

Université de Montréal

Shintō et altérité

par **Jérémy Le Blanc-Gauthier**

Institut d'études religieuses, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en sciences des religions

Décembre 2018

©, Jérémy Le Blanc-Gauthier, 2018

Résumé

Il est généralement, et probablement trop facilement, admis que le Japon a connu des formes de distanciation de l'étranger tout au long de son histoire; que l'on pense à la fermeture supposément hermétique du *sakoku* 鎖国 (Pays enchaîné/fermé) de l'ère Edo (1603-1868), à la résistance face aux invasions mongoles (1274; 1281) ou à la réticence de se laisser imbriquer dans le système tributaire chinois. En effet, face à ce repli national du Japon pouvant difficilement être relativisé pour l'ensemble de sa «proto-modernité» (*Edo-jidai*), de sa modernité et de sa contemporanéité (*Meiji-jidai* jusqu'à nos jours), bien des tentatives d'explications historiques furent entreprises, passant d'un essentialisme japonais à un particularisme lié à une géographie insulaire. À une pléthore de théories vint s'en greffer une, issue de l'histoire des religions, comme quoi le Japon aurait une mythologie qui, pour des raisons obscures, vint à se composer comme non pas une cosmogénèse universelle, mais comme une genèse nationale. De ce fait, là où la mythologie comparée a habitué les chercheurs à relever une forte récurrence, pour ne pas dire «une règle», de l'occurrence d'une cosmogénèse expliquant la création du monde, les textes dits mythologiques du Japon nous offrent une genèse qui, de prime abord, semble se limiter à l'archipel japonais et à sa réalité immédiate, le reste du monde semblant pratiquement occulté. Sommairement, de là viendrait peut-être une passation, au travers des âges, d'une compréhension mythologique du monde fondant et perpétuant un ethnocentrisme japonais. De par une telle perception ethnocentrique de la mythologie japonaise, le questionnement à savoir comment cette dernière, ou la religion japonaise plus globalement, «gérerait» les relations entre le Japon et l'altérité peut facilement poindre. Donc, est-il possible de relever qu'elle fut, tout au long de l'histoire, le rapport de la religion japonaise à l'altérité ? De là point la problématique du rapport du *shintō* (voie des dieux) – doctrine qui, traditionnellement est reconnue comme indigène au Japon – à l'altérité.

C'est par la mise en commun de trois cas historiques sélectionnés (l'importation de la notion de transcendance au Japon, l'idéologie impériale de la restauration du Namboku-cho (1333-1392) et l'introduction du christianisme au sein de l'archipel) que l'on peut entrevoir que le caractère authentiquement indigène du *shintō* serait plus de l'ordre d'une réinterprétation historique s'élaborant d'*Edo-jidai* à nos jours que d'une réalité constante tout au long de l'histoire japonaise.

Mots-clés : Shintō, Altéirté, Shintoïsme, Religions japonaises, Bouddhisme, Japon, Kitabatake
Chikafusa

Abstract

It is commonly accepted, although probably too casually, that through its history Japan has remained detached from anything foreign; whether we think of the so-called hermetic closed views of the *sakoku* 鎖国 (the lockdown/closed state) of the Edo era (1603-1868), the resistance to the Mongolian invasions (1274; 1281) or the reluctance to be incorporated in the Chinese tributary system. Indeed, in regard to this national fall-back which could hardly be relativized to the sum of its “proto-modernism” (*Edo-jidai*), its modern and contemporary aspect (*Meiji-jidai* up to nowadays), many different historical explanations were put forward, from a Japanese essentialism to a particularism tied to their insular geography. From a diverse set of theories, one emerges, birthed out of the history of religions, advancing the idea that Japan has a mythology which, for obscure reasons, would compose itself from a national genesis instead of a cosmological genesis. Consequently, where comparative mythology has accustomed researchers to notice strong repetitions, short of calling it a “rule”, of a cosmogenesis to explain the creation of the world, the so-called Japanese mythological texts offer a genesis which seems, at first glance, to limit itself to the Japanese archipelagos and its immediate reality, effectively occulting the rest of the world as it seems. Succinctly, according to this idea, this mythological understanding of the world, enduring through time, could be seen as the founding and perpetuating factor of the Japanese ethnocentrism. According to this perception of its ethnocentric character, one might wonder how this mythology, or the Japanese religion in general, would negotiate the relationship between Japan and various forms of otherness. Henceforth, could we look through Japanese history and analyze this relationship? At this point the problem of the Shinto (way of the Gods) – a doctrine traditionally recognized as originating from Japan – emerges as to how it relates to this very concept of otherness.

Through the conjuncture of three selected historical cases (the importation of the transcendental in Japan, the imperial ideologie of the Namboku-cho restauration (1333-1392) and the christian introduction in the archipelago), we can see that the authentic indigenous character of the Shinto is the fruit of a historical reinterpretation stemming from the Edo-jidai to the present more than an enduring reality throughout Japanese history.

Key-words: Shintō, Shintoism, Alterity, Japanese religions, Buddhism, Japan, Kitabatake Chikafusa

Table des matières

| | |
|--|--------------|
| <i>Résumé – Abstract</i> | <i>i-iv</i> |
| <i>Table des matières</i> | <i>v-vi</i> |
| <i>Remerciements</i> | <i>vii</i> |
| <i>Introduction</i> | <i>1-5</i> |
| <i>1. Approches théoriques et méthodologiques : discussion épistémologique</i> | <i>6-23</i> |
| <i>1.1 L'approche séquentielle</i> | <i>6-9</i> |
| <i>1.2 L'approche fragmentaire</i> | <i>9-12</i> |
| <i>1.3 La déconstruction</i> | <i>12-20</i> |
| <i>1.4 Le comparatisme</i> | <i>20-23</i> |
| <i>2. Passage obligé par la compréhension «générale» du shintō</i> | <i>24-31</i> |
| <i>3. La récurrence historiographique et paradigmatique de la problématique du présent mémoire</i> | <i>32-60</i> |
| <i>3.1 Le terme et la notion de shintō 神道</i> | <i>32-37</i> |
| <i>3.2 Le terme et la notion de shūkyō 宗教</i> | <i>37-52</i> |
| <i>3.3 Yamaori Tetsuo : Shūkyō no hanashi (récit sur la religion)</i> | <i>52-53</i> |
| <i>3.4 Umesao Tadao: Comparative Studies of civilization</i> | <i>53-57</i> |
| <i>3.5 Pierre-François Souyri : l'opposition Kansai-Kantō</i> | <i>57-59</i> |
| <i>4. La religion japonaise et l'altérité : la présentation et la défense des trois études de cas</i> | <i>61-70</i> |
| <i>4.1 L'importation de la notion de transcendance au Japon</i> | <i>61-67</i> |
| <i>4.2 L'idéologie impériale du Jinnō Shōtōki de Kitabatake Chikafusa (1293-1354)</i> | <i>67-69</i> |

| | |
|--|----------|
| 4.3 <i>Le temps des premiers contacts avec l'Occident</i> | 69-70 |
| 5. <i>L'importation de la transcendance d'Asuka-Jidai à Heian-Jidai</i> | 71-86 |
| 5.1 <i>La transcendance : un couteau à double tranchant</i> | 82-86 |
| 6. <i>L'idéologie impériale de la restauration du Namboku-cho 南北朝 (1333-1392) : le discours du Jinnō Shōtōki de Kitabatake Chikafusa</i> | 87-114 |
| 6.1 <i>Les symboles régaliens</i> | 99-101 |
| 6.2 <i>Le régime d'historicité défendu par Kitabatake Chikafusa</i> | 101-107 |
| 6.3 <i>L'altérité au sein du Jinnō shōtōki</i> | 107-111 |
| 7. <i>L'insertion d'un corps étranger : l'introduction du christianisme au sein de l'archipel</i> | 115-138 |
| 7.1 <i>L'opposition religieuse</i> | 116-119 |
| 7.2 <i>La notion de foi et d'exclusivité religieuse dans le shin bukyō</i> | 119-125 |
| 7.3 <i>Le paradigme d'un Orient tolérant</i> | 125-128 |
| 7.4 <i>La rencontre du christianisme</i> | 128-132 |
| 7.5 <i>L'interdiction du christianisme</i> | 132-137 |
| 8. <i>Conclusion: le shintō face à l'altérité</i> | 139-146 |
| <i>Bibliographie</i> | 147-156 |
| <i>Annexe – Yoshida shintō 吉田神道</i> | viii-xiv |

Remerciements

D'abord, un remerciement bien particulier à mon directeur, Fabrizio Vecoli, qui me supervisa tout aussi rigoureusement qu'attentivement. D'une certaine manière, ce mémoire vint à se comprendre comme un dialogue avec ce dernier : m'invitant toujours à plus de précisions, de nuances, de méthodes, de recours aux sources et bien davantage. Les argumentations présentes dans le mémoire furent conçues dans l'espoir de survivre à sa critique toujours aussi sévère que juste et méritée. Si, conformément à l'expression admise, je lui suis redevable de tout mérite, toutes fautes m'incombent personnellement, plus encore, toutes erreurs de jugement et toutes conclusions trop hâtives surent trouver leur place dans ce mémoire du simple fait que je ne lui ai pas laissé le temps de me convaincre de faire mieux.

Ensuite, merci à Isabelle Côté, qui révisa l'ensemble du mémoire pour en assurer la qualité grammaticale.

Et finalement, mais plus que certainement, merci à Jessica Persechino, ma conjointe, pour sa patience et sa compréhension face à tout le temps que j'ai dû consacrer à la rédaction de ce mémoire.

Introduction

Il est dit que le Japon a accepté un total de 27 réfugiés sur 7586 demandes en 2015 pour amener, à ce moment-là, le total des réfugiés accueillis dans ce pays au cours de son histoire contemporaine à 2419, ce qui serait un progrès considérable.¹ Si certains polémistes affirmeront, et affirment déjà,² qu'il s'agit là simplement d'une politique d'immigration sage et rationnelle, il faut probablement aller au-delà de cette idée pour comprendre l'attitude du gouvernement japonais face à l'immigration. Sans retracer l'historique des phénomènes migratoires au Japon, car là n'est pas la question du présent mémoire,³ il est généralement, et probablement trop facilement, admis que le Japon a connu des formes de distanciation de l'étranger tout au long de son histoire; que l'on pense à la fermeture supposément hermétique du *sakoku* 鎖国 (Pays enchaîné/fermé) de l'ère Edo, à la résistance face aux invasions mongoles (1274; 1281) ou à la réticence de se laisser imbriquer dans le système tributaire chinois. Sans prendre le temps de pleinement relativiser, voire même de déconstruire ce paradigme historique d'un Japon perpétuellement fermé à l'immigration, ou plus largement à «l'étranger», car là non plus n'est pas le réel objet du présent mémoire, acceptons par commodité l'idée que les rapports conflictuels entre le Japon et toutes altérités «internationales» dépassent largement la position japonaise actuelle quant à l'immigration.

En effet, face à ce repli national du Japon pouvant difficilement être relativisé pour l'ensemble de sa «proto-modernité» (*Edo-jidai*), de sa modernité et de sa contemporanéité (*Meiji-jidai* jusqu'à nos jours), bien des tentatives d'explications historiques furent entreprises,

¹ «Le Japon a accepté 27 réfugiés en 2015», Le Monde.fr avec AFP, [En ligne], 23-01-2016, http://www.lemonde.fr/asi-pacifique/article/2016/01/23/le-japon-a-accepte-27-refugies-en-2015_4852438_3216.html, (Page consultée le 01-04-2017).

² Il suffit de lire quelques commentaires de l'article pour s'en convaincre.

³ Pour de brefs aperçus de la situation actuelle de l'immigration au Japon qui vont dans le même sens que les propos journalistiques rapportés plus haut, voir Keiko Yamanaka, «New Immigration Policy and Unskilled Foreign Workers in Japan», *Pacific Affairs*, Vol. 66, No. 1 (Printemps), 1993, p. 72-90; Meredith W. Watts et Ofer Feldman, «Are Nativists a Different Kind of Democrat? Democratic Values and "Outsiders" in Japan», *Political Psychology*, Vol. 22, No. 4 (Décembre), 2001, p. 639-663 et Kristin Surak, «Convergence in Foreigners' Rights and Citizenship Policies? A Look at Japan», *The International Migration Review*, Vol. 42, No. 3 (Automne), 2008, p. 550-575. Et pour une position nuancée l'idée d'un Japon fermé se positionnant ou s'orientant vers l'extrême-droite, voir Matthew Penney et Bryce Wakefield, «Right Angles: Examining Accounts of Japanese Neo-Nationalism», *Pacific Affairs*, Vol. 81, No. 4 (Hiver), 2008-2009, p. 537-555. Il faut cependant relever que ces derniers oublient, ou ignorent, complètement la question de l'immigration et du traitement des étrangers dans leur analyse de la politique japonaise.

passant d'un essentialisme japonais à un particularisme lié à une géographie insulaire. À une pléthore de théories vint s'en greffer une, issue de l'histoire des religions, comme quoi le Japon aurait une mythologie qui, pour des raisons obscures, vint à se composer comme non pas une cosmogénèse universelle, mais comme une genèse nationale. De ce fait, là où la mythologie comparée a habitué les chercheurs à relever une forte récurrence, pour ne pas dire «une règle», de l'occurrence d'une cosmogénèse expliquant la création du monde, les textes dits mythologiques du Japon nous offrent une genèse qui, de prime abord, semble se limiter à l'archipel japonais et à sa réalité immédiate, le reste du monde semblant pratiquement occulté. Vulgairement, de là viendrait peut-être une passation, au travers des âges, d'une compréhension mythologique du monde fondant et perpétuant un ethnocentrisme japonais. De par une telle perception ethnocentrique de la mythologie japonaise, le questionnement à savoir comment cette dernière, ou la religion japonaise plus globalement, «gère» les relations entre le Japon et l'altérité peut facilement poindre. Donc, est-il possible de relever qu'elle fut, tout au long de l'histoire, le rapport de la religion japonaise à l'altérité ? Tel est l'objectif de ce présent mémoire. Cela nous amène à la problématique du rapport du *shintō* (voie des dieux) – doctrine qui, traditionnellement est reconnue comme indigène au Japon – à l'altérité. Soulignons que cette problématique n'a absolument rien d'original, elle est même, comme Helen Hardacre le souligne, une constante en étude du *shintō* :

«One of the most enduring themes running through Shinto's history is the rhetoric of the "indigenous," identifying Shinto with that which is native (*koyū*, and other terms) to Japan. But how can "the indigenous" be discerned in Kami worship when it is so clear that so much has been absorbed from so many other places and traditions, including Buddhism, Daoism and Confucianism? Debates about the indigenous and foreign, and shifting definitions of both, constitute a core issue.»¹

Il n'y a donc aucune innovation à même la problématique, il s'agit possiblement de la question la plus traitée en étude du *shintō*. Même ceux n'abordant pas la thématique de la religion japonaise sous cet angle finissent par devoir s'y positionner au sein de leur argumentaire, que ce positionnement soit consciemment affiché ou non. Mais, non seulement la problématique du présent mémoire n'est pas une innovation, l'hypothèse générale qui sera ici défendue est

¹ Helen Hardacre, *Shinto – A History*, États-Unis, Oxford University Press, 2016, p. 5.

également courante, voire semble de l'ordre du consensus actuel, du moins chez les experts reconnus par les pairs. Par exemple, pour compléter la citation de Hardacre : «This study [*Shinto A History*] does not champion the notion that Shinto is "indigenous." Instead, it tries to analyze the rhetoric of Shinto as Japan's "indigenous tradition" and its relation to the "foreign"». ¹ Ainsi, dans le même ordre d'idée, mon ² hypothèse est que le caractère strictement indigène et en opposition avec une altérité continentale du *shintō* serait plus de l'ordre d'une réinterprétation historique s'élaborant d'Edo-jidai à nos jours que d'une réalité constante tout au long de l'histoire japonaise. Contrairement à l'intuition scientifique, c'est par la «démonstration» d'un négatif – chose impossible dans l'absolu – que sera défendue l'hypothèse. L'emphase ne portera donc pas sur le positif qu'est la réinterprétation graduelle du *shintō* en tant que doctrine autochtone s'opérant d'Edo-jidai à nos jours mais, plutôt, sur l'inexistence antérieure d'une telle rhétorique, sur le fait qu'avant l'ère Edo, le *shintō* n'apparaît pas en tant que doctrine autochtone.

Pour ce faire, trois cas historiques jugés significatifs furent isolés, nous y reviendrons, ³ mais d'abord, il faudra s'arrêter à mon approche théorique et méthodologique. L'objectif n'y sera pas de présenter une quelconque typologie devant être relevée au sein des cas ou d'élaborer un système d'analyse plus ou moins rigide par lequel l'ensemble de l'histoire japonaise devrait être analysé. Il s'agit plutôt de présenter mes inspirations théoriques et méthodologiques, d'identifier à quels penseurs je m'associe et quelle finalité je cherche à atteindre. Les auteurs présentés dans la section théorique ne seront donc pas réellement mobilisés tout au long de l'argumentaire, il s'agit plus globalement de me positionner face à la pluralité des courants historiographiques existants, de présenter la compréhension de l'histoire et ses méthodes associables qui me semblent les plus à même d'approfondir, voire même de simplement cerner,

¹ *Ibid.*

² Je suis conscient de l'interdiction du «je», ou plus largement, du personnel en histoire. Sur cette question lisons Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 2010 p. 266 : «Le texte d'histoire présente un second trait digne de mention : il met entre parenthèses la personnalité de l'historien. Le *je* est proscrit. Tout au plus apparaît-il parfois dans une préface, quand l'auteur – fut-il Seignobos – explicite ses intentions. Mais, une fois entré dans le vif du sujet, le *je* disparaît». Si je comprends, et partage, l'idéal d'objectivité justifiant l'impératif d'une telle forme de rédaction, je considère que la mesure est une exagération. Simplement, il est de mon avis que l'auteur est toujours présent dans son texte. Pour cette raison, j'indique que lorsque l'identification de ma personne me semblera d'intérêt à être mentionnée pour des soucis de précision et d'authenticité, la chose sera faite. Pour une très brève critique du bannissement du *je*, voir Shlomo Sand *Crépuscule de l'histoire – La fin du roman national?*, Barcelone, Flammarion, Champs essais, 2017 [2015], p. 192-193 p. 255 qui présente la position de Roland Barthes sur l'interdit du pronom personnel à la première personne.

