield, et tous les miracles énumérés dans les grands sûtras ne sont plus que des mises en scène destinées à en imposer à la crédulité des foules indiennes qui sont friandes de ces spectacles grandioses.

Pour le confucianisme, c'est autre chose :

Pour ce qui est du confucianisme, sa préférence va à la rhétorique. La rhétorique, c'est ce que nous appelons aujourd'hui l'éloquence. Les gens de la Chine en raffolent et si l'on n'y excelle pas pour exposer son enseignement, ils refusent d'y porter foi. Si l'on veut des exemples pour mieux comprendre : afin d'expliquer le simple mot de « rite », alors qu'il suffirait de dire qu'il désigne avant tout les cérémonies de prise du bonnet viril, du mariage, des funérailles et du culte des ancêtres, on va parler de Rite de l'Homme en tant qu'Enfant, de Rite de l'Homme en tant que Sujet, de Voie de l'Humanité ; on le définit en fonction de la vue, de l'ouïe, de la parole, de l'action et enfin, en disant que le Rite fait la distinction du Ciel et de la Terre, on va jusqu'à faire intervenir l'univers.

La grandiloquence des textes chinois qui font appel à des visions cosmiques pour expliquer de fort simples coutumes est tournée en ridicule, mais plus ridicules sont encore les lettrés japonais qui consument tant d'énergie dans l'étude de ces discours, « il n'en faut pas tant aux Japonais ».

Eux-mêmes ont été profondément gâtés par ces influences, comme le montre l'état du shintô à l'époque de Nakamoto :

Venons-en à présent au shintô, qui a pour préférence malheureuse l'occultisme, les transmissions secrètes, les traditions réservées, la manie de tout cacher. En général, lorsque l'on cache quelque chose, c'est qu'il y a eu fraude ou vol ; au moins, dans le cas de l'illusionnisme et de la rhétorique, il y a des spectacles et des paroles dignes

d'intérêt et propres à plaire, ce qui leur vaut d'être considérés avec indulgence, mais ce goût du secret, lui, nous semble en tout point méprisable.

De fortes paroles, donc, plus sévères que pour le bouddhisme ou le confucianisme, mais l'on relève que les trois termes qui résument les prédispositions malheureuses du shintô appartiennent tous au registre bouddhique et révèlent bien plus l'influence malheureuse de cette doctrine sur la voie japonaise qu'un vice inné. Nakamoto met aussi sous l'appellation de shintô des pratiques artistiques dont la théorisation est pourtant nettement bouddhique dans son vocabulaire :

Il n'est pas jusqu'aux pitreries du Nô ou de la cérémonie du thé où l'on ne leur emboîte le pas pour fabriquer de toutes pièces des initiations et des sceaux, et ce, par-dessus le marché, contre un prix fixé, ce qui fait de ces activités un simple gagne-pain. Vraiment, quelle misère!

En dépit de cette sévérité, l'on aura remarqué combien le traitement du shintô diffère dans cet opuscule des deux autres religions. Alors que les reproches faits au bouddhisme touchent à des points fondamentaux de doctrine et que ceux faits au confucianisme, pour être moins principiels, affichent malgré tout une dérision certaine, nulle mention n'est faite des dieux japonais, aucun théonyme n'est cité, et certainement aucun des plus prestigieux. Il n'est reproché au shintô, si on fait la liste, que les accrétions bouddhiques qui le surchargent à l'époque récente. C'est dire que Nakamoto ménage un espace préservé pour la doctrine japonaise, dont il n'est en fin de compte rien dit. Et qui plus est, nous avons vu la façon discrète, mais malgré tout discernable, dont il parsème tous ces passages du caractère chinois *shin/kami*, « dieu, divinité » en un véritable message subliminal dont les divinités japonaises sont le leit-motiv. De ce point de vue, la Voie Véritable, le *makoto no michi* tel qu'il l'élabora est libre d'attache, certes, mais rien n'empêche les disciples de le rattacher au shintô, et c'est ce que fera à satiété, après Tominaga Nakamoto, Motoori Norinaga.

Après avoir examiné plus en détail le *Libelle du Vieillard*, dont la brièveté et la netteté de construction conviennent admirablement à nous introduire aux idées de Nakamoto, nous avons abordé son grand œuvre, l'ouvrage pour lequel il est encore connu et étudié de nos jours et qui lui a valu la renommée de précurseur de l'étude historique critique des doctrines bouddhiques, l'équivalent de ce que fut Richard Simon pour la critique biblique. Il s'agit donc des *Propos au sortir de la concentration*, titre bien sûr ironique, et même tragiquement, car ce qui était sans doute une forme de tuberculeuse osseuse a constraint Nakamoto à passer couché la dernière partie de sa courte vie. La concentration en question n'était donc pas un libre choix, mais c'est ainsi que le jeune homme la présente dans sa préface en sino-japonais datée de 1744 :

Alors que j'étais encore presque un enfant, à mes moments perdus, je me prenais à lire des ouvrages confucianistes; adolescent, puis adulte, quand je retrouvais quelque loisir, je trouvais l'occasion de lire des ouvrages bouddhiques. Prenant alors le temps (d'y réfléchir), je me dis : Les voies confucianiste et bouddhique sont donc telles que cela, et ne résident toutes (deux) que dans l'établissement du bien; cependant,

accéder à une plus minutieuse distinction entre les dogmes des voies qui en sont les causes et conditions, comment ne serait-ce pas là source de joie? Mais cela ne saurait se faire sans le secours d'un livre.