³ Voir p. 9.

l'histoire du *shintō*. En bref, il s'agit plus d'une discussion épistémologique que d'une présentation pas à pas de la méthode suivie lors de la rédaction du mémoire. Ces positions théoriques et méthodologiques qui ont été retenues et qui seront présentées, sont l'histoire sérielle, principalement caractérisée par Michel Foucault, l'approche fragmentaire étant actuellement considérée comme une norme en étude du *shintō*, la déconstruction, tant au niveau conceptuel que terminologique, Kuroda Toshio étant l'exemple d'importance retenu en la matière, et la comparaison, comprise comme une position heuristique incontournable.

Après la présentation théorique et méthodologique, viendra un passage obligé par la compréhension générale du *shintō* et la déconstruction nécessaire de certains éléments s'y retrouvant généralement associés; principalement, l'idée qu'il s'agit d'une doctrine globalement écologique, ou encore, qu'il s'agit d'un fondement historique à un quelconque écologisme japonais. Toujours dans la veine de la déconstruction, suivra la présentation de problématiques terminologiques, les termes *shintō* (voie des dieux), *kami* (divinité) et *shūkyō* (religion) seront abordés, et ce, notamment sous une perspective historique. Ensuite, cette fois dans la continuité de la discussion épistémologique, différents paradigmes concernant la problématique de la tension entre autochtonie et altérité au Japon seront présentés afin de faire comprendre que cette question suscita, et suscite encore, des théories générales de grande ampleur. La connaissance, voire la constante conscientisation de ces paradigmes, et surtout de leurs limites – et parfois axiologies – est une nécessité, puisque le risque d'en venir à se confiner à l'un d'eux est toujours présent. Ces différents paradigmes étant des tentatives de réponses déjà existantes, il ne faudrait tout de même pas en venir à les occulter de crainte de se biaiser : si le scepticisme peut être de mise, il ne faut pas en venir à leur nier toute valeur heuristique pour autant.

Suite à l'ensemble de ces considérations de méthodes et de théories, viendra la présentation des trois cas jugés exemplaires servant à l'argumentaire. Mais, évidemment, une justification de la valeur de l'exemplarité des dits cas précédera leur présentation et analyse. Une fois justifiés, nous passerons finalement à l'étude des cas en question. Avec le premier cas, qui est l'idée qu'il y aurait eu, au travers de la diffusion des doctrines religieuses continentales, une importation de la transcendance au Japon lors de son antiquité (Asuka-jidai, Nara-jidai et

Heian-jidai; 538-1185),¹ il sera tenté d'établir que les premières occurrences connues du *shintō* sur l'archipel ne témoignent pas d'une religion autochtone s'opposant, ou même se distinguant, d'une altérité continentale. Mais, qu'au contraire, bien des composantes d'alors de ce qui peut être compris par *shintō* semblent en fait importées du continent et que la seule altérité qui y semble décelable ne concerne qu'une situation interne au Japon. Le second cas qui sera présenté concerne la rhétorique impériale présente dans l'ouvrage *Jinnō shōtōki* de Kitabatake Chikafusa 北畠親房 (1293-1354). Il y sera argumenté qu'une fois remise dans son contexte de production, cette rédaction, traditionnellement comprise comme étant relative au *shintō* et polémiquant contre l'altérité continentale,² est en fait de l'ordre d'une doctrine cosmologique bien plus large et syncrétique, comprise par Kitabatake comme applicable à l'ensemble de l'Extrême-Orient, s'opposant non pas à une quelconque altérité étrangère, mais plutôt à des éléments internes au Japon. Puis, le troisième et dernier cas, concernant le temps des guerres d'unification japonaise (Sengoku-jidai et Azuchi-momoyama-jidai; 1467-1600)³ et l'introduction du christianisme au Japon, servira à avancer que ces moments témoignent d'une accumulation de nouveautés ayant permis, de par leur ensemble, d'entrevoir un futur où le *shintō* put en venir à être redécouvert, réinterprété et même, à un certain point, inventé en tant que doctrine autochtone s'opposant à une altérité étrangère. C'est par la mise en commun de ces trois cas que l'on peut entrevoir, comme avancé en hypothèse, que le caractère authentiquement indigène du *shintō* serait plus de l'ordre d'une réinterprétation historique s'élaborant d'Edo-jidai à nos jours que d'une réalité constante tout au long de l'histoire japonaise.

¹ Je suis conscient que la cumulation de ces trois périodes chronologiques semble aboutir à une plage temporelle qui est d'une telle ampleur qu'elle peut paraître vouée à l'insignifiance historiographique. La section justifiant les cas retenus tentera, tant bien que mal, de dépasser cette problématique.

² Pour l'historique de cette position dite «traditionnelle» sur le *Jinnō shōtōki*, voir Michael Wachutka, «"A Living Past as the Nation's Personality": "Jinnō shōtōki," Early Shōwa Nationalism, and "Das Dritte Reich"», *Japan Review*, No. 24, 2012, p. 127-150. Cependant, cet article s'attarde également sur le rapport du *Jinnō shōtōki* avec la japonologie allemande, ce qui est superflu en ce qui nous concerne.

³ Voir la note 1 de la page 115 pour une discussion sur les problématiques associables à cette datation.

1. *Approches théoriques et méthodologiques : discussion épistémologique*

Il est question dans cette section, d'aborder sommairement, mais significativement, les principales tangentes méthodologiques retenues pour l'élaboration de ce présent mémoire. Il est ici question de les présenter mais également de justifier leur valeur heuristique dans le cadre de la recherche. Les approches méthodologiques en question consistent en l'historiographie séquentielle (sérielle),¹ l'approche fragmentaire, la déconstruction, tant au niveau conceptuel que terminologique et, dans une moindre mesure, la comparaison.

1.1 *L'approche séquentielle*

Une approche historiographique disséquant le temps, soit une approche pouvant être désignée comme «séquentielle» - ou encore «sérielle» telle que François Dosse la nomme² - connaît ses défauts. François Dosse est justement un critique sévère d'une telle approche qu'il aborde par le biais de Michel Foucault qu'il identifie comme étant l'une des figures phares de l'histoire sérielle. En effet, il écrit :

«Michel Foucault ne vise donc pas la synthèse globale et lui préfère les fragments du savoir, les institutions et pratiques discursives qu'il étudie en tant que tels comme isolats. [...] [II] s'en prend à l'historicisme, à l'histoire comme totalité comme référent continu. [...] [II] procède à une déconstruction de l'histoire dans une constellation devenue informe et déshumanisée. [...] [Sa démarche] implique donc de rompre avec la recherche d'un système de causalité. Il lui substitue la démultiplication causale, un polymorphisme qui rend impossible toute instance globale du réel, toute totalité à restituer».³

Pour être juste, ce n'est pas le découpage sériel du temps qu'opère M. Foucault qui semble inspirer la critique de F. Dosse mais son découpage sériel du réel, son «polymorphisme». Or, ce «polymorphisme» foucauldien – ou cette «démultiplication causale» – implique-t-elle réellement une négation du «global», du «continu» ou de la «totalité»? Au contraire, la démarche de M.

¹ Séquentielle et sérielle seront ici à comprendre en tant que synonymes. L'on pourrait aussi retenir l'idée d'une histoire par «tableaux successifs» telle que présentée par Prost, *op. cit.* p. 239-243.

² François Dosse. *L'histoire en miettes – Des Annales à la « nouvelle histoire », Préface inédite de l'auteur*, Paris, Éditions La Découverte, Poche, 2010 [2005, 1987], p. 178-192. L'idée d'histoire «sérielle» ne renvoie pas, dans la présente optique, à l'histoire quantitative, la série n'est pas comprise en tant qu'ensemble comptable, mais plutôt en tant que séquences fragmentées.

³ *Ibid.* p. 180-181.

Foucault semble pouvoir être comprise comme la reconnaissance d'une totalité, mais d'une totalité dont la restitution n'est qu'un idéal qui nous échappe. Tel Paul Veyne,¹ M. Foucault ne semble pas nier l'histoire. Plutôt, il relativise notre capacité à en restituer la totalité. Affirmer ostentatoirement son incapacité à poser définitivement la réalité historique n'est pas la même chose que d'en nier l'existence.² L'effort visant à saisir la réalité n'est donc pas vain ou inutile puisqu'une trame du réel est quelque part supposée comme étant existante : un rapport à la réalité historique est possible, mais n'est jamais finalisable. D'ailleurs, l'ouvrage *Les mots et les choses*,³ que F. Dosse reconnaît comme étant la théorisation de l'approche foucauldienne,⁴ bien qu'aux thématiques diverses, peut être compris comme une entreprise historiographique. Bien des historiens de formation seront probablement sceptiques de la chose – du moins F. Dosse l'est certainement – et cela se comprend probablement plus par la manière dont M. Foucault use du temps que par son «polymorphisme».

L'approche séquentielle/sérielle, telle qu'appliquée par M. Foucault,⁵ peut davantage troubler par ses sauts temporels que par son éclatement thématique et causal, puisque l'approche foucauldienne consiste, en effet, au «repérage de quelques points historiquement significatifs».⁶ Si tout historien doit forcément, certes à divers degrés, s'adonner à un tel repérage – ce procédé est même essentiel à toute périodisation historique – tout repérage n'est pas forcément valable. Il y a toujours quelque chose de subjectif au balisage du temps⁷ et encore plus pour ce qui a trait

¹ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 1971. Bien que la perception de l'histoire de cet auteur me semble radicale, il ne m'est pas en horreur pour autant. Paul Veyne, de par sa perception, ne me semble pas nier l'existence de l'histoire; il me semble plus simplement nous rappeler que la compréhension que l'on peut en avoir est toujours excessivement incomplète, voir insuffisante. Ses propres mots confirment sa conviction en la véracité de l'histoire : «les historiens racontent des événements vrais qui ont l'homme pour acteur; l'histoire est un roman vrai» (p. 10).

² Une telle position me semble en accord avec l'impératif d'humilité régulièrement rappelé à l'historien. Pour un exemple de cet appel à l'humilité, voir Henri-Irénée Marrou. *De la connaissance historique*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 1954, p. 47-63.

³ Michel Foucault. *Les mots et les choses*, Domont, Éditions Gallimard, Collection Tel, 2015 [1966], 400 p.

⁴ Dosse. *op. cit.* p. 180. Il faut cependant souligner que Michel Foucault identifia plutôt *L'archéologie du savoir* comme étant sa tentative de rendre cohérente son approche théorique (Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Domont, Gallimard, Tel, 1969. p. 26).

⁵ Michel Foucault, 1969, *Op. Cit.* p. 16-20.

⁶ Michel Foucault. *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*, Domont, Éditions Gallimard, Collection Tel, 2016 [1976], p. 16.

⁷ «La périodisation de l'histoire n'est jamais un acte neutre ou innocent: l'évolution de l'image du Moyen Âge à l'époque moderne et contemporaine le prouve. S'exprime à travers elle une appréciation des séquences ainsi définies, un jugement de valeur, même s'il est collectif. Par ailleurs, l'image d'une période historique peut changer avec le temps. La périodisation, œuvre de l'homme, est donc à la fois artificielle et provisoire. Elle évolue avec

à l'identification d'un moment comme étant «historiquement significatif». Mais, de par la généralité historique qu'est l'opération d'un repérage, l'on peut douter que ce n'est pas là que se situe la problématique de l'histoire sérielle telle que la présente F. Dosse. C'est plus certainement de par le saut d'une séquence antérieure à une subséquente sans la réelle démonstration d'une causalité (ou d'une «généalogie») permettant de les mettre en relation que l'histoire sérielle s'expose à la critique. Il est vrai qu'une histoire telle que décrite par M. Foucault consiste en la présentation de deux (ou plusieurs) temps¹ où l'on relève des différences significatives témoignant d'un changement tout en laissant de côté l'explication du dit changement. En simplifiant exagérément, sans trahir pour autant, la méthode consiste en la comparaison de différents temps dans leur synchronie respective et non pas à la présentation de l'histoire dans sa diachronie. De ce fait il est vrai que cette méthode abandonne la «recherche d'un système de causalité». L'opération peut même sembler n'être qu'une observation de sauts sémantiques au travers de l'histoire : elle ne semble être qu'un regard insouciant de toute explication.² Dans cette optique, la critique de F. Dosse est effectivement pertinente, l'histoire sérielle ne restitue aucune totalité historique.³ Mais, même sans prétention à rendre compte d'une quelconque totalité, la méthode sérielle, ainsi que M. Foucault, affirment saisir une réalité historique, moindre de par son incomplétude certes, mais tout de même réelle.⁴ Donc, bien que dans ses grandes lignes la critique de François Dosse est recevable, je suis d'avis que la méthode

l'histoire elle-même. À cet égard, elle a une double utilité : elle permet de mieux maîtriser le temps passé, mais elle souligne aussi la fragilité de cet instrument du savoir humain qu'est l'histoire.» Jacques Le Goff. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 2014, p. 37.

¹ Plus précisément, M. Foucault n'analyse pas des temps ou périodes mais plutôt des «formations discursives» qui elles, forcément, se trouvent dans le temps.

² L'on pourrait, d'une façon très schématique, établir que la méthode sérielle semble se soucier exclusivement du *verstehen* (la compréhension) et complètement délaissier l'*erklären* (l'explication). Pour un bref aperçu de ces positions voir Marrou, *op. cit.* p. 78-ss et Sand, *op. cit.*, p. 192-193.

³ La méthode est effectivement une «archéologie» où l'on postule qu'à des temps respectifs (et surtout aux discours de ces temps) ait existé une autonomie qui permet de les distinguer les uns des autres telles des strates successives. Il faut cependant reconnaître que, comme en toute chose, M. Foucault travaille à partir d'une définition d'«archéologie» qui est fort complexe; trop longue pour ici être présentée, elle se retrouve, dans une forme résumée, dans Foucault, 1969, *op. cit.* p. 180.

⁴ La lecture de n'importe quelle analyse historique de M. Foucault – *Les mots et les choses, L'archéologie du savoir et Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir* pour ma part – devrait suffire à nous en convaincre; bien qu'il relativise sévèrement la notion de «vérité» (*Les mots et les choses op. cit.* p.329-333) jamais il ne désavoue ses thèses. Plus simplement, jamais M. Foucault affirme ne pas croire en ses théories et affirmations historiques. S'il est certes prompt à la relativisation du savoir il n'est pas nihiliste pour autant.

sérielle reste une tentative pertinente et recevable de compréhension du réel ou, au minimum, d'une réalité fragmentaire.

Dans le cadre de ce mémoire, l'approche séquentielle se présente sous la prétention que, d'une part, le saut entre trois temps distancés les uns des autres de plusieurs siècles n'entraîne pas une rupture du fil historique suffisante pour empêcher toute rédaction d'une histoire cohérente et, d'autre part, que ces mêmes sauts temporels ne causent aucun saut sémantique irréconciliable au sein de l'économie d'un mémoire. C'est-à-dire qu'il y a ici une pétition de principe à reconnaître – et la valeur de cette pétition se veut confirmée par le présent mémoire – qu'il existe une trame historique cohérente dont l'on peut rendre compte sans réelle trahison malgré une périodisation excessivement séquentielle. Plus encore, ce mémoire fusionne en un seul amalgame trois périodes historiques japonaises communément reconnues (Asuka, Nara et Heian) sous la prétention qu'il y existe un thème prétextant leur mise en commun.¹ Cela nous amène à notre second point méthodologique; l'approche fragmentaire.

1.2 L'approche fragmentaire

L'approche fragmentaire renvoie principalement à la méthode utilisée par John Breen et Mark Teeuwen dans *A New History of Shinto*² qui consiste à la mise en commun d'études de cas³ qui, bien que disparates de prime abord, en viennent à former un tout cohérent sur un objet donné.⁴ Lisons Breen et Teeuwen quant à la présentation de leur approche :

«[T]his book [*A New History of Shinto*] will take a different approach to that of more conventional histories of Shinto. Such histories have typically assumed that Shinto has been an abiding force in Japanese history, and they present a selection of data that confirms this. [...] The difference is that while Shinto historians naturally stress the "Shinto-like" aspects of shrines, myths, and rituals, we make a conscious effort to put that Shinto angle aside, and thereby gain a less preconceived understanding of shrines, myths and rituals in their contemporary setting,

¹ Voir *infra* p. 62.

² Breen et Teeuwen. *op. cit.*

³ Le terme «cas» est ici compris comme une thématique précise inscrite dans un temps précisé. Mark Teeuwen et John Breen sont plus précis encore; leurs cas peuvent également être précisés dans l'espace. Ils vont parfois jusqu'à précisément circonscrire leur cas à un espace rituel particulier. Voir l'exemple du *Daijōsai*; Breen et Teeuwen. *op. cit.* p. 168-198 où l'on traite d'un cas pouvant se confiner à une chambre spécifique.

⁴ Méthode récurrente en étude du Shinto, Hardacre *op. cit.* p. 144, identifie Allan Grapard comme étant le pionnier de cette perspective.

when there is no evidence that they were understood as ingredients of Shinto. This fragmenting approach is necessary not only to understand pre-Shinto kami cults in their proper context, but also to bring out the process of "Shintoization" that culminated in the Meiji shrine reforms».¹

Ainsi, tout en prenant le temps de souligner la similitude de ces propos avec l'hypothèse du présent mémoire, l'on constate que John Breen et Mark Teeuwen, dans un livre s'affichant comme portant sur le *shintō*, ne parlent pas réellement du *shintō*. Ils y abordent plutôt quatre cas précis qui, une fois mis en relation, révèlent la complexité de l'étude diachronique du *shintō*. Bref, leur objet qu'est le *shintō* n'apparaît que par la mise en commun de cas ne s'affirmant pas nécessairement comme relatifs au *shintō*. Dans une optique de la définition par «airs de famille»,² nous pourrions dire qu'ils offrent une étude de chaque «air» plutôt que du tout. Donc, de par cette approche – d'autant plus qu'elle s'ajoute à l'approche sérielle – ce mémoire ne propose pas un métarécit de la religion japonaise en relation à l'altérité; il propose plutôt un passage par trois cas précis d'où l'on peut, par leur mise en relation, relever certains éléments de réponses relatifs à la problématique des relations entre *shintō* et altérité. Ces trois cas sont 1) la possibilité d'une importation de la notion de transcendance au Japon d'Asuka-Jidai (538-710) à Heian-Jidai (794-1185) 2) l'idéologie impériale de la restauration du Namboku-cho (1333-1392) telle que posée dans le *Jinnō Shōtōki* de Chikafusa Kitabatake³ et 3) les résultantes de l'insertion du christianisme au Japon au moment de l'unification politique de l'archipel (Azuchi momoyama-jidai 1573-1600 et Edo-Jidai (1600-1853)).⁴ L'aspect décisif permettant

¹ Breen et Teeuwen. *op. cit.* p. 21.