Il s'intéresse en conséquence à la façon dont ces deux grandes doctrines en sont arrivées à établir leur enseignement moral, les causes-et-conditions ou enchaînements causaux (*innen*, terme bouddhique!).

En bonne logique, dans ce traité rédigé en chinois classique, à la différence du *Libelle* en japonais littéraire, Nakamoto aurait dû aborder les trois doctrines du continent, et donc le taoïsme en plus du bouddhisme et du confucianisme :

Les confrontations entre les trois doctrines ne datent pas d'hier. Sur quoi portent-elles? Le confucianisme entend préserver ses [nomenclatures morales], le taoïsme s'adonner aux pratiques de longévité, le bouddhisme se départir des naissances et des morts, et chacun d'établir son discours pour exposer sa voie.

Certes, son évacuation du taoïsme repose sur une vision au moins partiellement erronée de son histoire :

Or si l'on tentait de les définir d'un mot, le confucianisme se livre à une débauche de floritures, le bouddhisme à une débauche d'illusions, alors que le taoïsme se réfère en dernière instance au ciel; certains estiment d'ailleurs qu'existe au-delà des mers un séjour des immortels, et le fait qu'ils le promeuvent par l'illusionnisme les place dans la même catégorie que les hétérodoxes de l'Inde. Leur éloge de la Voie est en fait avilissant et n'est en rien au niveau du confucianisme et du bouddhisme. Leurs écritures sont en fait toutes issues *a posteriori* (des bouddhiques); la Montée vers l'Ouest pour convertir les Barbares, les Trente-Six Cieux, le séjour de l'empereur céleste dans l'Empyrée, tout cela n'est en définitive qu'une surenchère sur les bouddhistes. Comme (cette religion) n'est pas transmise chez nous, il n'y a pas lieu d'en discuter.

À l'instar de Norinaga après lui, Nakamoto estime que le taoïsme n'a pas eu de rôle important au Japon, ce qui est certes fort discutable, et nous avons vu que c'est le shintô qui se voit accorder sa place. Par ailleurs, toute la rhétorique chinoise sur les trois doctrines n'impressionne guère le jeune grabataire japonais :

Quelqu'un interrogea Li Shiqian (cité dans l'un des livres compulsés par Nakamoto) sur la hiérarchie des trois doctrines. Celui-ci répondit : « Le bouddhisme est le soleil, le taoïsme est la lune, le confucianisme est les (cinq) planètes. » À l'époque le propos passa pour magistral, mais en réalité, il ne rime à rien, je n'en comprends pas le sens, ni en quoi il serait magistral. Ce ne sont tous que des pense-petit, comment auraient-ils connaissance de la Grande Voie?

Et d'enfoncer encore le clou :

On interrogea Longmen Wangzi (un lettré de la dynastie Sui) sur le Bouddha; il répondit : « C'est un saint »; « Et sa doctrine? », il répondit : « C'est une doctrine d'Occident; en Chine, ce n'est plus que la boue. » C'est bien trouvé! Pourquoi

n'est-ce plus que de la boue en Chine ? C'est parce qu'elle prise l'illusion. Si d'aventure on m'interrogeait sur le confucianisme, je répondrais : « (Confucius) est un saint. » « Et sa doctrine ? » je dirais : « C'est une doctrine d'Occident; ici, chez nous, ce n'est plus que de la boue. » « Pourquoi n'est-ce plus ici que de la boue ? » « C'est parce qu'elle prise les fioritures du discours. » En effet, un langage a son objet, c'est ce qui fait que la voie diverge, un pays a ses mœurs propres, c'est ce qui fait que la voie s'altère. Si la doctrine des confucianistes n'est déjà plus que boue ici, à plus forte raison pour la doctrine du Bouddha, qui est à l'occident de l'occident. Le bouddhisme se livre à une débauche d'illusions magiques, le confucianisme à une débauche de fioritures du discours; *rejeter l'un et l'autre nous rapproche de la Voie.*

On voit que d'un ouvrage à l'autre, Nakamoto conserve ses positions. Le propos nous est désormais familier, et nous constatons combien son argumentation préfigure celle que nous avons trouvée chez Norinaga à la génération suivante : les « continentaux », qu'ils soient Indiens ou Chinois, sont libres de faire comme il leur chante et de se laisser aller sans retenue à leurs péchés mignons, mais les Japonais n'ont rien à faire de ces enseignements qui ne sont pas adaptés à leur caractère national; abolir ces voies leur permettrait enfin de s'approcher de la Voie, qui est bien sûr la Voie véritable.

Nakamoto se veut donc impartial :

Je ne suis point disciple des confucianistes, ni du Tao, pas plus que du Bouddha; je me contente d'observer impartiallement leurs faits et gestes, et voilà donc ce que j'en pense.

L'impartialité qu'il revendique s'observe au mieux dans le *Libelle*, où il soumet les trois doctrines du Japon à une grille d'analyse dogmatique et historique identique, ce qui donne à son exposé une allure systématique. Il a une haute idée de son œuvre et proclame dans sa préface sino-japonaise à propos de ses vues :

J'ai à présent trente ans passés et je ne peux rester sans les transmettre. Je souhaite qu'une fois publiées, on les communique de ville en ville jusqu'à la capitale, et qu'elles passent ensuite en Corée ou en Chine, (je dis bien) jusqu'en Corée ou en Chine, et qu'elles passent ensuite chez les Barbares de l'Ouest, et de là qu'elles soient transmises à la terre où Çâkyamuni est descendu comme divinité, afin d'apporter aux gens quelque lumière sur la voie.

Ainsi, pense-t-il pouvoir convaincre jusqu'aux Indiens de la justesse de ses critiques.

Bien que les deux écrits de Nakamoto aient été naguère traduits en anglais par Michael Pye, il n'était pas inutile de revenir sur nombre de passages d'interprétation délicate, surtout en ce qui concerne les *Propos au sortir de la concentration*. Nous avons donc repris les points principaux de son argumentation, bien plus fragmentée que dans le *Libelle*. Il apparaît d'ailleurs qu'ainsi que le démontre la chronologie des préfaces du *Libelle*, les deux écrits ne doivent pas être considérés comme successifs, mais comme se confortant simultanément l'un l'autre, le *Libelle* constituant une sorte de guide mieux ordonné des paragraphes dispersés des *Propos*, qui sont avant tout des

réflexions jaillies au long du programme de lecture du jeune valétudinaire. Il nous fait d'ailleurs part de ses angoisses dans une phrase inquiète à l'issue de son travail :

Ainsi, je ne mourrai pas complètement. Et cependant, qui sait si mes idées ne relèvent pas d'une sagesse maligne? Cela est difficile à dire; il ne reste qu'à attendre qu'un esprit éclairé, par de recherches minutieuses, vienne les compléter.

Après avoir mené cette œuvre de démantèlement des représentations religieuses d'Inde, de Chine et de Japon, et entrevoyant sans doute la fin, Nakamoto semble remettre à un autre le soin de valider son travail, un travail dont la cible principale était le bouddhisme et toute la vision du monde organisée autour de la Loi de Bouddha, y compris la compréhension générale de l'histoire. Et cette cible principale constituait bien sûr le cœur du millénaire d'histoire de la culture japonaise.

L'on ne peut savoir ce que Tominaga Nakamoto aurait pensé de celui qui, près d'un siècle plus tard, et conformément à son ultime souhait, s'empara de ses *Propos au sortir de la concentration* comme d'une arme où puiser un arsenal d'arguments afin de mener contre le bouddhisme une guerre de tout autre nature, puisqu'il s'agira d'une guerre de destruction. Ce successeur, qui mérite certainement bien plus que Nakamoto d'être qualifié d'« iconoclaste », fut Hirata Atsutane (1776-1843), sans doute le dernier grand penseur de l'époque d'Edo, dont les idées eurent une importance décisive, que beaucoup s'accorderaient à estimer malheureuse, sur la refondation intellectuelle de l'époque Meiji. La démesure dans l'expression de celui qui s'était surnommé lui-même un *ara-mitama* ou « esprit déchaîné », entité spirituelle incontrôlable, ne contribuera certainement pas à apaiser les relations dans les premières années de campagne antibouddhique de Meiji.