² Pierre Gisel et Jean-Marc Tétaz, *dir. Théories de la religion – Diversité des pratiques de recherche, changements de contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Montréal, Éditions Labor et Fides, Interreligieux, 2002. p. 14

³ H. Paul Varley. *A Chronicle of Gods and Sovereigns – Jinnō Shōtōki of Kitabake Chikafusa*, New-York, Columbia University Press, 1980, 300 p.

⁴ Le plan de rédaction initial (et idéal) du mémoire incluait également le cas des *kokugaku* (études nationales, ou nativistes) de l'ère Edo et du *kokka shintō* 国家神道 (*shintō* d'État) de la restauration Meiji (*Meiji ishin*). Cependant, l'économie nécessaire à la réalisation d'un mémoire nous confine à une sélection plus restreinte. Contrairement à ce qu'il peut sembler, les cas ayant échappés au «dépouillage» ne le furent pas pour leur chronologie consécutive mais par la volonté de présenter des cas qui, dans l'ensemble de la littérature, me semblent moins familiers. En effet, les ouvrages récents de Yijiang Zhong, *The Origin of Modern Shinto in Japan – The Vanquished Gods of Izumo*, New-York, Bloomsbury Shinto Studies, 2016, et Pierre-François Souyri, *Moderne sans être occidentale – Aux origines du Japon d'aujourd'hui*, France, Éditions Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 2016, 490 p. semblent rendre inutile un retour de ma part sur Edo-jidai et Meiji-jidai. De par la complétude de ces deux ouvrages, le premier traitant du *shintō* dans l'optique de l'approche fragmentaire et le second traitant de manière plus générale de l'histoire socio-culturelle du Japon de Meiji et des périodes consécutives, il me serait difficile d'aborder les périodes d'Edo et de Meiji en offrant plus que de simples paraphrases des thèses d'Yijiang Zhong et de Pierre-François Souyri.

d'associer ces trois cas au sein d'une même «famille» est qu'ils traitent de moments où la sphère politique dut se positionner et prendre acte afin de réguler, ou du moins de tenter de réguler, son rapport au religieux.

Il faut donc comprendre que la mise en relation des deux méthodes historiographiques ici retenues aboutit à la rédaction d'une histoire à la fois parcellisée dans sa périodisation et dans ses thématiques. La prétention du présent mémoire peut donc sembler être une immensité : elle n'est rien de moins que l'affirmation de parvenir à offrir une réponse saisissant une réalité diachronique au travers de la présentation de quelques cas disparates; il s'agit donc de reconstituer une trame générale d'une certaine ampleur à partir de quelques cas particuliers, hétéroclites de prime abord. Comment justifier une telle prétention? Par l'espoir – par espoir l'on peut même entendre «croyance»¹ – que les cas choisis s'avèrent être des moments particulièrement significatifs (des points nodaux, ou encore des «strates» d'une plus ample importance) rendant compte des éléments devant obligatoirement être retenus dans le cadre de notre problématique.²

D'affirmer être apte à repérer les «points historiquement significatifs», pour reprendre l'expression de M. Foucault, suppose une connaissance de l'histoire générale du Japon qui est plus que superficielle : cela suppose qu'à un certain degré l'ensemble des périodes historiques et des thématiques pouvant être associables à la problématique du présent mémoire y furent investiguées afin de soupeser quels cas devaient être retenus. Encore une fois, une telle prétention a de quoi surprendre. Même qu'une analyse aussi exhaustive de l'histoire intégrale du Japon dépasse certainement la capacité humaine. C'est pourquoi il s'agit bien plus d'un idéal (toujours inatteignable) que d'une réalité : il s'agit d'une condition de faisabilité et non d'une finalité. C'est donc au sein d'une érudition de l'histoire japonaise aussi large qu'il fut humainement possible d'acquérir dans le temps de recherche imparti à ce mémoire que les trois cas furent retenus.³ Que la sélection des cas se réclame d'une érudition, aussi large puisse-t-elle

¹ Pour un aperçu de la notion de croyance en histoire, voir François Hartog, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, Champs histoire, 2016 [2013], la notion y est traitée dès l'introduction. Et pour un questionnement sur le rapport entre les certitudes et les croyances en science, voir Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008 [1983, 1970, 1962], 284 p.

² L'argumentation de la valeur de chacun des cas choisis sera présentée plus bas dans un prochain chapitre.

³ En plus des différentes sources présentes par ailleurs dans le présent mémoire, les ouvrages d'histoire générale du Japon suivants furent lus afin d'acquérir une connaissance générale suffisante à la rédaction dudit mémoire :

être, ne justifie tout de même pas sa pertinence. Mais, cela permet au minimum de postuler en connaissance de cause qu'en ce qui concerne notre problématique ils sont des passages obligés.

1.3 La déconstruction

Le troisième aspect méthodologique caractérisant ce mémoire est la déconstruction. En effet, une forte disposition à la déconstruction me semble – et se veut – décelable tout au long de mes argumentaires. Avant d'élaborer davantage sur la question de la déconstruction, il est nécessaire de s'attarder à une critique plutôt commune qui lui est portée : celle qu'ultimement, la déconstruction se conclut dans la négation de la possibilité du savoir, le déconstructivisme serait un non-savoir.¹ Cette critique me semble excessive puisqu'en quoi pourrait bien consister un non-savoir? L'on peut convenir que déconstruire une idée, une théorie, une notion ou une explication historique crée un manque là où auparavant l'on trouvait un élément de réponse. Ce manque peut donner l'impression d'une perte de savoir mais il n'en est rien. Car la déconstruction n'efface pas ses objets d'études, elle les prolonge. Là où un point final fut jadis posé, là où une théorie en vint à être quelque peu ou fortement canonisée, la déconstruction vient ajouter une «couche» de savoir supplémentaire. Un savoir qui certes peu relativiser ou nier ce qui lui précède, mais n'en n'est pas moins un savoir pour autant. De plus, comme l'affirme Thomas S. Khun, même l'accumulation scientifique nécessite une forme de déconstruction ou du moins de reconstruction :

« [...] une nouvelle théorie, quelque particulier que soit son champ d'application, est rarement ou n'est jamais un simple accroissement de ce que l'on connaissait déjà. Son assimilation exige la reconstruction de la théorie antérieure et la réévaluation de faits antérieurs, processus

Michel Vié, *Histoire du Japon*, Paris, Presse Universitaire de France, *Que sais-je?*, 1969, 127 p.; Edwin O. Reischauer, *Histoire du Japon et des Japonais – 1. Des origines à 1945*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 1997 [1988, 1973], 251 p.; Edwin O. Reischauer, *Histoire du Japon et des Japonais – 2. De 1945 à nos jours* Édition mise à jour et complétée par Richard Dubreuil, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 2001 [1997, 1988, 1973], 320 p.; Paul H. Varley, *Japanese Culture Fourth Edition Updated & Expanded*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000 [1984, 1977, 1973], 383 p.; Robert Calvet, *Les Japonais 2^e édition*, Paris, Armand Colin, Civilisations, 2007 [2003], 368 p.; Robert Calvet, *Une histoire des samourais*, Madrid, Larousse, Bibliothèque historique, 2009, 208 p. et Pierre-François Souyri, *Nouvelle histoire du Japon*, 2010, Lonrai, Perrin, 640 p.

¹ La critique de François Dosse à l'égard de Michel Foucault, plus haut présentée, est de cet ordre. Mais pour une présentation plus complète de la déconstruction comme non-savoir, voir Sand *op. cit.* p. 277-279.

intrinsèquement révolutionnaire qui est rarement réalisé par un seul homme et jamais du jour au lendemain.»¹

L'idée est que l'«accroissement» d'un savoir implique forcément un retour sur ce qui lui précède. La déconstruction se veut justement être ce retour; l'objectif n'est pas tant de nier une position antérieure que d'en offrir un retour approfondi où l'on décompose l'objet de manière diachronique. S'il en résulte que parfois le fondement de certaines idées s'y voit n'être qu'imaginaire, ou encore littéralement inexistant, la démarche ne se veut pas nihiliste pour autant. La déconstruction est, ou au minimum se veut, heuristique : son objectif est d'approfondir la connaissance que l'on peut avoir sur un objet.²

Évidemment, la déconstruction telle que théorisée par M. Foucault³ se veut ici être une inspiration générale. Cependant, des auteurs plus étroitement associables à la discipline historique également associables au déconstructivisme s'avèrent plus facilement récupérables du simple fait qu'ils offrent plus qu'une méthode : ils établissent également des concepts historiques.⁴ C'est, pour ma part, aux auteurs s'étant adonnés à la déconstruction du nationalisme que je renvoie. En effet, la fin du XX^e siècle (en 1983 plus précisément) connut deux ouvrages – maintenant considérés comme phares – déconstruisant intelligemment la notion de nationalisme, un premier indirectement⁵ et un second de plein front.⁶ L'un est le collectif *The Invention of Tradition* dirigé par Eric J. Hobsbawm et Terence Ranger. Cet ouvrage vint

¹ Kuhn, *op. cit.* p. 24.

² Ce qui me paraît être de bons exemples de l'heuristique de la déconstruction en contexte historique pourraient être Jean-Louis Brunaux, *L'invention des celtes (Les Celtes) – l'histoire d'un mythe*, Paris, Éditions Belin, 2014, 349 p.; Jean-Paul Demoule, *Mais où sont passés les Indo-européens – Le mythe d'origine de l'occident*, Lonrai, Éditions du Seuil, La librairie du XXI^e siècle, 2014, 741 p. et Jörge Rüpke, *Religion of the Romans*, Cambridge, Polity Press, 2007, 368 p. Si aucun de ces ouvrages ne s'affiche officiellement comme de l'ordre de la déconstruction, les trois s'affairent tout de même à déconstruire leur objet respectif. Si les deux premiers proposent des positions radicales où, de leur objet, ils affirment que rien n'est à retenir, le troisième, plus nuancé, offre une présentation de la religion romaine qui nous mène à la conclusion qu'il est dur d'y déceler une quelconque schématisation. Cependant, positions radicales ou pas, ces trois auteurs ne proposent pas de simplement nier leur objet, ils offrent plutôt d'approfondir le savoir afin d'évaluer ce qui doit en être retenu.

³ Foucault. 2015 [1966], *op. cit.*

⁴ Encore un exemple que la déconstruction se veut heuristique : certains, de par son application, en vinrent à construire des concepts historiques.

⁵ Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *dir.*, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015 [1983], 320 p. Cet auteur s'est cependant plus tard adressé directement à la question du nationalisme dans Eric Hobsbawm, *Nation et nationalisme depuis 1780*, Saint-Amand, Gallimard, Folio histoire, 1992 [1990], 371 p.

⁶ Benedict Anderson, *L'imaginaire national – Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Éditions La Découverte, Poche, 2002 [1996, 1991, 1983], 212 p.

poser le concept de «tradition inventée» qui implique qu'une tradition ne renvoie pas nécessairement à un passé mais peut s'inventer au présent. C'est par une analyse historique que l'on parvient à établir en quoi une tradition est réellement originaire d'un passé auquel elle s'associe. En bref, il faut retracer la construction diachronique d'une tradition pour établir en quoi elle témoigne réellement du passé ou si même elle en témoigne.¹ Une approche déconstructiviste permet donc d'en apprendre sur la réalité historique d'une tradition : de comprendre une tradition au-delà du discours qu'elle tient d'elle-même. Le second ouvrage, *L'imaginaire national – Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* de Benedict Anderson, va essentiellement dans le même sens, mais se concentre en particulier sur une forme de tradition inventée, celle de «communauté imaginée (ou imaginaire)».² L'idée y est simple, il est possible qu'une communauté se définissant elle-même par une grande ancestralité ait en réalité vu le jour dans un passé rapproché, voire même un présent. L'important est encore de souligner que par la déconstruction l'on peut relever que des catégories (la nation dans le cas de l'ouvrage de Benedict Anderson) qui se présentent comme pérennes tout au long de l'histoire, ou d'une grande ancestralité, ne le sont pas nécessairement.

Avant d'aborder plus en détail quel peut être l'apport du déconstructivisme en étude du *shintō*, une parenthèse précisant que ma méthode s'affirme d'inspiration foucauldienne sans complètement l'être pour autant;³ il existe une distance significative qui doit être soulignée entre ce que je retiens de M. Foucault et la méthode qu'il propose. Plus haut, il fut reconnu que la critique de F. Dosse, comme quoi M. Foucault ne fait pas de l'histoire, est recevable. Mais plus encore, si en introduction de son *archéologie du savoir (L')* M. Foucault présente une méthode sérielle qui, bien qu'à contre-courant de la discipline historique, ne nie pas la possibilité de l'histoire, l'ensemble de son quatrième chapitre, «La description archéologique», présente une méthode qui, résolument, nie la discipline historique telle que communément admise. Plus précisément, pour M. Foucault :

¹ Bien que l'ouvrage fasse maintenant date, il faut reconnaître que le développement théorique n'y est pas vraiment substantiel. En effet, le concept de «tradition inventée» n'y est développé qu'en introduction (totalisant quatorze pages), le reste de l'œuvre consiste en son application dans différentes études de cas historiques.

² Cette forme de tradition inventée est identifiée par Hobsbawm *op. cit.* p. 9 sous l'expression «artificial communities» mais n'y est pratiquement pas théorisée.

³ Des critiques sévères pourraient même en dire qu'elle n'est aucunement foucauldienne.

«Il faut donc, pour constituer une histoire archéologique du discours, se délivrer de deux modèles qui ont, longtemps sans doute, imposé leur image : le modèle linéaire de la parole (et pour une part au moins de l'écriture) où tous les événements se succèdent les uns aux autres, sauf effet de coïncidence et de superposition; et le modèle de flux de conscience dont le présent s'échappe toujours à lui-même dans l'ouverture de l'avenir et dans la rétention du passé. Si paradoxal que ce soit, les formations discursives n'ont pas le même modèle d'historicité que le cours de la conscience ou la linéarité du langage. Le discours, tel du moins qu'il est analysé par l'archéologie, c'est-à-dire au niveau de sa positivité, ce n'est pas une conscience venant loger son projet dans la forme externe du langage; ce n'est pas une langue, plus un sujet pour la parler. C'est une pratique qui a ses formes propres d'enchaînement et de succession.»¹

L'on constate donc que, ce qui pour M. Foucault est sujet à l'analyse, les «formations discursives», ne sont pas un objet historique au sens de la discipline. En effet, l'histoire est une discipline qui connaît ses présuppositions et la chronologie, sa pétition de principe, y est incontournable. Si l'idée de causalité peut toujours être relativisée à un certain point, la chronologie (la trame du temps, «le modèle d'historicité»), elle, est un impératif de la discipline. L'archéologie de M. Foucault n'est donc pas une histoire, mais cela est dû au fait que l'objet d'analyse isolé par ce dernier n'est justement pas un objet historique; M. Foucault étudiait les formations discursives – qui pouvaient certes se retrouver dans le passé – mais il n'étudiait pas le passé en tant que tel. La théorie de M. Foucault n'en n'est donc pas une concernant l'histoire.

L'on pourrait penser qu'il suffit d'établir que M. Foucault ne théorise pas sur l'histoire pour mettre fin à toute polémique l'opposant à la discipline historique. Mais la chose n'est pas si simple puisque même si, de par la citation précédente, l'on établit que M. Foucault n'analyse pas des objets historiques, il prend tout de même le temps d'attaquer de plein front les historiens. Dans son sous chapitre «Les contradictions» de *L'archéologie du savoir*,² il affirme que la discipline historique, de par le fruit de ses recherches, invente la cohérence au sein de ses objets d'étude – telle une «cohérence inventée» – qu'elle ne sait pas gérer les contradictions et que, de ce fait, elle s'outille de manière à les nier ou les faire disparaître. M. Foucault continue en affirmant que pour les historiens un point d'incohérence relevé dans le passé est une énigme à résoudre, une cohérence à déceler (ou à inventer). Bien que ces affirmations ne me semblent pas

¹ Foucault, 1969, *op. cit.* p. 230.

² *Ibid.* p. 203-213.

«fausses» dans leur entièreté – dans un sens E. J. Hobsbawm et B. Anderson plus haut présentés ont des propos similaires – je considère que M. Foucault critique ses opposants d’une manière qu’il juge risible lorsqu’il en est la cible¹ : c’est-à-dire qu’il me semble déformer la position historienne, il place les historiens où ils ne sont pas. Lorsque M. Foucault dit : «Par rapport à une histoire des idées qui voudrait fondre les contradictions dans l’unité semi-nocturne d’une figure globale, ou qui voudrait les transmuier en un principe général, abstrait et uniforme d’interprétation ou d’explication, l’archéologie décrit les différents *espaces de dissension*»,² il semble supposer que l’histoire ne sait pas se conjuguer avec des contradictions et que son réflexe est de l’ordre de la théorisation généralisatrice afin de les faire disparaître. Mais voilà justement une généralisation portant sur l’histoire – et peut-être M. Foucault en vient-il à cette généralisation pour occulter les contradictions historiennes? – qui occulte le fait que, généralement, les historiens savent reconnaître les contradictions et l’incohérence.³

Reconnaissons que les historiens cherchent de la cohérence, mais, cette cohérence recherchée n’est pas là où M. Foucault affirme qu’ils la trouvent. Les historiens de métier, dans leur majorité, savent reconnaître que leurs objets sont truffés d’incohérences; l’histoire, en tant que discipline, sert, parmi tant d’autres choses, à justement les déceler.⁴ Par la suite, la question est de savoir si les acteurs historiques ayant côtoyé ces incohérences les perçurent comme telles, ou s’ils les rationalisaient par un «système de cohérence» qui nous échappe. Là est la quête de cohérence des historiens, c’est-à-dire que c’est une cohérence passée qui tente d’être comprise. De ces faits, la critique que M. Foucault adresse à l’histoire semble excessivement caricaturale. J’affirme tout de même que, sans être une théorie historienne, il y a dans l’approche foucauldienne des éléments essentiels pour la discipline historique.⁵ Si l’histoire ne peut pas nier la trame du temps – que le «modèle (ou régime) d’historicité» est un impératif – aucun historien ne dresse, ni même ne peut dresser, une histoire qui est réellement une trame. Toute narration

¹ *Ibid.* p. 29.