Il naquit en 1776 dans une famille vassale du puissant clan des Satake, dans l'actuel département d'Akita, au nord-ouest du Japon. Il semble qu'il n'ait pas eu une enfance heureuse, balloté qu'il fut d'une branche à l'autre de sa famille, car sa belle-mère paraît l'avoir eu en détestation. Il reçut cependant une initiation à la culture chinoise classique dès l'âge de 6 ans, ainsi qu'à la médecine à partir de 11 ans, ceci sous la direction de l'un de ses oncles. Il se rendit à Edo à l'âge de 20 ans, donc vers 1796, où il s'initia, semble-t-il, aux études de philologie nationale, *kokugaku*, tout en vivant misérablement. Il commença cependant d'enseigner, puisque l'on trouve dès 1807 mention de ses premiers disciples. À 25 ans, il fut adopté dans la famille Hirata, appartenant au fief de Matsuyama, dans le département d'Okayama; son père adoptif, Hirata Atsuyasu semble avoir été spécialiste de l'art militaire. Il se maria peu après, mais perdit sa femme en 1812, pour se remarier six ans plus tard, en donnant à sa seconde épouse le prénom de la première, Orise. Bien différent en cela de Tominaga Nakamoto comme de Motoori Norinaga, Atsutane semble avoir découvert de pair le monde du *kokugaku* et le monde des esprits. Sa découverte du *kokugaku* se fait d'ailleurs presque sur le mode surnaturel : on connaît le célèbre épisode de son entrevue en rêve avec Norinaga, qui l'aurait admis de l'autre monde parmi ses disciples. La notoriété venant, il commença à enseigner dans l'académie

privée qu'il fonda à Edo. Il se prit rapidement de querelle avec les disciples orthodoxes de Norinaga et enseigna de façon indépendante ses propres idées dans son institution. Il obtint cependant une manière de reconnaissance officielle, malgré ses attaques violentes contre le confucianisme, puisqu'il fut admis à enseigner sa vision du shintô (dite « voie ancienne ») aux desservants de sanctuaires shintô. Son exaltation grandissante de la maison impériale, qui accompagnait sa critique du confucianisme, finit cependant par importuner le gouvernement shôgounal. La réaction fut tardive mais ferme : il fut expulsé d'Edo en 1841, pour trouver refuge chez un neveu de sa famille d'origine, les Ôwada, et dans son pays natal d'Akita qu'il avait quitté plus de quarante ans auparavant. Il n'y demeura que peu de temps, puisqu'il mourut en 1843, à l'âge de 67 ans. Il laissa un grand nombre de disciples directs et indirects, tandis que ses idées influencèrent profondément les courants refondateurs d'Edo, certainement pas dans le sens de l'apaisement.

Si Atsutane est compté au nombre des Quatre Grands de la philologie nationale, avec Keichû, Kamo no Mabuchi et Motoori Norinaga, il se distingue cependant de ses trois prédécesseurs par la nouveauté des territoires qu'il a explorés. Rappelons ici qu'en plus de l'imposante œuvre des chercheurs japonais, nous pouvons renvoyer aux travaux en langues occidentales de Richard Devine, Wilburn Hansen, Iyanaga Nobumi, François Macé pour des exposés plus approfondis.

Il est difficile de faire une description succincte de l'œuvre considérable d'Atsutane, mais nous en distinguerons deux facettes avant de présenter sa polémique antiboudhique. La plus connue, celle qui a eu la plus grande influence dans l'histoire moderne du Japon est ce que l'on pourrait appeler son œuvre historico-théologique. Atsutane semble avoir été profondément insatisfait des sources traditionnelles de l'histoire et de la mythologie japonaises que sont le *Kojiki*, le *Nihon-shoki*, le *Kogo-shûi* et les *Fudo-ki*, et se persuada que ces œuvres étaient des sortes de *membra disjecta* d'une antique histoire beaucoup plus fermement structurée et qui donnait une vue plus fidèle de l'action des dieux depuis la création du monde jusqu'aux débuts de la lignée impériale. Il se fia donc à son esprit critique pour reconstituer cette « histoire antique », qui était pour lui non pas une métahistoire, mais l'histoire réelle du Japon. Cela aboutit donc à son *Texte complet de l'histoire antique* (*Koshi-seibun*), qu'il fit suivre de commentaires pour convaincre les sceptiques. Bien évidemment, un tel effort d'érudition devait se heurter de plein fouet non seulement aux lettrés formés à la plus stricte philologie des textes chinois, mais aussi aux disciples plus orthodoxes de Motoori Norinaga qui furent prompts à déceler le caractère arbitraire de la méthode. Bien que ce remaniement, ou révisionnisme, historique ne fût pas admis dans l'époque qui suivit, son enthousiasme lui valut cependant un statut symbolique dans le nouveau Japon qui se formait à l'époque Meiji, dans lequel s'imposait l'idée selon laquelle seul un retour à des sources dépouillées des accrétions continentales pouvait mettre les Japonais en mesure de supporter le choc avec l'Occident et leur fournir les instruments (ou les armes) indispensables pour y répondre.