² *Ibid.* p. 208.

³ Bien des ouvrages cités par ailleurs dans le mémoire en témoignent mais Rüpke *op. cit.* peut faire office d’exemple d’un historien reconnaissant l’ensemble des incohérences présentes au sein de son objet. En effet, par la lecture de cet auteur il devient même difficile de percevoir la cohérence de la religion romaine.

⁴ Reconnaissons tout de même que bien des théories historiques sont effectivement des tentatives de rendre cohérente une trame historique de grande envergure. Personnellement, je juge la critique recevable dans certaines mesures pour les notions d’Indo-européens et de Celtes par exemple.

⁵ Rappelons au passage que, plus haut, l’histoire sérielle, qui est une composante de la méthode archéologique de M. Foucault fut également retenue comme pertinente.

historique est forcément un agencement de temps, moments, objets, etc. mis en relation afin d'en «supposer» une trame. L'histoire peut donc être comprise comme une mise en relation nodale où l'on établit un rapport entre divers ensembles sur une ligne du temps. C'est dans l'établissement de ces «ensembles nodaux» que la méthode foucauldienne est à retenir. En effet, l'efficacité de l'archéologie foucauldienne est dans la capacité à prendre un objet dans une synchronie donnée et l'analyser dans l'ensemble de ses composantes; à l'aide de M. Foucault l'on parvient à soupeser la pertinence (ou même la réalité) des «ensembles nodaux» retenus. Cependant, l'historien va plus loin, une fois les «points historiquement significatifs» analysés dans leur synchronie, il a pour objectif de les mettre en relation dans leurs possibilités diachroniques. Cet assemblage diachronique permet d'ailleurs, en lui-même, de justifier, jusqu'à un certain point, la valeur des cas retenus dans le présent mémoire puisque, du passage de l'un à l'autre, une trame historique cohérente se présente.

Pour ces raisons la déconstruction est une approche à retenir, c'est donc par son biais qu'est traité le *shintō* dans ce présent mémoire. En effet, il y est supposé qu'une compréhension extensive du *shintō* implique sa déconstruction : son histoire pourrait être essentiellement comprise comme un composé de traditions inventées. La majorité des narrations historiques présentant le *shintō* comme une unité cohérente tout au long de l'histoire japonaise seraient plus le fruit d'une réinvention du passé que de son investigation. La supposition peut sembler radicale puisqu'elle pourrait être comprise comme une négation de la réalité de l'existence historique de l'objet qu'est le *shintō*. Mais l'idée est de reconnaître que l'histoire ne se limite pratiquement jamais qu'à la réalité passée mais concerne également les discours accumulés portant sur cette dite réalité.¹ Donc, l'histoire du *shintō*, s'il est supposé qu'elle ne peut pas porter sur son existence passée, peut porter sur les éléments historiques qui, ultérieurement, en vinrent à être compris comme relatifs, ou composantes dudit *shintō*.²

¹ Sur cette idée voir la première partie «L'objet de l'histoire» de Veyne *op. cit.* p. 11-120 et le chapitre «S'éloigner du temps national» de Sand *op. cit.* p. 225-300.

² Cette idée va dans le même sens que l'approche fragmentaire de J. Breen et M. Teeuwen présentée plus haut qui, rappelons-le, s'intéresse plus au processus de «shintōisation» de l'histoire qu'au *shintō*. Ainsi, s'ajoutant à l'«air de famille», à l'érudition générale et à l'agencement nodal des cas au sein d'une diachronie, les cas choisis se valident également du fait que tous furent retenus par la postérité, à tort ou à raison, comme des moments marquants de l'histoire du *shintō*. Sans supposer que les cas retenus puissent être sans importance historique, car quand bien même serait-ce le cas, la mémoire collective et l'histoire ont retenu ces cas comme significatifs. Il existe ainsi un rapport entre le passé et son interprétation à prendre en compte. Mon propos est donc que ces cas sont effectivement

Pour pleinement jauger l'apport d'une approche déconstructiviste en étude du *shintō*, il faut comprendre que les auteurs du siècle précédent, outre quelques-uns préférant le prisme du réalisme politique,¹ se confinèrent à l'essentialisme.² Ce n'est qu'avec la contribution plus que déterminante de Kuroda Toshio 黒田 俊雄 (1926-1993) que la compréhension essentialiste du *shintō* fut détrônée. En effet, cet auteur commença à questionner la validité de l'essentialisme dans les années 1970-80 (mais ne fut traduit en anglais dans sa quasi totalité qu'en 1996) en proposant des théories d'inspiration marxiste où le *shintō* n'était plus qu'un discours complexe organisant et légitimant un ordre politique. Dans son article «Shinto in the History of Japanese Religion» traduit du Japonais en 1981,³ il vint relever que la compréhension de la notion de *shintō* ne fut pas un invariable tout au long de l'histoire japonaise. Son article fut une déconstruction en règle du *shintō* dans son ensemble où il releva la polysémie du terme dans le temps et l'espace, la faible cohérence de sa conceptualisation avant l'ère moderne (Edo et Meiji-jidai) et son fort aspect syncrétique (au point où sa distinction des autres doctrines présentes au Japon est pratiquement impossible). Plus encore, il établit que les compréhensions de la notion de *shintō* de son époque ne sont que des paradigmes historiques s'illusionnant sur le passé. Kuroda présente l'origine historique de l'ensemble des affirmations récurrentes sur le *shintō* (autochtonie, immanence areligieuse, autonomie doctrinale, rival du bouddhisme, etc.) et illustre qu'aucune n'est historiquement viable, que toutes sont le produit d'un discours moderne sur le *shintō* réinventant le passé.

associables au sein d'une même histoire et ce en fonction de leur réalité passée. Mais, sans même cette réalité historique, ils resteraient associables du fait qu'ils se remémorent comme étant des éléments d'importances associés à l'histoire du *shintō* et, plus largement, à l'histoire de la religion au Japon.

¹ Les rédactions de fin de carrière de Daniel C. Holtom me semblent un parfait exemple d'un auteur du XX^e siècle échappant à l'essentialisation du *shintō* par le recours au réalisme politique. Voir Daniel C. Holtom, «Shinto in the Postwar World», *Far Eastern Survey*, Vol. 14, No. 3 (Février), 1945, p. 29-33; Daniel C. Holtom, «New Status of Shinto», *Far eastern Survey*, Vol. 15, No. 2 (Janvier), 1946, 17-20 et Daniel C. Holtom, «The "New" Emperor», *Far Eastern Survey*, Vol. 15, No. 5 (Mars), 1946, p. 69-71. Il faut cependant reconnaître que Daniel C. Holtom reste essentialiste, voir Daniel C. Holtom, «A New Interpretation of Japanese Mythologie and Its Bearing on the Ancestral Theory of Shinto», *The Journal of Religion*, Vol. 6, No. 1 (Janvier), 1926, p. 58-77. Sur l'ensemble de l'œuvre de D. C. Holtom, voir Douglas G. Haring, «Daniel Clarence Holtom 1884-1962», *American Anthropologist*, New Series, Vol. 65, No. 4 (Aout), 1963, p. 892-893.

² Pour un exemple radical d'essentialisme, contentons-nous de Miyaji Naokazu, «What Is Shinto?», *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 7, No. 1 (Mars), 1966, p. 40-50 et pour un exemple plus naïf et superficiel, voir Aurore Chaillou, *Shintoïsme & bouddhisme au fil des temples japonais – suivi de Carnet de Route*, Paris, L'Harmattan, Collection «Voyage Zelligja», 2002, 161 p.

³ Toshio Kuroda, James C. Dobbins et Suzanne Gay, «Shinto in the History of Japanese Religion», *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, No. 1 (hiver), 1981, p. 1-21.

Kuroda Toshio s'est donc attelé à déconstruire le *shintō*. Cependant, il ne le fit pas pour nier la possibilité d'un quelconque savoir sur l'objet mais, plutôt pour venir en produire un nouveau qu'il jugeait plus historiquement vraisemblable. En effet, l'ensemble de ses ouvrages suivants cherchèrent à établir et préciser une théorie générale du pouvoir au Japon où le *shintō* occupait une place d'importance.¹ Au cœur de sa théorie se trouvaient les notions de *kenmon taisei* 権門体制 (Système de gouvernance par les élites) et de *kenmitsu taisei* 顕密体制 (système [bouddhiste] exo-ésotérique). Le *kenmon taisei* peut sommairement se comprendre en tant que : «[a] regime which dominated Japan from the end of the Heian period to the Nanbokuchō era, the imperial court, the bakufu and the *kenmitsu taisei* 顕密体制 (the "exo-esoteric system," an important group of religious institutions regarded as the depository of orthodoxy), concurred in the maintenance of a critical and dynamic of power».² Et le *kenmitsu taisei*, composante nécessaire à la compréhension du *kenmon taisei*, peut se vulgariser ainsi : «1) The *kenmitsu taisei* unified all religions through esoteric Buddhism on a foundation of thaumaturgic techniques for pacifying spirits. 2) Within it arose the respective schools' individual doctrines, esoteric practices, and teachings on the syncretization of exoteric and esoteric thought. 3) The eight schools (*hasshū*), as the institutional embodiment of *kenmitsu*, were recognized by secular society as orthodox, and constituted a type of religious establishment».³ Pour synthétiser, sa théorie suppose l'existence d'une forme de «triarchie» (institutions religieuses, pouvoir régalien, cour impériale) où le pouvoir se subdivise en trois noyaux se faisant face dont l'un est un ensemble essentiellement religieux où l'on retrouve les éléments qui seront ultérieurement compris comme relatif au *shintō*.

¹ Voir Toshio Kuroda et James C. Dobbins, «The Development of the Kenmitsu System as Japan's Medieval Orthodoxy», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾ The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 233-269; Toshio Kuroda et Jacqueline I. Stone, «The Imperial Law and the Buddhist Law», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾ The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 271-285; Toshio Kuroda et Suzane Gay, «Buddhism and Society in the Medieval Estate System», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾ The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 287-319; Toshio Kuroda et Allan Grapard, «The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾ The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 321-351 et Toshio Kuroda et Fabio Rambelli, «The Discourse on the "Land of Kami" (shinkoku) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾ The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 353-385.

² Fabio Rambelli, «Religion, Ideology of Domination, and Nationalism: Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾ The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 388.

³ Kuroda et Dobbins, *op. cit.* p. 265.

Bien que l'ensemble théorique posé par Kuroda est certainement plus vaste et riche que ce qui en est ici présenté, d'autant plus qu'il fut prolongé et revu par des successeurs,¹ là n'est pas ce que j'en retiens. C'est sa déconstruction de la notion de *shintō* plus que ses théories qui, selon moi, changèrent radicalement le domaine de l'histoire des religions au Japon; d'autant plus que ses théories connaissent leurs critiques.² L'important est de comprendre qu'après Kuroda Toshio, les auteurs essentialisant le *shintō* se voyaient sur la défensive, au niveau universitaire le fardeau de la preuve leur incombe désormais. En effet, les auteurs actuellement reconnus comme les figures de proues dans le domaine (Fabio Rambelli, Mark Teeuwen, John Breen et Allan Grapard par exemple) acceptent tous la déconstruction du *shintō* telle que posée par Kuroda Toshio sans nécessairement récupérer le reste de ses théories pour autant.³

1.4 Le comparatisme

Le quatrième et dernier aspect méthodologique à traiter est le comparatisme. Il peut paraître incohérent, ou paradoxal, qu'une méthode s'associant à la déconstruction s'associe également au comparatisme. Puisqu'en effet, les auteurs retenus comme «fondateurs» de la déconstruction peuvent aussi être associés à l'arrivée du postmodernisme des années 1960-70⁴ et que le postmodernisme se caractérisa, entre autres, par une méfiance quasi systématique envers l'approche comparative qui, sommairement, fut taxée d'impérialisme culturel et intellectuel. Il est cependant de mon avis que cette polémique fut alimentée par une volonté déconstructiviste poussée par certains à un extrême perdant de vue la possibilité même qu'une réalité puisse exister, et s'opposant à un comparatisme compris de manière réductrice et naïve.⁵

¹ Voir, par exemple, Rambelli, 1996, *op. cit.*

² Taira Masayuki, «Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾ The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 427-448 et Sueki Fumiko, «A Reexamination of the Kenmitsu Taisei Theory», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾ The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 449-466.

³ Pour ma part, bien que Sueki Fumiko, *op. cit.* identifie l'héritage marxiste de Kuroda, je considère que son recours implicite (sans aucune mention) à la théorie du «despotisme asiatique» de Karl August Wittfogel, dans sa forme la plus positiviste qu'il soit, (Kuroda et Dobbins, 1996, *op. cit.* p. 236-240 et Toshio Kuroda et Allan Grapard, p. 326-328) en tant que point de départ de sa narration historique est plutôt problématique. Pour une revue critique du concept de «despotisme asiatique», voir Pierre Vidal-Naquet, «Histoire et idéologie : Karl Wittfogel et le concept de «mode de production asiatique»», *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 19^e année, No. 3, 1964, p. 531-549; Philippe Pelletier. *L'Extrême-Orient. L'invention d'une histoire et d'une géographie*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, 2011, p. 542-553 et pour présentation plus positive de la notion, voir, Sand, *op. cit.* p. 35-47.

⁴ Sand, *op. cit.* p. 253-274.

⁵ Il suffit de se référer à Kimberley C. Patton et C. Ray, Benjamin, *dir. A Magic Still Dwells Comparative Religion in the Postmodern Age*, Californie, University of California Press, 2000, 245 p. pour en venir aux conclusions

Ultimement, il est également de mon avis qu'on n'échappe pas à la comparaison : toutes catégorisations, conceptualisations, rationalisations et, voire même compréhensions, exigent un comparatisme aussi minimal puisse-t-il être.¹ Mais en quoi une approche qui se veut séquentielle, fragmentaire et déconstructiviste laisse-t-elle place à la comparaison? Du simple fait que l'objet qu'est le *shintō* n'est accessible, pour moi comme pour la grande majorité des Occidentaux, que par le biais de la comparaison. Puisque «[n]otre façon [celle du monde universitaire occidental] de penser la religion, d'en analyser les composants, tout autant que les concepts que nous utilisons pour cela, sont très marqués par le christianisme et les traditions philosophiques qui ont façonné la culture européenne»,² il faut convenir que l'étude d'une religion, ou de tout autre objet, dans une culture ou civilisation non-occidentale suppose une comparaison.³ Je ne peux comprendre l'altérité qu'en l'associant à ce qui m'est accessible, ce que je comprends déjà. Ainsi je ne comprends les *jisha* 寺社 que parce que je les ramène aux notions de temples et de sanctuaires, ce que, ultimement, ils ne sont pas.⁴ Pour comprendre une notion qui m'est étrangère, ou simplement inconnue, je dois la ramener à un élément qui m'est connu et, pour ce faire, forcément, consciemment ou non, je dois comparer. Ainsi, sans être des temples ou des sanctuaires les *jisha* me sont compréhensibles du fait que je peux tout de même les associer à différentes idées connexes comme celles de lieu de ritualité, de centre d'études religieuses et surtout d'institution dirigée par un personnel spécialisé (clérical). Donc, sans réellement être «temples» ou «sanctuaires», les *jisha* offrent suffisamment d'éléments d'association pour qu'on puisse en accepter ces mises en relation : une proximité suffisante justifie ces traductions.⁵ Cela nous amène à une réalité que l'on nomme le «troisième de comparaison».

qu'ultimement, on ne peut pas échapper pas à la comparaison et que le postmodernisme n'est pas irréconciliable avec le comparatisme.

¹ Bien qu'une telle supposition nécessite, dans la rigueur, une justification étayée, la chose échappe malheureusement à l'économie du présent mémoire.

² Jean-Marie Husser, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, Éditions Ellipses, 2017, p. 3.

³ Relevons au passage que pour échapper à l'eurocentrisme J.-M. Husser affirme qu'il faut «déconstruire ces catégories».

⁴ Et il s'agit là de plus qu'une problématique relevant de la traduction, qui elle reste une chose essentiellement comparative. Pour un aperçu de la complexité de la traduction dans le cas précis des établissements religieux japonais, voir Peter Metevelis, «Shinto Shrines or Shinto Temples?», *Asian Folklore Studies*, Vol. 53, No. 2, 1994, p. 337-345. Et pour un exemple de l'aspect comparatif de la traduction voir Marrou, *op. cit.* p. 106.

⁵ Mentionnons qu'il est de plus en plus courant de voir les auteurs recourir à l'expression «complexes religieux» afin de mieux saisir la notion de *jisha*.

Par «troisième de comparaison», il est compris l'élément implicitement supposé ou dûment identifié justifiant la mise en commun, ou le rapprochement, entre deux choses distinctes. Par exemple l'association des *jisha* aux sanctuaires ou temples n'est possible que par un troisième élément associatif, celui d'établissement religieux. Mais, que suis-je en mesure de comprendre des établissements religieux? Ce que j'en ai initialement compris de par la connaissance des sanctuaires ou temples. Ainsi, un troisième de comparaison agit de manière similaire à un *idéal-type* wéberien,¹ c'est-à-dire qu'il est une catégorisation idéale qui est le fruit de la généralisation de particuliers. Sans les particularités qui me sont connues, il m'est impossible d'établir un troisième de comparaisons par lequel je peux «traduire» un nouveau phénomène dans un savoir qui m'est connaissable.² Donc, il faut reconnaître que ce mémoire est la production d'un chercheur – nord-américain, francophone et à peine initié au japonais – qui n'accède à l'histoire du *shintō* et à sa compréhension que par renvoi comparatif à ce qu'il sait par ailleurs. C'est pourquoi, bien que ce mémoire n'ait pas l'objectif ou la prétention d'être une étude comparative, il n'en demeure pas moins fortement construit par le biais de comparaisons, qu'elles soient conscientisées ou non.³

Vient maintenant le temps de mettre ces méthodes en applications, plus particulièrement la déconstruction pour le prochain chapitre, en s'attardant à la compréhension générale et actuelle du *shintō*. Ce passage par la compréhension générale se veut un impératif du déconstructivisme puisque l'on y suppose que pour comprendre en profondeur un sujet, quel

¹ Sur l'idéal-type de Weber, voir Sand *op. cit.* p. 292-294. Shlomo Sand y affirme que l'idée de Max Weber ne fut pas l'objet d'une rédaction particulière mais, plutôt, qu'elle fut développée de manière éparse tout au long de son oeuvre. Pour ma part, outre que par la littérature secondaire, je retrouve l'idée bien expliquée – sous l'appellation d'«individu historique» – dans Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Éditions Flammarion, Le monde, Les livres qui ont changé le monde, 2009 [1904-1905], p. 35-36.