L'autre facette des travaux et études d'Atsutane est certainement celle qui a causé le plus de perplexité chez les érudits japonais les plus acquis au confucianisme, mais qui ont provoqué un retentissement incontestable dans des cercles plus larges. Profondément insatisfait de la vision pessimiste de l'existence post-mortem donnée par le shintô, son inquiétude spirituelle l'avait amené à étudier le christianisme en profondeur, bien que de façon cachée, ainsi qu'à s'intéresser aux mythologies et aux cosmogonies d'autres religions et d'autres pays. On peut même parler d'une activité occultiste qui se concrétise avec la rédaction de sa *Relation admirable du monde des immortels* (*Senkyô-ibun*; 1822). Il s'agit des relations orales faites par un adolescent japonais du nom de Torakichi qui aurait été enlevé à l'âge de 7 ans par un *tengu* (créature surnaturelle habitant les montagnes et s'y livrant aux pratiques magiques) à Iwama-yama dans la province de Hitachi et aurait obtenu sous sa férule des pouvoirs merveilleux lui permettant de circuler entre les mondes. L'adolescent aurait réellement existé et aurait été la coqueluche d'Edo à l'époque d'Atsutane, lequel le prit sous sa protection, et, tandis qu'il vivait chez lui (pendant plusieurs années), l'assaillit de questions sur la vie et les moeurs de l'autre monde. Il se servit même du jeune médium comme agent de liaison avec l'au-delà en transmettant aux intéressés ses écrits et ses lettres, ainsi qu'en les priant de résoudre quelques-unes de ses interrogations. Le résultat en est un livre fort curieux, d'abord réservé aux disciples du cercle le plus intérieur, mais qui connut ensuite une grande vogue en raison de son mélange de sciences occultes traditionnelles et de révélations techniques surnaturelles.

Dans ces deux domaines, nous sommes fort loin des idées de Tominaga Nakamoto, qui ne voit rien à sauver dans les visions du monde du passé. Il est d'autant plus étonnant que l'une des œuvres d'Atsutane qui eut le plus de retentissement à son époque, encore qu'elle fut bien oubliée par la suite, est directement inspirée du jeune iconoclaste. Il s'agit d'un ouvrage divisé en quatre livres, relativement peu étendu, publié en 1811 sous le titre de *Propos hilares au sortir de la concentration* (*Shutsujô-shôgo*), dont on voit qu'il ne diffère que par un seul caractère du titre de l'ouvrage de Nakamoto, établissant ainsi un lien évident avec son prédécesseur. Il s'agit de cours professés dans le cadre de son académie privée, qui furent ensuite remaniés par Atsutane lui-même avant la publication. Mais en plus de ces *Propos hilares*, nous avons la chance de disposer d'un complément représenté par ce que l'on appelle l'*Appendice des Propos Hilares au sortir de la concentration* (*Shutsujô-shôgo furoku*; 1813), où sont recueillies les causeries *ex-tempore* qu'Atsutane avait faites autour de ses cours. Les disciples les avaient notées et compilées en un petit volume dont la lecture est agréable, divertissante et enrichissante pour notre représentation d'Atsutane, qui apparaît ici comme un esprit fort et un rationaliste convaincu, à la différence des écrits évoqués plus haut, où il se rapproche davantage d'une sorte de Swedenborg japonais. Cela en fait une excellente introduction à ses idées.

Les *Propos hilares* et leur *Appendice* sont fondés sur la lecture fort personnelle qu'Atsutane fait de Tominaga Nakamoto. Le premier texte transpose en japonais classique ce que Nakamoto avait rédigé en chinois littéraire; pour ce qui est du contenu

même, l'appareil érudit vient essentiellement des recherches pionnières du jeune érudit, sur lesquelles Atsutane élabore ses propres commentaires. Les deux premiers livres reprennent donc l'examen critique de la biographie du Bouddha historique; le troisième est un examen des principaux sūtras du canon bouddhique, tandis que le quatrième innove sur l'œuvre de Nakamoto en présentant une critique du bouddhisme japonais, plus particulièrement dans les formes qu'il a prises à l'époque d'Atsutane. Il y esquisse une histoire du bouddhisme dans l'empire à partir de son introduction au milieu du VI^e siècle. Dans ce livre IV comme dans les causeries de l'*Appendice*, les cibles favorites d'Atsutane sont les sectateurs de l'École authentique de la Terre Pure (*Jōdo-shin-shū*) et les disciples de Nichiren. Ce sont aussi les croyances les plus populaires, et Atsutane aura beau jeu de tourner en ridicule leur simplicité intellectuelle qui les mène parfois à des aberrations. Mais son véritable propos est ailleurs.