² Pour un exemple historique de troisième de comparaison appliqué au niveau des civilisations, voir le sous-chapitre «Contre-religion et traductibilité religieuse dans l'ancien monde» dans Jan Assman, *Moïse l'Égyptien*, Paris, Flammarion, Champs histoire, 2001 [1997], p. 82-93. Ou encore, pour comprendre que, si l'histoire comparée des religions est un produit moderne, le fait comparatif en matière de religion est, quant à lui, un phénomène antique, voir Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 2004, 381 p.

³ De plus, bien qu'aucune section exclusivement comparative ne soit incluse dans le corps de l'argumentation, une mise en perspective comparatiste quasi-constante accompagne le texte ne serait-ce que par de fréquents renvois à des notes de bas de pages. L'ensemble de ces renvois se veut un ajout significatif par sa pertinence sans pour autant être essentiel dans le cadre de la problématique du mémoire.

qu'il soit, il faut d'abord en dépasser les «pré-connaissances» : c'est-à-dire qu'il faut l'analyser par le prisme d'une déconstruction.

2. Passage obligé par la compréhension «générale» du *shintō*

Okuyama Michiaki débute son article «Approaches East and West to the History of Religions: Four Japanese Thinkers»¹ en présentant deux grands dictons populaires sur la religion japonaise – probablement les plus connus d’ailleurs – qui sont «there are twice as many religious believers in Japan as there are Japanese people» et «the typical Japanese is born as a Shinto parishioner, married as a Christian, and buried as a Buddhist».² Okuyama, de manière assez polémique constatons le, explique l’origine de ces dictons. Si le premier adage renvoie à une réalité statistique – dans un recensement de 1998, 212 millions d’affiliation religieuses furent déclarées, soit un total de 1.7 fois de l’ensemble de la population d’alors – et que le second renvoie à une certaine réalité empirique, pour Okuyama,³ l’un comme l’autre sont la production d’une manière spécifique de comprendre le phénomène religieux, soit une manière occidentale. En effet, il avance que s’il y a un problème dans ces dictons populaires, il ne s’agit pas de l’incohérence qu’ils semblent contenir mais plutôt de la question qui fut posée pour que cette incohérence vienne en prendre forme. Ce serait les postulats chrétiens, ou plus largement monothéistes, qu’un individu ne possède et ne peut posséder qu’une seule religion et que cette affiliation religieuse unique relève d’un choix personnel qui, une fois appliqué à la réalité japonaise créerait l’illusion d’une incohérence. Ce serait parce que le Japon accepta, quelque part dans son histoire moderne (Meiji-Jidai; 1868-1912), de tenter de répondre à la question que l’Occident lui posa, «Quelle est votre religion?», que l’illusion pu apparaître et se perpétuer jusqu’à aujourd’hui. Mais, cette illusion serait ce qu’elle est, c’est-à-dire illusoire. D’où le fait qu’il est fréquent que, de nos jours, la majorité des japonais interrogés sur leur religion répondent, embarrassés, qu’ils ne savent pas vraiment, voire même qu’ils ne sont pas sûrs de comprendre la question. Pour Okuyama, ce genre de situation perpétuerait le sentiment négatif (*negative self-image*) que les japonais sont de mauvais religieux. Okuyama, en citant Yamaori, relève que la religiosité au Japon n’est pas de l’ordre du choix personnel. Bref, la compréhension

¹ Okuyama Michiaki. «Approaches East and West to the History of Religions: Four Japanese Thinkers», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, No. 1 (Printemps), 2000 p. 99-114.

² *Ibid.* p. 100.

³ À vrai dire, Okuyama rapporte la position de Yamaori Tetsuo mais il n’utilise aucun marqueur pour s’en dissocier, même qu’il conclut avec ces propos : «There is every reason to suppose that future efforts in this direction [celle posée par Yamaori] will help to clarify an understanding of religion different from the monotheistic or Christian approaches of traditional religious studies» (p. 102).

de la religion japonaise souffrirait d'une distorsion due au fait qu'il fut, et est encore, tenté de cerner un phénomène à partir de compréhensions qui lui sont étrangères.

Cette incompréhension japonaise face à un questionnement jugé simple et évident pour pratiquement tout Occidental – «Quelle est votre religion?» – semble provenir de trois éléments relatifs à l'histoire de la compréhension de la religion en Occident. C'est-à-dire, aux idées d'exclusivité religieuse, d'individualité religieuse et surtout d'autonomisation de la religion. En effet, l'Occident, ou plus largement les monothéismes dit abrahamiques, reconnaissent que la religion est une donnée exclusive : l'adhérence à l'une nous dissocie forcément d'une autre.¹ De plus, cette adhésion religieuse est comprise comme personnelle, d'où, sommairement, la possibilité de la conversion²: elle relève d'un choix de l'individu. Mais, plus encore, ce choix suppose que la religion se distingue d'autres éléments socio-culturels, telle la politique et la philosophie. Si en Occident il est compris que l'on ne choisit pas son héritage culturel, il est tout de même compris que l'on peut choisir son association religieuse. Voilà des compréhensions qui sont le fruit d'un développement historique propre à l'Occident que l'on ne retrouve pas, ou que l'on retrouve seulement depuis peu, au Japon. C'est l'absence de ces trois particularités qui semble rendre la question «Quelle est votre religion?» incohérente en contexte japonais. Pour un Japonais, il est convenable de pouvoir s'associer à plusieurs religions; il est également convenable que cette association puisse être plus socialement implicite qu'individuellement choisie et qu'elle puisse s'accompagner de positions pouvant paraître incompatibles avec la notion de religion pour un Occidental. Par exemple, l'idée d'un jour férié pour célébrer l'âge de la majorité (*seijin no hi* 成人の日, *Seijin shiki* 成人式) à l'hôtel de ville pourrait sembler sans rapport à la religion en Occident, alors que le Japon contemporain associe la fête à la tradition *shintō*. Bref, cette question, «Quelle est votre religion?» fut rendue possible par le parcours historique particulier de la religion en Occident; sa compréhension n'est pas universelle.³

¹ Voir l'idée de «Distinction mosaïque», Assman *op. cit.* p. 17-24 et l'ouvrage Jean Soler, *La violence monothéiste*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, 476 p. Plus particulièrement l'idée de «monobinarisme» qui s'y trouve (p. 283-285).

² Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe – Conversion et liberté dans les royaumes barbares V^e – VIII^e siècle*, Paris, Fayard, Librairie Arthème, 2005, 804 p.

³ Pour une présentation des présuppositions universalistes de la notion de religion telle que conçue par l'Occident, voir «Penser la religion en Occident» de Husser *op. cit.* p. 11-36.

Il est donc possible – et sans l’impératif de la nuance j’écrirais «certain» – qu’il existe une compréhension générale de la religion japonaise qui est le fruit d’une perception occidentale et générale. Pour illustrer la possibilité de cette mécompréhension, je m’arrête à un chapitre de livre, «Les rituels nous relient à notre passé – Vivre la voie des dieux»,¹ qui, tout en paraissant pratiquement complètement anodin, est tout de même garant d’une certaine compréhension générale. En effet, bien qu’ouvertement dédié à un public non initié, l’ouvrage reste le fait d’auteurs se présentant comme connaisseurs et certains étant universitaires. D’affirmer que l’on y retrouve une perception générale me paraît ainsi justifié, du moins il est certainement justifié d’affirmer que le contenu de ce livre illustre une compréhension vouée à être minimalement perpétuée du fait de sa publication au sein d’une collection populaire, et collégiale (Les grands concepts expliqués), d’une maison d’édition à vocation scolaire. Ce chapitre traitant de la voie des dieux (traduction de *shintō*) peut donc être retenu comme un «archétype» de la compréhension générale du *shintō* en Occident. Pour établir ledit archétype, lisons le texte :

«1946 L’empereur japonais renonce à sa lignée divine. Le shintoïsme est dissous, mais continue d’être pratiqué. [...] Le shintoïsme est la religion indigène traditionnelle du Japon. Certains disent que c’est plus une manière de vivre qu’une religion, par son lien avec la topographie du pays, son histoire et ses traditions. Ses origines remontent à la préhistoire du Japon, quand prévalaient des croyances animistes de respect de la nature. En tant que système de croyance universelle d’une nation insulaire isolée, le shintoïsme n’a pas eu besoin de se définir lui-même, jusqu’à ce qu’il soit concurrencé par l’arrivée d’une religion rivale, le bouddhisme, au VI^e siècle apr. J-C. Les croyances traditionnelles japonaises n’ont pas de doctrines intellectuelles complexes [...]»²

L’on y retrouve donc l’idée d’une religion sans doctrine complexe qui est écologico-animiste, autochtone,³ isolée (mais universelle), remontant à la préhistoire et qui ne se définit qu’au contact d’une altérité, soit le bouddhisme. Mais, avant l’archétype ici dressé, il faut s’arrêter à

¹ Collectif. *La religion – Les grands concepts expliqués*, Montréal, Marceledidier, 2014 [2013], p. 82-85.

² Collectif. *La religion – Les grands concepts expliqués*, *op. cit.* p.82.

³ Pour un autre exemple du *shintō* compris comme une doctrine autochtone, voir George Macklin Wilson, «Time and History in Japan», *The American Historical Review*, Vol. 85, No. 3 (Juin), 1980, p. 557-571, qui écrit, entre autres, «Around the same time [Nara-Jiadai, 710-794] the rise in literacy at the Yamato court enabled Shinto to assume formal identity as an indigenous set of beliefs that may be called religious» (p. 562).

une étrange affirmation – qui ne peut pas être retenue comme archétypale – qui est «1946 L'empereur japonais renonce à sa lignée divine, [l]e shintoïsme est dissous» et plus loin dans le même texte «Vu par les forces d'occupation américaines comme trop militariste et nationaliste, le shintoïsme a disparu en 1946 [...]».¹ Pourquoi une telle déclaration et surtout, d'où vient-elle?

La réponse se trouve dans une mécompréhension médiatique datant de 1946 et, avant même la fin du même mois, corrigée par Daniel C. Holtom,² du moins corrigée au sein du monde académique. Holtom précisa que l'affirmation relayée dans la presse d'une abolition du *shintō* est en fait le démantèlement du *shintō* en tant que religion d'État et non pas en tant que religion au sens large, le *shintō* continue d'être mais dans un cadre légal laïcisé. La distinction entre disparition et laïcisation est d'une telle ampleur que l'erreur médiatique est troublante mais, plus troublant encore, est le fait que ladite erreur, immédiatement rectifiée à l'époque, sut trouver son chemin jusque dans un ouvrage publié en 2013.

Retournons à l'archétype, mais outrepassons la complexité de la catégorisation «animiste» – l'étiquette est déjà réductrice dans le cas présent et ne me semble pas sans rapport avec l'affirmation que «[l]es croyances traditionnelles japonaises n'ont pas de doctrines intellectuelles complexes»³ – et contentons-nous de l'idée d'une croyance foncièrement écologique. Si je ne sais pas retracer – et n'ai pas tenté d'ailleurs – l'origine de cette association du *shintō* à l'environnement, il faut soulever que la chose n'est réellement qu'une perception. En effet, John Breen, dans la conclusion de *A new History of Shinto*,⁴ prend un moment pour souligner la chose : il relève le manque d'initiatives dans l'engagement écologique de la National Association of Shrine (NAS).⁵ L'association semble complètement désintéressée par le sujet environnemental. Il relève aussi les tensions entre acteurs périphériques et centraux de l'association afin de se positionner sur la question; plusieurs officiants des régions japonaises désireraient adapter le discours *shintō* aux intérêts humanistes et écologiques qui leur paraissent

¹ Collectif. *La religion – Les grands concepts expliqués*, op. cit. p. 85.

² Holtom. «New Status of Shinto», op. cit. p. 17.

³ Pour une revue exhaustive et un développement récent portant sur la notion d'animisme, voir Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 2005, p. 183-202.

⁴ John Breen et Mark Teeuwen. *A New History of Shinto*, Rouyaume-Uni, Wiley-Blackwell, 2010, 264 p.

⁵ Organisation centrale, et à la tendance centralisatrice, des sanctuaires *shintō*.

visiblement grandissant auprès de leurs communautés.¹ Bref, John Breen affirme que l'association du *shintō* à un souci environnemental est historiquement, et encore aujourd'hui, invalide.²

Aike P. Rots offre une critique semblable du paradigme écologiste dans «Sacred Forest, Sacred Nation – The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of *Chinju no Mori*».³ Comme Breen, il relève que la cause environnementaliste ne semble pas être une priorité pour la NAS⁴ mais en plus, le peu qui y est consacré serait une stratégie de valorisation politique. Pour Rots, le fait que le faible souci écologique de la NAS semble plus «cosmétique» qu'autre chose et surtout plus voué à un public international que national – si les pages Internet de l'association en version anglaise affichent un souci pour la préservation de la nature, ce souci disparaît au sein des pages supposément analogues en langue japonaise – permet d'avancer que le paradigme écologique ne sert qu'à stratégiquement dissimuler une montée de la droite impérialiste et nationaliste au sein de l'organisation.⁵ Rots identifie des changements constitutionnels récents et des tentatives récurrentes, et souvent triomphantes,⁶ de réassocier le *shintō* à l'État, qui viennent contrecarrer les faibles prétentions à un écologisme universalisant; ce dernier ne serait qu'un écran de fumée cachant une volonté de retour du *shintō* d'État. Il faut

¹ Breen et Teeuwen. *op. cit.* p. 208-210.

² John Breen élabore plus largement sur ce conflit entre le centre (NAS) et les périphéries quant au contrôle de la sémantique du *shintō* dans son article «Resurrecting the Sacred Land of Japan The State of Shinto in the Twenty-First Century» *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 37, No. 2, 2010, p. 295-315. Si les périphéries désireraient, pour une bonne part, voir le *shintō* se tourner vers l'écologie et l'humanisme pour se «refonder» de manière à être en relation avec les soucis apparaissant au Japon, le centre (NAS), qui contrôle le discours officiel, continue d'entretenir le symbolisme et le message impérial du *shintō*. Dans cet article, John Breen traite longuement de la question des amulettes d'Ise en l'honneur d'Amaterasu que tous les sanctuaires *shintō* sont censés vendre aux visiteurs au sein d'un système de vente pyramidale. Le clash le plus apparent relevé est celui entre les sanctuaires *Shinmei Jinja* 神明神社 vénérant le *kami* soleil en tant qu'objet naturel mais pas en tant qu'Amaterasu, pour qui vendre des amulettes d'Amaterasu alors qu'ils ont la prétention de vénérer le soleil sans intermédiaire anthropomorphique semble créer un problème doctrinal.

³ Aike P. Rots. «Sacred Forest, Sacred Nation – The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of *Chinju no Mori*», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 42, No. 2, 2015, p. 205-233.

⁴ Rots ne travaille pas avec l'acronyme anglais NAS; il préfère préserver l'appellation japonaise *Jinja Honchō* 神社本庁 qu'il traduit plus justement que Breen par Association of Shinto Shrine – à mon avis le sens centralisateur que Rots perd en se passant du mot «National» vaut mieux que le sens étatique que Breen gagne en l'utilisant; parfois, dans la traduction, il vaut peut-être mieux perdre un sens nécessaire que d'en gagner un autre erroné. Cependant, comme Breen fait référence en la matière, nous nous accommoderons de son acronyme imparfait de NAS.

⁵ Rots. *op. cit.* p. 207.

⁶ Pour plus d'information sur cette question voir : Mark R. Mullins. «How Yasukuni Shrine Survived the Occupation: A Critical Examination of Popular Claims», *Monumenta Nipponica*, Vol. 65, No. 1 (printemps), 2010, p. 89-136 et Breen. 2010, *op. cit.*

constater que Rots prend, ou du moins me semble prendre, des airs de réactionnaire qui s'adonne quelque peu à la futurologie; se prononcer catégoriquement sur ce que sera le *shintō* de demain me semble être la tâche d'un augure. Mais plus problématique encore, dresser un portrait actuel du *shintō* en fonction de la crainte de ce que pourrait être son futur me paraît méthodologiquement questionnable; en histoire, comme dans probablement toute science, le peut-être de demain ne peut pas fonder le certainement d'aujourd'hui. À cela, l'on peut également rajouter le commentaire que Rots verse dans un marxisme où une élite impérialiste du *shintō* «offre» un opium écologiste à une masse. Par contre, outrepassant cela, l'idée d'un paradigme écologique qui n'est en fait qu'un discours de surface me paraît tout de même devoir être retenue, une méthodologie questionnable et un schéma d'analyse analogue au marxisme ne confine pas nécessairement Rots dans l'«erreur».

En effet, Rots établit que la revendication environnementaliste du *shintō* semble dès ses premières occurrences – occurrences dont il ne dit rien – être fondée sur une forme de tradition inventée,¹ cette association à l'écologisme use de l'idée du *shintō* comme tradition autochtone millénaire remontant à un temps d'harmonie entre homme et nature. Évidemment, dans cette optique, l'harmonie passée en est une perdue, elle est un âge d'or corrompu. Corrompu par quoi? Supposément par un contact avec l'altérité qu'est la modernité occidentale. Rots voit, dans cette idée d'une religion orientale fondamentalement environnementale altérée par la modernisation à l'occidentale, un prolongement du paradigme dichotomique d'un Orient spiritualiste magnifié face à un Occident matérialiste dévalorisé tel que posé par Lynn Jr. T. White dans son article paru en 1967;² «The historical roots of our ecologic crisis».³ Au vue de ce paradigme, des penseurs modernes du *shintō* auraient réinterprété l'histoire en investissant un sens écologique où, de prime abord, il n'y figurait pas. Par exemple, Rots présente le cas de l'activiste politique Minakata Kumagusu (1867-1941) qui s'opposa à la réforme des sanctuaires de l'ère Meiji qui était en fait une fusion de masse aboutissant au démantèlement de plusieurs sanctuaires, qui fut

¹ J'écris «une forme» car Rots, bien qu'il écrive «an invented tradition», ne se réfère pas à la théorie de la tradition inventée de Hobsbawm (1983). Mais, sans y renvoyer, Rots décrit un phénomène qui y est conforme.

² Pour une brève présentation de la théorie de Lynn Jr. Townsend White voir Husser, *op. cit.* p. 81.

³ Rots. *op. cit.* p. 215-216.

réinterprétée comme un militantisme écologique visant à préserver les sites naturels des sanctuaires plutôt que comme une lutte politique s'opposant à une vision étatique du *shintō*.¹

Mais, pour Rots, cet effort de réinterprétation historique pèse bien peu face aux comportements récents de la NAS. En effet, Rots relève la vente et disparition rapide des forêts entourant les sanctuaires et l'affaire du sanctuaire de Kaminoseki (2004)² où l'officiant en poste fut congédié pour s'être opposé à la vente des terrains du sanctuaire à une compagnie voulant y bâtir une facilité nucléaire.³ Donc, pour Rots, tout comme pour Breen, l'idée d'un *shintō* écologique est historiquement et actuellement invalide; le paradigme commence à poindre et est un phénomène encore marginal et régionalisé. Le discours environnementaliste peut bien avoir vu le jour il y a des décennies, les agissements de la NAS ne s'y conforment toujours pas : s'il y a un *shintō* écologique, il s'agit d'un *shintō* de la relève qui tarde à s'établir. Par contre, cette «relève», bien que virtuellement plus environnementaliste, ne rompt pas nécessairement, du moins pour le moment, avec le nationalisme puisque plusieurs symboles «naturels», tels que le riz, et plus largement la rizière, sont investis d'un fort nationalisme et que l'idée d'un passé japonais magnifié supposément en communion avec la nature ne semble pas s'estomper.⁴ Ainsi

¹ Rots. *op. cit.* p. 214.

² Rots *op. cit.* p. 220 souligne également au passage que là où des sanctuaires désirent préserver leurs forêts, les officiants en place doivent construire un discours sacralisant ces dernières; l'idée d'une forêt essentiellement sacrée est donc actuellement en développement et n'est certainement pas une position traditionnelle.

³ Rots. *op. cit.* p. 221.

⁴ *À la recherche de l'identité japonaise le shintō interprété par les écrivains européens* de Hirakawa Sukehiro est un excellent exemple, pratiquement archétypal, du paradigme d'un *shintō* écologique de tout temps corrompu par la modernité occidentale. Pour cet auteur, l'harmonie avec la nature est une essence du *shintō*, et par là il veut également dire une essence japonaise. Cependant, l'idée d'une altération néfaste par l'Occident ne lui permet pas d'expliquer les dérapages environnementaux du Japon moderne (la Maladie *itai-itai* (empoisonnement au cadmium) et la Maladie de Minamata (empoisonnement au méthylmercure) étant les emblèmes de ces «dérapages»). Augustin Berque, pour sa part, explique ces égarements écologiques dans «La sensibilité japonaise au paysage» : «[...] ce qu'on attend du *mitate* [voir comme] n'est pas la reproduction d'une forme objective, mais de raccorder la sensibilité du spectateur ou de l'auditeur au champ de la sensibilité commune. Cette logique n'est pas étrangère à la relative indifférence que les Japonais du XX^e siècle ont longtemps montrée devant les ravages infligés par l'urbanisation à leurs paysages. Elle tend en effet à détacher le sens esthétique des formes extérieures ou objectives, pour l'ancrer dans un espace subjectif. Ainsi, ce n'est que récemment que l'on s'est mis à se soucier des formes objectives de l'environnement» (Jean-François Sabouret *dir. Japon, peuple et civilisation*, Paris, La Découverte (Poche), 2004, p.81). L'inactivité environnementale, le «laisser aller», serait donc due à une logique japonaise particulière. Hirakawa Sukehiro identifie une logique esthétique japonaise similaire – qu'il nomme japonisme et associe à l'impressionnisme occidental – mais ne l'associe aucunement à l'inefficacité écologique qui caractérisa le Japon moderne. Pour plus d'informations sur les maladies environnementales au Japon voir Tomoaki Imamura, Hiroo Ide et Hideo Yasanuga, «History of Public Health Crises in Japan», *Journal of Public Health Policy*, Vol. 28, No. 2, 2007 p. 221-237 et pour l'aperçu d'un cas exemplaire relatif aux lacunes gouvernementales quant à la gestion des crises environnementales au Japon voir Toshihide Tsuda, Takashi Yorifuji, Soshi Takao Masaya Miryai et Akira Babazono, «Minamata Disease: Catastrophing Poisoning Due to a Failed Public Health Response»,

donc, concluons que le paradigme écologique est historiquement comme actuellement, du moins pour sa tendance dominante, invalide.

Journal of Public Health Policy, Vol. 30, No. 1 (avril), 2009, p. 54-67 et Maruyama Tokuji et Anne McKnight, «Violence and Communication in the History and Contexte of Minamata Disease», *Review of Japanese Culture and Society*, Vol. 11/12 (décembre), Violence in the Modern World (Special Issue), 199-2000, p. 79-99.

3. La récurrence historiographique et paradigmatique de la problématique du présent mémoire

3.1 Le terme et la notion de *shintō* 神道

Avant de réellement passer à la problématique concernant la question posée – relever qu'elle fut le rapport de la religion japonaise à l'altérité¹ – et aux théories la concernant, attardons nous à l'étymologie du terme *shintō* 神道. Le terme est composé de deux kanji, le premier, qui est difficilement traduisible, étant 神 pouvant se prononcer *shin*, *jin*, *kami*, dépendamment du contexte de lecture. Si le kanji est polyphonique, dans sa lecture contemporaine il n'est pas polysémique pour autant, le changement de prononciation n'induit pas un changement de sens. Le kanji est également composé à partir d'une clé (示 ; *shū/mune*) renvoyant habituellement à un sens pouvant être associable à l'idée de religiosité au sens large ; par exemple le terme zen 禪 comprend la même clé. Une fois cela dit, il faut préciser que l'étymologie en contexte d'idéogrammes ne se fait pas forcément de manière généalogique, surtout au Japon où certains idéogrammes sont utilisés pour les phonèmes qui y sont normalement associés, la «normalité» étant ici la lecture chinoise, et où certains idéogrammes sont utilisés pour leur sens sans obligatoirement renvoyer aux phonèmes devant «normalement» y être associés.² De par ces complexités, et bien d'autres encore, de retracer le parcours d'un idéogramme est très complexe, l'origine des mots étant postulée remonter jusqu'à des graphies «proto-idéogrammes» (dans le sens de non systématisés). Pour ces raisons, lorsqu'il est question d'étymologie au Japon la porte est grande ouverte à toute forme d'interprétation : l'étymologie

¹ Si parfois j'écris «religion japonaise» et d'autres fois «*shintō*», ce n'est pas que j'établis que *shintō* et religion japonaise signifient nécessairement la même chose. Par contre, le glissement de l'un à l'autre, comme s'ils étaient synonymes est fréquent au sein de la littérature, de ce fait je me laisse tenter par le «piège» de ce-dit glissement. À ma défense – parce qu'une telle réduction de la religion japonaise au *shintō*, ou inversement une telle généralisation du *shintō* comme religion japonaise, exige une défense – je procède de la sorte parce que, d'une part, bien des auteurs le font – nous confinant ainsi à cette association – et, d'autre part, comme ce mémoire s'en veut une démonstration, sans vouloir en venir à complètement nier la nécessité, ou même la possibilité, d'une distinction entre «religion japonaise» et «*shintō*», il reste qu'après une étude minutieuse, au niveau historique, la seconde notion peut pratiquement se dissoudre dans la première.

² Phénomène appelé *onyomi* 音読み (lecture phonétique) et s'opposant au *kunyomi* 訓読み (lecture sémantique) ; en règle générale un kanji employé seul (sans autres kanji) se lit de manière sémantique, c'est-à-dire qu'il sera lu pour son sens avec la prononciation japonaise, alors qu'un ensemble de kanji se lit en lecture phonétique, le son chinois, tout de même japonisé, y sera associé. Par exemple le kanji 神 en lecture sémantique se lit *kami* alors qu'en lecture phonétique il se lira habituellement par *shin* ou *jin*.

peut se confondre en définition et/ou interprétation. Par exemple, pour le kanji 神, Joseph M. Kitagawa a offert l'«étymologie» suivante:

«*kami* has a wide range of meaning: gods, spirits, sacred and superhuman nature or beings. It refers to all beings – both good and evil – that possess extraordinary qualities and that are awesome and worthy of reverence. The early Japanese are believed to have found *kami* everywhere: in the heavens, in the air, in the forests, in the rocks, in the streams, in animals, and in human beings. But while they accepted the *kami*, as separate beings within a vast plurality, their fundamental affirmation focused on the sacrality of the total cosmos. That is, they took for granted the common *kami* (sacred) nature shared by all beings within the world of nature. The term *kami* also encompassed the mysterious life force that brings about growth, fertility, and production.»¹

L'idée que *kami* et la totalité du cosmos peuvent être confondus et, que de ce fait, tout peut être sacralisé et vénéré – tout en soulignant que l'idée d'une forme d'harmonie de la nature est présente à même le terme – semble plus le fruit de la position de l'auteur que d'une réelle généalogie du terme. Joseph M. Kitagawa travaillait en relation, en étroite relation même, avec M. Eliade,² de ce fait la phénoménologie de ce dernier semble, ou du moins me semble, transparaître dans cette étymologie. Pour illustrer à quel point la position d'un auteur paraît produire l'étymologie, attardons nous à une autre tentative, celle de D. C. Holtom cette fois :

«Le mot Kami d'après Hirata Atsutané désigne tout ce qui en ce monde possède une vertu étrange et mystérieuse. – Chez tous les peuples du Pacifique, Polynésiens ou Malais, on trouve des expressions analogues telles *mana*, *tabou*, *kramat*, etc. – Le radical KA intervient dans la composition d'un grand nombre de mots provenant d'une réaction de la sensibilité en présence de tout ce qui est mystérieux, saisissant, inassimilé par la vie sociale, causé par quelque influence qui échappe à notre pouvoir. *Ka* est un des éléments primaires de la langue japonaise originale. Il a la forme phonétique d'une exclamation, qui serait venue au langage humain d'une articulation préhumaine. – Tous les sens que nous avons analysés du mot *Kami* sont associés avec le <frisson religieux>, ce que nous pourrions appeler la réaction KA. Cette émotion KA est

¹ Joseph M. Kitagawa. «Some Remarks on Shintō», *History of Religions*, Vol. 27, No. 3 (Février), Shintō as Religion and as Ideology: Perspective from the History of Religions, 1988, p. 233.

² Pour se convaincre de la collaboration entre ses deux chercheurs, voir : Joseph M. Kitagawa, Wendy D. O'Flaherty et Frank E. Reynolds. «Mircea Eliade (1907-86)», *History of Religions*, Vol. 26, No. 1 (août), 1986 et Wendy Doniger et Gary L. Ebersole, «Joseph Mitsuo Kitagawa (1915-1992)», *Numen*, Vol. 40, No. 1 (janvier), 1993, p. 109-110.

à la base même du surnaturalisme primitif, de toute philosophie primitive du superordinaire, à laquelle l'homme primitif arrive en généralisant ses expériences séparées. Elle met l'attention dans un état d'activité spéciale, elle introduit une attitude de *vigilance*, c'est une émotion qui répond à une multitude d'objets divers, apparemment sans rapports. Néanmoins l'uniformité de l'émotion devient la base d'après laquelle l'intelligence postule l'existence d'un agent correspondant qui opère d'une manière uniforme dans tous ces cas variés. – Un rituel de précautions et de cérémonies en traitant les objets soumis à ces influences s'impose donc et ces précautions deviennent peu à peu des traditions sacrées.»¹

Cette fois on retrouve un assemblage, qui me paraît être un salmigondis, entre une philologie Sud-Est asiatique, d'une phonétique phénoménologique, d'une psychanalyse universalisante, d'un évolutionnisme positiviste (même d'une ethnologie), d'un essentialisme japonais, etc. Bref, ces deux exemples mis en opposition permettent de supposer que, dépendamment de la position des auteurs, l'«étymologie» de *kami* semble pouvoir varier d'un «n'importe quoi» à un autre.

Cependant, aussi imaginatives soient ces tentatives étymologiques, l'une comme l'autre s'inspirent d'une définition antérieure d'importance de la notion de *kami* 神, celle posée par Motoori Norinaga 本居 宣長 (1730-1801). Ce dernier opéra une «elevation of the kami to the status of an independent, transcendental-immanent principle, [...] Motoori went on to define the term "kami" [...] [h]e wrote:

«From all the gods who appeared in classical texts, to the gods enshrined at shrines, to birds, animals, grass, trees, and needless to say, humans, they are all kami, which refers to beings (*mono*) commanding respectful and extraordinary power (*Kojiki-den*, Vol. 9, 125)

«With this significant definition, Motoori now brought all the heretofore disparate divine and supernatural forces that had been related to human life in different ways under one single, unifying, and homogenizing category.»² Cette définition était, lorsqu'elle fut élaborée, tellement riche en innovations qu'elle pourrait mériter qu'on s'y attarde plus extensivement.³ Cependant,

¹ D.C. Holtom. «The Political Philosophy of Modern Shintō», *Transactions of Asiatic Society of Japan*, Vol. 49, Partie II, p. 174-175 dans Sukehiro Hirakawa. *op. cit.* p. 77.

² Yijiang Zhong, *op. cit.* p. 95-96.

³ Motoori Norinaga élaborera notamment la complexe notion de *mono no aware* 物の哀れ (la poésie, ou la passion, ou le *pathos* des choses). Pour un aperçu de cette notion, voir Isomae Jun'ichi et Sarah E. Thal, «Reappropriating the Japanese Myths: Motoori Norinaga and the Creation Myths of the Kojiki and Nihon Shoki», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, No. ½ (Printemps), 2000, p. 15-39.

aussi intéressante soit la définition de Motoori, elle ne nous est ici nécessaire qu'en une chose, c'est-à-dire :

«His creative definition of the kami was significant in that it freed the kami from the previous interpretive paradigm of Neo-Confucianism and made them discursively autonomous. Indeed, Motoori's definition would become the standard one to which all subsequent discussion on Shinto would refer back.»¹

C'est donc plus le fait que la définition de Motoori fut retenue par ceux lui ayant succédé comme étant définitive, c'est-à-dire comme étant la bonne, que la substance même de sa définition qui doit ici être retenue. Les autres définitions, plus haut présentées, ne sont, de ce fait, probablement pas sans rapport avec la pensée de Motoori. Comme souligné par Yijiang Zhong, ce n'est semble-t-il qu'après Motoori que le terme *kami* fut compris d'une manière assez unifiée pour servir de catégorie balisée.² Ainsi, il faut garder à l'esprit que le terme *kami* dans ses occurrences antérieures aux travaux de Motoori Norinaga peut renvoyer à une notion vague et sans balises rigides, ni, peut-être même, certaines.

Vient ensuite le kanji 道 prononcé *tō*, *dō* ou *michi*, toujours dépendamment des contextes, qui est habituellement traduit en français par «chemin» ou «voie» et en anglais par «*way*» ou, plus significativement à mon sens pour le cas présent, par «*path*» dans sa compréhension d'une façon de vivre, faire et/ou penser. Si l'étymologie pour ce terme est plus certaine, mais pas consensuelle pour autant,³ son sens est très complexe; juste pour dire, ce terme renvoie de la simple idée d'une route à celle du taoïsme, un système religieux complexe. Bref, le sens de ce kanji va d'une banalité matérielle jusqu'à un système abstrait. Aller plus en avant dans l'étymologie de ce terme dépasserait simplement la possibilité de ce texte et dépasserait plus certainement, mes compétences. Disons simplement que la combinaison des deux kanji signifie la voie des *kami*.

¹ Yijiang Zhong, *op. cit.* p. 96.

² Soulignons que pour en arriver à cette «unification», Motoori proposa une définition excessivement large : pratiquement tout, de l'immanent au transcendant peut y prendre place.

³ Graphiquement, le kanji renverrait à un homme prenant place sur un chemin. Il y a question à savoir si l'homme fut représenté avec ou sans tête et si la clé renvoyant aux pieds n'est pas en fait celle renvoyant à la main. La juxtaposition de ces possibilités graphiques permit à certains d'avancer l'idée d'un chemin sur lequel l'on retrouve une tête tranchée saisie par une main renvoyant plausiblement à la reconnaissance de l'importance militaire des routes ou au fait que lorsqu'il s'agit de les emprunter c'est que le contexte est à la guerre. À la défense de cette hypothèse, 生首 (*namakubi*) graphiquement proche de 道 signifie tête tranchée.

Pour ce qui en est de l'étymologie du terme *shintō* composé des deux kanji, il faut se référer à Mark Teeuwen qui offre une histoire du terme.¹ Dans son article «From Jindō to Shinto», il retrace le parcours du terme dont le sens serait passé d'un simple et banal mot général à un concept spéculatif pour finalement aboutir à une religion. D'abord, Teeuwen relève, en se référant à Murei Hitoshi, qu'une revue des plus exhaustives possibles de toute la littérature allant de l'an 720, année de compilation du *Nihon Shoki* 日本書紀, chronique mytho-historique commandée par l'institution impériale, à l'an 1604, année de publication d'un dictionnaire japonais par les jésuites, ne contient que 186 occurrences du terme *shintō* dont 33 dans des textes produits dans un contexte de communication «internationale». Après 1604, l'occurrence du terme explose.² Teeuwen relève aussi que les quatre premières occurrences se trouvent dans le *Nihon Shoki*, ce qui pourrait signifier, comme il est populairement ou traditionnellement admis, que ce texte marque un moment fondateur où, en opposition avec un bouddhisme dit nouvellement arrivé, si près de 200 ans peut toujours être compris comme une nouveauté, une religion autochtone en est venue à se nommer et se baliser par souci de distinction, voire de survie. Cependant, pour un texte qui serait le fruit d'une telle position polémique, quatre occurrences seulement restent étrangement infimes; il est dur d'établir un tel souci de distinction ou un temps fondateur marqué avec si peu d'emphase.³ Dur à établir ou pas, la chose resterait possible mais Teeuwen en rajoute au doute quant à la validité de la compréhension traditionnelle en avançant que le terme semble de facture bouddhiste et même chinoise.⁴

Teeuwen renvoie à Yoshida Kazuhiko et Tsuda Sōkichi pour appuyer l'idée que le *Nihon Shoki* semble reprendre un modèle d'édition originaire de Chine et que même l'utilisation du terme *shintō*, prononcé *shendao*, préexiste au *Nihon Shoki* dans la littérature chinoise; le bouddhisme chinois dut intégrer des divinités locales et ce, bien avant qu'il ne fut introduit au Japon. Donc, le terme *shintō* n'est peut-être même pas d'origine japonaise mais serait plus largement un terme propre à un jargon bouddhiste utilisé pour dialoguer et intégrer des divinités

¹ Mark Teeuwen. «From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3 (Automne), Tracing Shinto in the History of Kami Worship, 2002, p 233-263.