Nous avons vu au cours de notre enquête, tout au long des années précédentes, le lien particulier qu'avait noué Jien entre la langue japonaise et la langue brahmique, la langue de l'Inde, par-dessus la langue chinoise. L'intégration de la langue japonaise dans l'univers linguistique bouddhique avait une conséquence directe sur la réévaluation des *waka*, des poèmes classiques japonais, dans la culture des lettrés. À la fois d'origine divine, inventés par les *kami* eux-mêmes, et porteurs de la vérité bouddhique grâce au dogme de l'assimilation des bouddhas et des dieux, ils devenaient dès lors aussi essentiels que les *shingon*, les « paroles de vérité » de l'ésotérisme bouddhique. La critique de Tominaga Nakamoto venait mettre à bas tout ce bel édifice. Motoori Norinaga, après lui, semblait estimer que la langue japonaise se justifiait elle-même de par son essence divine. Retrouver la voie des dieux était en même temps retrouver le vrai sens du Verbe divin : *mi-koto* et *ma-koto*. Mais Atsutane voulait aller plus loin et conférer à la langue des dieux une perfection absolue, qui concerne aussi bien les phonèmes que les graphèmes. Telle est la conséquence directe de ce départ du bouddhisme qu'il mène à bien dans ses *Propos hilares*. En délégitimant le lien entre bouddhisme et langue japonaise à travers sa description sans concession des travers de cette religion au Japon, il ouvre un espace de re-légitimation qu'il s'évertuera ensuite à compléter.

Donnons un exemple, tiré de l'*Appendice*, de la façon dont Atsutane reprend les critiques de Nakamoto en les faisant passer à une dimension plus drolatique, immédiatement compréhensible de ses auditeurs et conférant aux réflexions érudites et philosophiques de son prédécesseur un rôle de destruction de statut :

Ainsi est-il écrit que Câkyamuni obtint les pouvoirs divins, mais cela n'est en réalité que de l'illusionnisme. Il n'a fait que tromper les gens par ce moyen. Et en plus, cet illusionnisme s'est transmis jusqu'en notre auguste empire [...] Tout récemment encore [...], il y avait un individu qui, uniquement par la pratique de cet art, avalait des chevaux, se faisait invisible, faisait surgir un dragon de l'eau, transformait un terrain plat en mer, et toute sorte d'autres bizarries par lesquelles il trompait les braves gens; il avait nom Seizaburô des Ombres. Comme un nombre considérable de personnes furent ainsi trompés, ces artifices furent strictement interdits à l'époque du *shôgun* Iemitsu (milieu XVII^e s.), ce qui fait que l'on en est à présent débarrassé.

Cela n'empêche pas qu'on les retrouve de loin en loin : dans les années Tenmei (1781-1789), il y eut un coiffeur et un tailleur de pagodons de pierre qui s'y livrèrent.

En prolongeant les réflexions de Nakamoto, Atsutane met les miracles de Câkyamuni au niveau des supercheries d'un barbier d'Edo.

Il serait d'un grand intérêt de traduire l'*Appendice* pour avoir une idée de l'indignation d'un « philologue national » à l'égard de la doctrine bouddhique, qui a non seulement perverti le langage japonais, mais a par là même transformé les croyants de l'empire, les bonzes tout particulièrement, en une sorte de cinquième colonne, un réseau dormant qui pourrait devenir dangereux en cas d'agression de l'Inde ou de la Chine :

Il faut que je fasse d'emblée une mise en garde : les gens de notre époque, dans leur ineptie, s'expriment avec déférence en parlant du Bouddha; alors qu'il suffirait de dire « Amida », ils parlent de « O-Amida-sama »; de même, au lieu de dire simplement « Shaka », ils disent « O-Shaka-sama », ajoutant préfixe et suffixe de courtoisie, comme si c'était de rigueur quand on parle d'eux; mais moi, je m'en abstiendrai dans mes causeries, et je parlerai simplement de Shaka ceci et cela. Cela indignera ou irritera certainement ceux qui le tiennent d'ordinaire en vénération, mais il y a une bonne raison qui m'empêche d'user d'honorifiques. C'est celle-ci : Shaka était le fils d'un roitelet quelque part dans un pays barbare qui a pour nom l'Inde. S'il a acquis une importance considérable en propageant la loi bouddhique, il n'en existe pas moins une règle claire à la cour de notre auguste empire, qui se trouve bien précisée dans les rescrits officiels. La teneur en est que quiconque est né dans notre auguste pays doit seulement en vénérer le souverain et n'a pas à montrer un respect sincère au roi d'un pays étranger. Pour cette raison, celui qui rendrait hommage à un souverain étranger en laissant de côté le sien propre, se rend coupable de duplicité et de ce fait même de trahison. De telles gens, la loi commande de les décapiter et de les abandonner (sans sépulture). Et cela à bon droit, car, avec une telle mentalité, les confucianistes, par exemple, sont empêtrés dans leur dévotion aveugle pour la Chine, tandis que les bouddhistes, de leur côté, sont des admirateurs effrénés de l'Inde; avec pour conséquence que si un jour la Chine ou l'Inde vient à nous attaquer, ces bandes d'afficionados auront peut-être envie de les renseigner. C'est pour prévenir cela que cette règle a été stipulée. En outre, pour la voie bouddhique, ceux qui s'en sont mêlés se trouvent enfermés dans leur fanatisme à son égard et sont prêts à renoncer pour lui à la vie; cela se trouve depuis longtemps, et donc, ils pourraient (aussi) renseigner (les assaillants). Quoi qu'il en soit, pour ma part approuvant pleinement ce règlement de cour, je ne peux me résoudre à utiliser les honorifiques. En effet, alors que mon intention est d'exposer la voie véritable, il ne m'appartient pas de la troubler, tout en sachant que je contreviendrais ainsi de plein fouet au règlement de la cour.