² Mark Teeuwen. 2002 *op. cit.* p. 236.

³ D'autant plus que la sémantique du terme n'y semble pas bien définie; Teeuwen établit que ces quatre occurrences peuvent renvoyer 1) à l'idée de religion populaire en général 2) à l'autorité d'un ou des *kami* et 3) au taoïsme (Teeuwen, 2002, p. 237). De par ces constatations, sommairement résumé, le terme *kami* lui semble pouvoir renvoyer tant à un concept taoïste que bouddhiste et peut-être même «néo-confucianiste».

⁴ Mark Teeuwen. 2002 *op. cit.* p 239-240, 242.

qui, à la base, lui étaient étrangères.¹ La démonstration de Teeuwen que les kanji 神道 furent probablement prononcés en fonction d'une lecture phonétique originelle, soit en renvoyant à une prononciation chinoise moindrement japonisée (*jindo*), et ce jusqu'en 1419 où Ryōhen, un moine tendai, «corrigea» la prononciation en stipulant qu'il fallait passer de *jindo* à *shintō* tend dans le même sens; longtemps le terme sembla n'être qu'une importation chinoise confinée aux spéculations bouddhistes,² ou plus rarement comme terme littéraire.³

3.2 Le terme et la notion de *shūkyō* 宗教

Un autre terme problématique dans le contexte japonais, celui-ci plus par son historique que par son étymologie, est celui de religion (*shūkyō* 宗教). En effet, ce terme, qui soulève bien des problématiques en Occident même,⁴ connaît au Japon une histoire particulière et récente qui rend son utilisation ambiguë. S'il faut certainement donner raison à Philippe Borgeaud qui souligne la nouveauté (XIX^e s.) et l'aspect conscient de la conception du terme japonais devant correspondre au mot occidental de religion,⁵ il semble nécessaire de relativiser – voire même de nier – son affirmation que le terme vit le jour sous la «pression occidentale (notamment américaine)» afin de «forger une catégorie juridique de "religion" (*shinkyō*), comme système de croyances solidaire d'une institution "religieuse"» et ce, dans l'objectif de voir «autoriser au Japon la pratique du christianisme». ⁶ Cette affirmation, peut-être inspirée par un post-occidentalisme,⁷ accorde une trop grande importance à un prétendu souci de l'Occident de voir sa terminologie et ses concepts dûment traduits en Orient et, surtout, soustrait toute agentivité aux Japonais quant à l'élaboration du terme *shūkyō*. L'élaboration du terme au Japon connaît

¹ *Ibid.* p. 241-242.

² *Ibid.* p. 242-247. L'absence d'un quelconque effort de réappropriation d'un terme ayant une facture chinoise (effort de japonisation ou de «dé-sinisation») au sein du *Nihon shoki* semble également indiquer que le mot n'y était pas d'une grande importance et, indique certainement qu'il n'y figurait pas en tant que volonté de distanciation de l'altérité continentale.

³ Les textes produits par l'institution impériale et sa cour devinrent sujet d'art et de littérature au cours d'Heian-Jidai.

⁴ Voir, par exemple, Gisel et Tétaz, *op. cit.*; Alain Caillé, dir., *Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique*, Paris, Éditions La Découverte, Poche, 2012 [2003] ou encore le chapitre 3 «La religion définie par ses contenus ou par ses fonctions» dans Husser, *op. cit.* p. 61-76.

⁵ Philippe Borgeaud, *L'histoire des religions*, Paris, Infolio éditions, 2013, p. 28.

⁶ *Ibid.*

⁷ Edward W. Said, *L'Orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions Seuil, Points Essai, 2015 [1978], 592 pages.

une histoire bien plus complexe où les Occidentaux – et encore plus certainement les Américains – n’y jouent, significativement parlant, pratiquement aucun rôle.

Un auteur comme Hans Martin Krämer¹ mentionne cette idée que le terme aurait été conçu sous une pression diplomatique de l’Occident,² mais en vient tout de même à affirmer que «the appropriation of religion was shaped at least as much by "indigenous factors" – the premodern legacy of thought and concepts and the socio-political situation around the Meiji Revolution – as by the domination of Western modes of organizing knowledge»;³ ou encore:

«even if we accept the premise of the "encroaching cultural dominance of the West," which is hard to swallow at face value given the formal independence of Japan throughout the colonial period and the rather active stance of the political and intellectual leadership of the early Meiji period, there remains the question of which concept of religion and which Christianity were "transplanted" to Japan.»⁴

Donc, pour Hans Martin Krämer, il ne faut pas minimiser la part active et consciente du Japon dans l’élaboration du terme *shūkyō*. Pour lui, le développement du terme est à comprendre en relation avec l’évolution parallèle d’un terme faisant figure d’antagonisme : *shūkyō* serait un terme ayant vu le jour en tant que contrepartie de l’évolution d’un autre terme, celui de *chikyō* 治教 devenant progressivement *jikyō* 治教 (enseignement/doctrine civile).⁵ Ce terme aurait connu une évolution en quatre phases : 1) il aurait renvoyé, sous sa prononciation *chikyō*, lors de la première moitié d’*Edo-jidai*, à l’idéal néo-confucéen cernant grossièrement – «not in a unified sense» – l’ensemble des bons comportements qu’un gouvernement ou souverain doit adopter; 2) pour ensuite, au début du XIX^e siècle, toujours sous l’appellation de *chikyō*,

¹ Hans Martin Krämer, «How "Religion" Came to Be Translated as "Shūkyō": Shimaji Mokurai and the Appropriation of Religion in Early Meiji Japan», *Japan Review*, No. 25, 2013, p. 89-111.

² *Ibid.* p. 90. Il renvoie à la même source qu’utilise Philippe Borgeaud, 2013, *Op. Cit.*, p. 28, soit Jason Ananda Josephson, *The invention of Religion in Japan*, Chicago, Chicago University Press, 2012.

³ Hans Martin Krämer, *Op. Cit.*, p. 91.

⁴ *Ibid.* p. 90.

⁵ S’il est coutumier de référer à l’anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale* 1958, *Mythologique Tome I : Le Cru et le Cuit* 1964) ou à la linguistique de Ferdinand de Saussure (*Cours de linguistique générale* 1914) afin d’avancer qu’il est de la normalité – peut-être même cela serait anthropologique – que les termes voient le jour, puis évoluent, par association de contraires, donc par antagonisme, n’ayant pas été directement en contact avec l’un de ces ouvrages, je me réfère plutôt à Roman Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens – Préface de Claude Lévi-Strauss*, Paris, Les Éditions de minuit, Arguments, 1976, 121 pages. Sans être l’un des deux pionniers précédemment nommés, Roman Jakobson est en fait un chaînon entre Saussure et Lévi-Strauss : sa théorie linguistique suppose en effet que, plus que les termes, tout le langage se comprend par comparaison de contraires et de différents.

introduire l'idée que ces bons comportements de gouvernance sont à comprendre en relation avec les *kami* : le bon gouvernement est celui en concordance avec les divinités; 3) pour, au début de *Meiji-jidai*, devenir, dorénavant sous l'occurrence de *jikyō*, un terme englobant l'ensemble de ce qui peut être compris comme une doctrine d'État, soit le bon comportement du gouvernement, mais aussi des sujets. Ce passage vint positionner l'idée de *jikyō* était en étroite relation à celle de *shintō*.¹ Et finalement, 4) sous l'impulsion de différents penseurs, Shimaji Mokurai 島地黙雷 (1838-1911) comme figure de proue,² l'étroite relation de des termes *jikyō* et *shintō* – ainsi que des signifiés auxquels ils renvoient – fut instrumentalisée afin de définitivement «construire» un terme cernant précisément la notion de religion au sens occidental.³ Avec la notion de *jikyō* (doctrine civile) en main, les penseurs japonais purent établir sont contraire, soit *shūkyō* (religion). Cette dernière étape serait la plus importante pour comprendre l'origine du terme *shūkyō*; en effet, c'est cette dernière étape qui permet d'établir une distinction entre le religieux et le civique:

«This is because the term *shūkyō* clearly seems to have been not only employed, but even formed in conscious opposition to the more established term *jikyō*. [...] In other words, religion is that part of the older category of "teaching(s)" that remains when civil education, politics, and secular morals are removed from it. [...] More precisely [...] *shūkyō* was formed in opposition not to politics, but to civic teaching. This distinction is important because while difference between state/politics and religion was clearly influenced by Western thinking on the subject, the differentiation between *shūkyō* and *jikyō* was a purely Japanese affair.»⁴

En résumé, *shūkyō* est ce qui reste d'une doctrine une fois qu'on y a soustrait les éléments associables à l'enseignement civil. Le terme serait donc l'aboutissement d'un développement plus interne qu'externe au Japon qui trouve ses premiers repères lors d'*Edo-jidai*, soit bien avant l'introduction – la réintroduction en fait – de missionnaires chrétiens lors de *Meiji-jidai*. Si effectivement, le point d'arrivée de la signification de *shūkyō* est d'une sémantique importée d'Occident, cet aboutissement peut être compris comme une suite logique à un processus de distanciation de deux réalités, celles de religion *shūkyō* (ou doctrine personnelle) et de doctrine

¹ La très subtile mais nécessaire nuance implicite qui est ici à percevoir est que ce passage fit qu'un enseignement «religieux», la voie des *kami*, fut établit en tant qu'équivalente à un enseignement civil.

² Cet acteur sera abordé plus en détails un peu plus bas.

³ Krämer, *op. cit.* p. 106.

⁴ *Ibid.*

civique *jikyō* (ou doctrine étatique) – notion se rapprochant de celle de politique – qui s’opère dès les débuts de l’ère *Edo*. La correspondance finale entre *shūkyō* et ce qui, en Occident, est compris par «religion» peut ainsi être le fait d’un procédé similaire à la laïcisation mais propre au contexte japonais.

Pour pleinement saisir la pertinence de cette lecture selon laquelle un long procédé de formation endogène au Japon – ou du moins plus endogène qu’exogène – fut à l’origine du terme «*shūkyō* 宗教» tel que présenté par Hans Martin Krämer, il faut d’abord traiter de l’histoire des concepts religieux au Japon prémoderne pour ensuite s’attarder à la question de l’existence d’un procédé de laïcisation propre au Japon (non imposé par l’Occident) pouvant soutenir cette idée d’une conceptualisation autonome du terme. C’est-à-dire que pour affirmer l’apparition d’une nouveauté lors d’Edo-jidai s’étant concrétisée au début de Meiji-jidai, il faut de fait démontrer son inexistence antérieure : pour placer les premiers jalons d’une forme de laïcisation parallèle au développement du terme de *shūkyō* dans la proto-modernité japonaise il faut démontrer que la chose était inexistante avant cela. Neil McMullin,¹ qui, comme Jason Ananda Josephson et Philippe Borgeaud à sa suite, affirme qu’un impérialisme culturel occidental aurait forcé l’apparition de termes et concepts japonais pouvant saisir les réalités et idées religieuses d’Occident (ou pouvant en servir de traduction), dresse un portrait de la compréhension religieuse du Japon prémoderne où tous les concepts sont difficilement «autonomisables» les uns des autres, il présente un état d’indifférenciation. En effet, Neil McMullin relève que pour l’ensemble du Japon prémoderne, aucune catégorisation distinguant significativement le *shintō* du bouddhisme, ou encore distinguant ritualité, mythe et magie n’est envisageable.² La norme semble avoir été l’amalgame tant au niveau institutionnel que rituel et doctrinal. Mais plus important dans le cadre de notre propos, Neil McMullin affirme également que la distinction entre religion et politique n’est pas retenable pour ce qui a trait au Japon prémoderne :

«the ways of thinking of those people [les Japonais prémodernes], their mental frames of reference, were profoundly shaped by and imbued with religious notions. In other words, some

¹ Neil McMullin, «Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-Modern Japanese Religions», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 16, No. 1 (Mars), 1989, p. 3-40.

² *Ibid.* p. 4-12, 28-30.

of the earliest statements about the nature of authority in Japanese societies were religious statement; or to put it differently, "political" statements were simultaneously "religious" statements.»¹

En opposition avec ces propos, il est possible de dûment relever que le Japon prémoderne reconnaissait, ou du moins nommait différemment, deux formes de gouvernance/loi : le *ōbō* 王法 (gouvernance/loi impériale) et le *buppō* 仏法 (loi bouddhiste). Mais cela est pris en compte par Neil McMullin et y répond avec une insistance qui justifie une citation extensive:

«Although, as the use of these terms would indicate, there was a recognition of two "fronts" of politico-religious authority, those two concepts did not represent anything resembling "secular" and "religious" law, for both were equally "religious" and equally "political." [...] Buddhism and Shinto were also linked together in the formulation of state ideologies. From the eleventh century there appear in the documents declarations to the effect that although the *ōbō* and the *buppō* are two in terminology, they are one in reality. The *ōbō* with its sanction of the *kami*, and the *buppō*, with its sanction of the Buddhas, formed the two chamber of the heart of a single living organism, the Japanese body politic. [...] [R]eligion and politics were intimately related in Japanese society from the pre-Nara age up through the Tokugawa period (1600-1868) From the earliest period of Japanese history, "political" ideology was never formulated in isolation from "religious" ideology: political and religious thinking/language in regard to the state were so totally intertwined that to regard politics and religion as separate phenomena is to impose on early and medieval Japanese society a kind and a degree of fragmentation that it did not know. There was no politics-versus-religion dichotomy in pre-modern Japanese societies: all notions about authority were politico-religious.»²

Il faut donc accepter que le Japon pré-moderne ait été un monde où les notions mêmes de sécularisation et de laïcisation étaient impensables : les catégories intellectuelles les rendant imaginables n'existaient simplement pas.³ Cependant, Neil McMullin affirme que cette impossibilité de même penser la sécularisation au Japon couvre l'ensemble de la pré-modernité

¹ *Ibid.* p. 13.

² *Ibid.* p. 14-15.

³ Il ne s'agit cependant pas d'un particularisme japonais, ni même oriental. Par exemple, Rüpke *op. cit.* et Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Éditions La Découverte, Poche, 2004 [1974], 260 p. nous apprennent que, respectivement la Rome et la Grèce antiques ne possédaient guère les notions de laïcisation ou de sécularisation. Ainsi, la particularité, au niveau historique, semble plutôt être l'exception chrétienne d'une apparition précoce de ses notions. Dans cette perspective, s'il y a une spécificité japonaise à relever, c'est justement que l'archipel sut entrevoir ces deux notions avant leur «imposition» occidentale.

y compris l'entièreté d'Edo-jidai ce qui infirmerait la thèse d'Hans Martin Krämer affirmant que dès l'ère Edo l'on peut repérer des signes d'une distanciation entre *chikyō* et *shūkyō* témoignant de l'émergence d'une compréhension distincte entre les doctrines civiques (étatiques) et religieuses. L'incongruence entre ces deux auteurs vient du fait que Neil McMullin affirme que l'apparition d'une pensée sécularisatrice au Japon est plus le fruit d'une imposition occidentale alors que Hans Martin Krämer y voit un phénomène plus endogène. Pour départager entre ces deux positions, il faut se référer à un troisième auteur, Mark Teeuwen, qui affirme que la généalogie historique du sécularisme est plurielle et, de ce fait, le Japon connaît sa propre histoire de la sécularisation s'amorçant lors d'Edo-jidai.¹

C'est à l'aide de l'étude d'un cas posé comme exemplaire – l'écrit *Seji kenbunroku* 世事見聞録 (1816; *Matters of the World : An Account of What I Have Seen and Heard*)² de l'auteur anonyme connu sous le pseudonyme de Buyō Inshi 武陽隱士– que Mark Teeuwen défend sa position :

«Buyō goes beyond the anti-clericalism shared by many Edo period authors and develops a more elaborate critique of all "Ways," either as inherently corrupt or as mere moralistic pretense. In Buyō's discourse, a secular domain sets bounds to the realm of religion in a manner that reminds one of modern notions of secularity. [...] This goes against the notion, established under the influence of writers such as Talal Asad and Charles Taylor, that secularism is a product of Western history exported around the globe by colonialism.»³

Mark Teeuwen va plus loin encore en affirmant que si l'on peut appliquer le concept de religion tel que communément compris en Occident au Japon d'Edo, forcément l'on peut aussi y appliquer la notion de sécularisation puisque l'idée de religion se comprend, dans plusieurs de

¹ Mark Teeuwen, «Early Modern Secularism? Views on Religion in Seji Kenbunroku (1816)», *Japan Review*, No. 25, 2013, p. 3-19. Il est pertinent de noter au passage que James Mark Shields, «Immanent Frames: Meiji New Buddhism, Pantheism, and the "Religious Secular"», *Japan review*, No. 30, Formation of the secular in Japan, 2017, p. 79-95, offre une réplique à l'article de Teeuwen. En effet, il propose un autre cas, celui de l'Association du nouveau bouddhisme (*Shin bukkyō dōshikai* 新仏教同志会) ayant vu le jour en 1899 (mais ainsi nommée en 1903), permettant d'établir l'apparition d'une pensée sécularisatrice au Japon. Cependant, Shields semble s'égarer en confondant l'idée de «sécularisation» au sens politique avec celle de «séculier» au sens de mondain/immanent. Ainsi, son article retrace plus l'apparition, ou plutôt la mise en valeur, de l'ordre séculier au sein du bouddhisme japonais que l'émergence au Japon d'une pensée sécularisatrice au sens socio-politique du terme.

² *Kenbunroku* peut aussi être traduit de manière non-littérale par «reportage» plutôt que par «rapport/constat de ce que j'ai vu et entendu».