Et de conclure :

En ce qui me concerne, né en cet auguste empire, j'appartiens à la divine famille du pays des dieux, et je ne dois pas la moindre grâce au Bouddha; de plus, j'ai beau

examiner ma lignée, je n'ai pas (avec lui) le moindre lien ou affinité; je n'ai donc pas à utiliser à son égard les honorifiques.

Il s'écarte ainsi de tous les usages de son temps pour refuser le moindre signe de respect à une doctrine qui l'indigne, et dont les représentants au Japon ne méritent nulle déférence, d'abord parce qu'ils sont de vile extraction :

Les religieux sont des laissés-pour-compte. Les religieux actuels ont généralement des parents et une fratrie sans le sou, qu'il faut pourtant nourrir. Eh bien, le père, pour ce faire, a recours au vol, ou se fait incendiaire, en tout cas criminel. Les enfants de ceux qui auront été condamnés n'ont plus qu'à se faire bonzes. Comme il n'y en a parmi eux qu'à peine trois ou cinq qui soient fils de bonne lignée, noble ou guerrière, ils n'apprennent que des vulgarités. Lorsqu'ils sont bonzillons, ils servent à la distraction de leur mentor. Elevés dans une complète contrainte, ils finissent par devenir responsables d'un temple quelconque, et lorsqu'ils commencent à manipuler des sommes d'argent, même minimes, la vulgarité de leur éducation les mène à concevoir l'argent comme primordial. Ils imaginent alors toutes sortes de manigances pour en gagner. Dans un grand temple, ils se servent d'intermédiaire pour se livrer au prêt et tout en portant le triple vêtement bouddhique, ils ont le cœur plus sordide que les commerçants. Et pour ce qui est de l'usage de ce qu'ils auront accaparé, ils auront une maîtresse cachée, se livreront à toute sorte de débauches...

Mais que les bonzes japonais soient si amateurs des choses de la vie est somme toute naturel, en raison du lieu de vie privilégié qu'est l'empire japonais, où la nature est si clémentement :

En effet, le caractère naturel de notre auguste empire incline à se réjouir de la prospérité de l'existence présente, de la continuité de ses descendants, à souhaiter une longue vie, à aimer le bouillonnement des affaires. Avec un tel tempérament national, tout de hardiesse, quelqu'un qui contemplerait l'impermanence se réjouirait de la déchéance, apprécierait la disparition de soi ne peut naître en conformité avec l'intention divine (des *kami*). Ils peuvent entraver par les réglementations de la Loi bouddhique des esprits qui n'y sont nullement disposés de naissance, les badigeonner d'une disposition d'esprit bouddhique dont ils sont entièrement dépourvus; ils peuvent dire qu'ils détestent les femmes, et le vin, et la bonne chère; mais à la fin des fins, ils ne parviendront pas à recouvrir l'esprit inné de notre auguste empire; ils auront échoué, et cela va de soi.

Il est d'autant plus indignant de voir l'effet catastrophique que cette pensée contre nature peut avoir sur les simples gens, dont il donne un exemple navrant :

On avait besoin d'une poutre maîtresse pour la construction d'un temple de la secte Ikkō [branche particulièrement piétiste de la Terre Pure], si bien qu'on avait demandé un arbre sacré à un sanctuaire (shintô) (du voisinage), mais comme cela avait été refusé, on se trouvait privé d'un grand arbre qui pût faire l'affaire. C'est alors qu'un couple qui avait fait l'objet des duperies constantes (des bonzes), s'étant mis au cou l'inscription « Donnez-nous cet arbre », y monta pour s'y pendre; le résultat fut qu'aussitôt on fit don (au temple) de l'arbre souillé (par la mort du couple). L'histoire

est maintenant encore sur toutes les bouches et les tenants de la secte en sont sacrément fiers, mais ces gens-là ne sont à toucher ni avec des brochettes ni avec des baguettes. Cela ne vaudrait même pas la peine d'en parler, mais ceux qui sont bernés par le bouddhisme sont sacrément émus par ces inepties, et moi je trouve ça risible.

Le propos d'Atsutane est donc sans équivoque :

Pour mon compte, par pitié pour les bouddhophiles qui se débattent dans le sœu de merde du bouddhisme, je voudrais les en dégager en leur faisant entendre au moins un peu de vérité; je parle tout en sachant qu'ils seront heurtés de mon excès de sincérité, mais je ne voudrais pas être pris en mauvaise part.

Il n'a pas de mots assez durs pour fustiger les représentations courantes à son époque, celles que nous avons déjà vues parodiées par le romancier Ihara Saikaku :

Aussi, une fois que l'on est devenu bouddha et parti au Paradis, il faut bien se dire une chose [...] : alors qu'on s'imagine que le Paradis est un endroit magnifique, on se retrouve en fait les paumes jointes en prière, recroqueillé sur une méchante fleur de lotus. Quelle situation périlleuse! Si on réfléchit à cette position, ce n'est rien d'autre que d'être entouré d'eau, que ce soit dans un marais ou un étang, puisque le fait est que le lotus n'est pas une plante de montagne ou de plaine, mais que c'est une herbe aquatique. Ce qui fait que ceux qui aspirent à aller en paradis pour devenir bouddha doivent avoir comme préoccupation première la pratique de la natation. C'est qu'à rester ainsi pendant dix âges cosmiques avec les mains comme ça, on est complètement raidi par l'engourdissement, et sur une si longue durée à monter le lotus, on doit finir par bâiller, ou bien encore, les gens restés en ce monde finissent forcément par bavarder à votre sujet, ce qui fait éternuer (selon une croyance populaire), même sur un lotus du Paradis. Il peut alors arriver que la tige du lotus se mette à trembler et que vous tombiez à l'eau. Si on ne sait pas nager, on boit la tasse et on meurt encore. Et une fois noyé, que devient-on? On ne trouve rien dans les textes bouddhiques sur la destinée de ceux qui meurent après être devenus bouddha. C'est une question insoluble. Pour ma part, j'ai la plus grande répugnance pour des paradis aussi dangereux et je ne m'y rendrai certainement pas, je n'ai donc pas à craindre d'y finir noyé. La bande des amateurs de paradis, eux, eh bien, on peut imaginer qu'ils deviendront vraiment, comme ils le disent, des noyés plaqués or (comme les statues de bouddha).

Il est surprenant de voir l'Atsutane qui dialogue si volontiers par correspondance avec les Tengu tourner ainsi en dérision les croyances des autres, mais c'est de bonne guerre selon lui : son projet est d'extirper le bouddhisme de la culture japonaise, condition essentielle à retrouver la Voie de la vérité transmise par la langue des dieux.

Nous avons relevé l'attention particulière accordée par Atsutane au célèbre pacte d'Ise, qui expliquait à partir du Moyen Âge l'interdit de l'emploi de tout terme bouddhique ou se rapportant au bouddhisme dans ce sanctuaire saint entre tous par son lien avec la déesse solaire Amaterasu, que la théorie de l'assimilation identifiait au bouddha Mahâvairocana (Dainichi). Ce que les sources bouddhiques médiévales présentaient comme un accord entre la déesse du soleil et le roi des démons dans le

bouddhisme devient chez lui une supercherie destinée à justifier un fait antérieur, qui est bien l'interdit complet du bouddhisme dans ce haut lieu du shintô. Ainsi s'effaçait le lien ontologique entre les deux langues, et le japonais pouvait reprendre sa liberté pristine. Cette autonomie de départ est dans une large mesure une vue de l'esprit, ainsi qu'a cherché à le montrer notre enquête, mais il est indéniable que le corpus mythologique des deux Livres historiques du Japon ancien était une base qui a parfaitement rempli ses fonctions d'enceinte protectrice autour de la langue japonaise aux mains des tenants de la « philologie nationale ».

On sait que la verve d'Atsutane a atteint partiellement son but, puisque ses idées furent largement la justification de la politique antibouddhique qui sévit pendant les premières années de la refondation de Meiji et est connue sous le nom d'Éradication du bouddhisme. On peut dire qu'il a échoué cependant dans la tentative de purisme systématique tel qu'il se dévoile dans son style, purisme qui concernait le vocabulaire d'origine chinoise, les *kango*, mais non les caractères chinois eux-mêmes, malgré sa malheureuse découverte des « caractères de l'âge des dieux », en réalité inspirés de l'alphabet coréen. Les lettrés japonais étaient trop conscients des avantages de l'écriture sinographique pour l'abandonner au moment même où elle permettait au Japon de se déployer en Asie Orientale. Ainsi, la dialectique *wa-kan* n'en fut pas autrement lésée et se trouva même considérablement enrichie, cette fois sans la justification du bouddhisme, désormais remplacé par la scientificité moderne. C'est bien plutôt l'implantation de l'anglais en flots irrésistibles à partir de la moitié du XX^e siècle qui mit à l'arrière-plan cette durable symbiose. On ne peut cependant ignorer que la pensée bouddhique trouva dans le Japon post-Meiji un domaine d'expression nouveau à travers la philosophie occidentaliste et l'élaboration parallèle d'une « bouddhologie » originale, c'est ce qu'il nous appartiendra de découvrir dans d'autres aventures.