³ Teeuwen, 2013, *op. cit.* p. 3.

ses mesures, par opposition avec ce qu'elle ne concerne pas, soit le séculier.¹ L'affirmation que la notion de religion trouverait sa place dans le Japon d'Edo est discutable – et est contestées comme nous l'avons présenté plus haut – mais Mark Teeuwen fait plus que Hans Martin Krämer qui présente une évolution terminologique illustrant que l'on peut retrouver des prémisses du concept de *shūkyō* lors d'Edo-jidai : il relève des éléments (des «faits») historiques allant également dans ce sens. En se référant à d'autres,² il présente comment le *bakufu* d'Edo opérait pour garder les complexes religieux sous son contrôle en abolissant toute forme d'immunité face au pouvoir séculier, en distançant les autorités religieuses du pouvoir et en balisant quelles doctrines religieuses avaient le droit d'exister.³ Cette dernière mesure vint accentuer l'idée antérieurement présente dans de moindres mesures que la religion est de l'ordre du privé : si elle n'a pas à être conforme à l'idéologie d'État, elle ne doit toutefois pas échapper au contrôle étatique.⁴ Tout cela suppose des schèmes mentaux permettant de bien identifier ce qui distingue le religieux du politique.⁵ Donc, cela suppose une forme de pensée «sécularisatrice». Si l'on peut parler de sécularisation, on ne parle tout de même pas de séparation du religieux et de l'État; ce qui est ici supposé est que les entités étaient intellectuellement identifiables (et dissociables) mais pas pour autant que l'État se privait (ou se distançait) des bénéfices idéologiques que pouvait lui procurer le religieux, ni même que le religieux ne se soumettait pas au contrôle politique sachant qu'il bénéficiait d'un cautionnement (et support circonstanciel) gouvernemental en contrepartie.

Mais l'essentiel de la démonstration de Mark Teeuwen est basé sur la pensée de Buyō Inshi. Au travers la «sexophobie», la misogynie, l'«hophobie»,⁶ l'hétéro-normativité, la

¹ *Ibid.* p. 3-4.

² Pour ce qui a trait à la littérature en anglais, il renvoie à Peter Nosco, «Keeping the faith: *bakufu* policy towards religions in seventeenth-century Japan», *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*. Cambridge University Press, 1996.

³ Pour plus de détails sur les mesures de contrôle religieux du gouvernement d'Edo, voir Hardacre, *op. cit.* p. 238-241, 275.

⁴ Teeuwen, 2013, *op. cit.* p. 4-5.

⁵ *Ibid.* p. 5, affirme également que cette distinction entre religieux et séculier s'appliqua jusque dans le monde intellectuel, les érudits délaissant graduellement l'allégorie et la «mandalisation» (réflexe d'expliquer toutes choses par une schématisation mandalaire : pour plus de détails sur la pensée mandalaire voir *infra* p. 104-105) pour passer à la philologie et à l'histoire afin d'étudier les textes classiques.

⁶ «Hophobie» (de *ho*, diminutif orale de *whore*) est un néologisme issu des milieux militants et féministes désignant une peur irrationnelle ou la haine envers les femmes considérées comme «sales» soit plus précisément les travailleuses du sexe et les femmes péjorativement dites «faciles», soit ayant ou ayant connu un nombre de partenaire subjectivement jugé comme trop élevé. Il peut sembler inutile, ou exagéré et polémique, de mettre ce

dénonciation de l'urbanisation et certains autres propos de l'auteur semblant relever de l'intolérance, l'on retrouve aussi une dénonciation du personnel clérical – qui tombe dans la cléricophobie pouvant avoisiner la religiophobie – et une valorisation du *budō* 武道 (voie martiale). Buyō Inshi accusait le personnel religieux de corrompre son époque par son attitude et ses prétentions en général mais aussi par son improductivité. Pour dépasser cet état de dégénérescence, il affirmait qu'il fallait renouer avec la voie martiale, c'était aux guerriers de restaurer l'ordre au sein de la société et d'imposer la bonne gouvernance comme au temps d'Ieyasu Tokugawa (début du XVII^e s.). Plus précisément pour Buyō Inshi :

«The way of Heaven, the Buddhas and the gods first lead people towards greed by hearing their prayers, and then punish them for that same greed. This is worse than useless to those who govern the realm. Rather than depending on the "Other World," the ruler must rely on "men." The only way to secure peace and dispense righteous government, Buyō concludes, is by establishing a firm system of military control.»¹

Il faudrait donc un gouvernement s'imposant – les guerriers en viennent au pouvoir par la force – à la société en faisant fi des préoccupations concernant les bouddhas et *kami* (gods), donc des préoccupations religieuses. Ce n'est pas tant que Buyō Inshi nie la véracité des affirmations religieuses de son temps, du moins de la compréhension cosmologique qui y est associée, c'est plutôt que pour lui, le religieux n'a pas sa place dans la saine gestion gouvernementale :

terme en relation avec les propos de Buyō Inshi : de prime abord peut-être que le terme de misogynie mis en relation avec celui de «sexophobie» devrait implicitement suggérer qu'il n'a certainement pas les prostituées en haute estime. Cependant, la précision que permet le néologisme d'«hophobie» est nécessaire dans le cas de Buyō Inshi puisque ce dernier s'en prend aux prostituées non pas pour leur genre où leur sexualité mais bien pour le statut ontologique qu'il accorde à ces dernières. En effet, Buyō Inshi fait de l'hétéro-normativité un impératif de conformité sociale (et sexuelle) par analogie à l'ordre du cosmos. En bref, l'hétéro-normativité (dans le sens de conjugalité reproductive, car la prostitution n'est pas contraire à l'hétérosexualité) serait d'ordre cosmologique. Dans cet ordre d'idées, selon Buyō Inshi, la prostituée est de la plus basse nature imaginable, décrite de manière métaphysique, disons ontologique; elle est une *ninpinin* 人非人 (un monstre humain), une coquille sans essence humaine (Teeuwen, 2013, *op. cit.* p. 8), elle serait l'antagonisme parfait de la bonne voie humaine, disons l'antagonisme de ce que devrait être la «bonne anthropologie». Soulignons aussi que Buyō Inshi établit une correspondance entre les membres du clergé et les prostituées, ces premiers seraient la version religieuse de la prostitution, ou, pire encore, feraient office de «proxénètes» envers les *kami* et les bouddhas. De ce fait ils prostitueraient des entités initialement vouées à la transcendance. Cette «prostitution», ou le bouddhisme en général, serait cependant fonctionnelle puisqu'elle permettrait d'atténuer les pulsions des classes inférieures (Teeuwen, 2013, *op. cit.* p. 10-11). Remarquons que le *Seji kenbunroku* de Buyō Inshi est daté de 1816 soit 27 ans avant la publication de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* de Karl Marx, toute ressemblance des propos de Buyō Inshi avec l'idée d'un quelconque «opium du peuple» n'est que le fruit d'un hasard propre au Japon et non celui d'une inspiration étrangère.

¹ Teeuwen, 2013, *op. cit.* p. 13.

«In effect, Buyō argues that the ruler must act as though the Other Realm, be it conceived in terms of Heaven, Buddhas or gods, does not exist. What a ruler should *not* do is identify a true "Way" and seek to establish it in the realm by supporting its "priests," or by relying on it to reward good and punish evil on its own. In the end, Buyō distrusts all abstract talk of morality as an excuse for those who seek to disguise actual greed and lust. "Ways" of any kind – we would use term "religion" – are therefore best excluded from public life.»¹

Il existait donc dans le Japon d'Edo-jidai, soit un Japon n'ayant toujours pas réellement subi une quelconque forme d'impérialisme colonial d'Occident, une pensée distinguant clairement un ordre politique d'un ordre religieux et exigeant une séparation des deux, voire même une soumission du religieux au politique. Mark Teeuwen, rappelons-le, affirme que la pensée de Buyō Inshi est emblématique de la période et non pas marginalisée; il la met en relation, plus ou moins étroite, avec celle d'autres auteurs de l'ère Edo tel que Kumazawa Banzan 熊沢 蕃山 (1619-1691), Ogyū Sorai 荻生 徂徠 (1666-1728) et surtout Shōji Kōki 正司考祺, dont l'écrit *Kenzai mondō hiroku* 經濟問答秘録 (A Private Record of Questions and Answers on Good Government) est daté de 1833.²

En juxtaposant les propos de Mark Teeuwen à ceux d'Hans Martin Krämer, il faut convenir que le Japon connu, tant au niveau terminologique que conceptuel, sa propre histoire de la sécularisation ayant abouti à l'idée de religion (*shūkyō*) et ce sans une quelconque imposition occidentale. Cependant, si la trame historique de la «sécularisation» japonaise, bien qu'autonome, comprend des aspects similaires à celle de l'Occident, son point d'arrivée – c'est-à-dire la finalisation de la notion de religion – est plus que similaire, il est, au Japon, littéralement un calque occidental. Donc, certes, sans l'Occident, une notion telle que celle de *shūkyō*, ou un équivalent, aurait fort probablement vu le jour mais ne porterait certainement pas exactement la même signification. Alors, oui l'Occident est un acteur présent pour ce qui a trait à la naissance du terme de religion au Japon mais, bien qu'un acteur nécessaire, son rôle n'est pas forcément d'importance, même que dans ce cas-ci il est un acteur passif: l'agentivité y est presque exclusivement japonaise. En effet, c'est consciemment et volontairement que le Japon accorda la notion *shūkyō* à celle de religion telle que communément comprise à l'époque.

¹ *Ibid.* p. 14.

² *Ibid.* p. 14-15.

S'il fut une époque – il y a à peine une ou deux décennies – où il était communément admis dans la littérature que l'adoption de la notion de religion au Japon était le fruit d'une imposition occidentale,¹ l'idée est de plus en plus relativisée – au point d'être niée – au sein d'une littérature plus actuelle. Par exemple, William E. Deal et Brian Ruppert dans *A Cultural History of Japanese Buddhism*,² paru en 2015, affirment que l'adoption de la notion de religion fut une stratégie consciente du clergé bouddhiste japonais afin de faire face à la politique de dissociation forcée du bouddhisme et du *shintō* (*shinbutsu bunri* 神仏分離; 1868)³ entreprise par le gouvernement *Meiji* nouvellement au pouvoir.⁴ Ces auteurs relèvent comment des acteurs phares du bouddhisme japonais d'alors – Kiyozawa Manshi, Inoue Enryō 井上円了 (1858-1919), Shimaji Mokurai, etc. – choisirent de promouvoir une compréhension de «religion» (*shūkyō*) s'alignant sur l'idée qu'elle relève d'une «self-cultivation, a personal spiritualism, that gave individuals control over their own wellbeing».⁵ Ou encore, comment ils décidèrent d'adhérer aux principes de laïcisation issus de l'Occident afin de s'assurer qu'il resterait toujours un espace et la liberté nécessaire pour la survie du bouddhisme dans un Japon magnifiant de plus en plus le *shintō* comme doctrine d'État. L'un des écrits d'un de ces leaders bouddhistes en particulier, Shimaji Mokurai, illustre bien l'effort conscient – et intéressé – d'intégrer les compréhensions religieuses occidentales au Japon :

«The difference between politics (*sei* 政) and religion (*kyō* 教) should never be obscured. Politics is a human affair and only governs outward forms. Moreover, it separates countries from each other. Religion, however, is divine action and govern the heart. [...] How is it possible that, although the form of government of each country is different, their religion is the same? Religion speaks of non-discrimination (*byōdō* 平等, skr. *sama*), and great mercy (*daihi* 大悲, skr. *Mahā-karunā*), of love for God and love for humans (Jesus). [...] In this way, with religion one makes people good, with politics one makes people invest effort. [...] That both Japan and China have

¹ Voir McMullin, *op. cit.* et Isomae Jun'ichi, «Deconstructing "Japanese Religion": A Historical Survey», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 32, No. 2, Essays from the XIXth World Congress of the IAHR, Tokyo, March, 2005, p. 235-248 pour ce qui a trait à cette position.

² William E. Deal et Brian Ruppert, *A cultural History of Japanese Buddhism*, Hoboken, Wiley Blackwell, Guides to Buddhism, 2015.

³ Pour des détails sur le *shinbutsu bunri rei* aussi nommé *shinbutsu hanzenrei*, voir Deal et Ruppert, *op. cit.* p.212; Mark Teeuwen et John Breen, *A Social History of the Ise Shrine – Divine Capital*, États-Unis, Bloombury Shinto Studies, 2017, p. 166 et Hardacre, *op. cit.*, p. 368-371.

⁴ Deal et Ruppert, *op. cit.* p. 212-219.

⁵ *Ibid.* p. 215.

traditionally erred in [the relationship between] politics and religion seems to me to stem from their having frequently confused the two. In the old days, the Europeans had erred [here] as well, and their culture was enormously backward. In recent times, however, they have come to see this and have now reached great result. I wish this for our country as well.»¹

Shimaji Mokurai ne s'en cache pas, pour lui, l'idéal serait effectivement que le Japon en vienne à harmoniser sa compréhension de «religion» avec celle d'Occident. L'on constate également que c'est une compréhension positive de «religion», une compréhension rationalisée afin d'échapper aux critiques des philosophies des Lumières,² que Shimaji Mokurai adopta. La religion y est une chose personnelle favorisant les bons rapports entre humains, elle y est essentialisée en tant que fondement de la bonté humaine. De par l'association de la religion aux bons rapports humains, Shimaji Mokurai rejoint quelque peu Buyō Inshi qui, rappelons-le, ne voyait de positif dans le bouddhisme que la possibilité de contrôler les mauvaises mœurs des classes inférieures. Cependant, s'il y a similarité d'opinion sur la fonction religieuse, avec Shimaji Mokurai tout négativisme disparaît : la religion n'est pas un artifice nécessaire au contrôle, elle est une réalité humaine, une réalité du cœur. La position présentée par des leaders bouddhistes, Shimaji Mokurai et son activisme politique en tête d'affiche,³ changea définitivement la compréhension de religion au Japon, au point que pour l'auteur Yijiang Zhong : «Buddhists' intervention changed the rules of the game. Now the government had to deal with popular propagation in terms of religion versus state, private versus public, and knowledge versus belief».⁴

Récapitulons : en juxtaposant 1) l'évolution terminologique de *shūkyō* lors d'Edo-jidai telle que proposée par Martin Hans Krämer, 2) l'histoire japonaise autonome de la sécularisation, également lors d'Edo-jidai, présentée par Mark Teeuwen et 3) la position se faisant maintenant courante dans la littérature d'une harmonisation volontaire du terme de *shūkyō* avec la sémantique occidentale de la religion, on en vient à dresser un portrait où le Japon possédait par lui-même bien des éléments nécessaires afin de façonner l'idée de religion. En effet, le Japon possédait déjà un terme distinguant le «civique» et les catégories mentales

¹ Shimaji Mokurai, «Sanjō kysoku hihan kenpakusho» dans Krämer, *op. cit.* p. 91-92.

² Deal et Ruppert, *op. cit.* p. 217.

³ Yijiang Zhong, *op. cit.* p. 155-161.

⁴ *Ibid.* p. 162.

nécessaires à la conceptualisation de la sécularisation. De fait, la demande d'une distanciation nette entre le religieux et le politique existait au Japon et ce avant même une réelle présence de l'Occident, et de sa pensée, sur l'archipel. Et, si ultimement il faut convenir que le point d'arrivée sémantique du terme *shūkyō* est définitivement importé d'Occident, cette importation fut volontaire et intéressée. Rajoutons qu'il n'est probablement pas anodin que les penseurs bouddhistes surent s'associer si rapidement et facilement à la notion occidentale de religion : supposons que la pensée japonaise, de par les éléments ci-haut mentionnés, possédait déjà une assise conceptuelle lui permettant de facilement aboutir à la notion occidentale de religion. Il faut donc convenir que l'idée que la naissance de la notion de religion au Japon soit le fait d'un impérialisme occidental est fortement exagérée : l'Occident n'y est qu'un acteur passif, à proprement parler. Le Japon, de par ses penseurs bouddhistes, s'appropriä de lui-même une notion qui lui convenait en un temps qui lui était propice.¹

Pour souligner d'avantage l'agentivité japonaise dans l'adoption du concept de religion, l'on peut également traiter du fait que c'est le Japon lui-même qui affirma face à l'Occident que l'idée de religion était apte à saisir et comprendre le bouddhisme au Japon, donc que le bouddhisme est bel et bien une religion au sens que l'entendaient les Occidentaux. James E. Ketelaar dans son article «Strategic Occidentalism: Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religions»² traite de la manière dont les bouddhistes japonais décidèrent de faire face aux positions occidentales en matière de religion en adoptant les «règles du jeu» (c'est-à-dire le paradigme chrétien) de ces derniers. James E. Ketelaar renvoie aux propos tenus par ces acteurs bouddhistes en question lors de leur préparation pour leur participation au Parlement mondial des religions, tenu à Chicago en 1893, pour illustrer son point : « While we promulgate our own teaching we must confound those of our enemy. We must use that controlled by the enemy in our attack upon the enemy itself».³ C'est cette volonté du Japon de délibérément s'afficher tel que l'Occident le perçoit – ou tel que l'Occident peut le comprendre – afin de pouvoir se faire

¹ Par «propice», je n'entends pas seulement «bénéfique». Je veux également signifier que si la notion occidentale de religion put et fut adoptée au Japon c'est que l'état des choses y était *propice* : les éléments nécessaires à ce que la chose soit plausible étaient en place, il ne suffit qu'à un groupe d'acteurs – l'élite bouddhiste d'alors – de «finaliser» un processus historique les dépassant, dont les prémisses leur furent de beaucoup antérieures.

² James E. Ketelaar, «Strategic Occidentalism: Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religions», *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 11, 1991, p. 37-56.

³ *Ibid.* p. 38.

entendre et compétitionner sur un échiquier mondial où les règles sont imposées par l'Occident que James E. Ketelaar nomme «*Strategic Occidentalism*».¹ En Bref – et en vulgarisant, car les propos de James E. Ketelaar sont bien plus complexes – le Japon accepta consciemment de s'insérer dans des catégorisations mentales occidentales afin de pouvoir «faire front» en des termes alors compris de tous.²

C'est avec Jun'ichi Isomae³ qu'il faut conclure cette brève présentation de l'histoire du terme et de la notion de religion (*shūkyō*) au Japon. Le texte de ce dernier, tel celui de Neil McMullin,⁴ élabore, de manière discutable, comme ci-haut présenté, que l'apparition de la notion de religion au Japon est due à une importation sous la pression d'une forme d'impérialisme culturel de l'Occident. Mais ce n'est pas la position de Jun'ichi Isomae qui est ici à retenir. C'est plutôt sa démonstration de la pérennité de l'existence d'une tension entre autochtonie et altérité au sein du concept de religion parmi les chercheurs japonais qui est ici pertinente. Voilà comment Jun'ichi Isomae sait illustrer ce point :

«He [Yanagita Kunio, *Tōno monogatari*, 1912] attempted to give a voice to popular practices and beliefs of written history. He attempted to give a voice to popular practices and beliefs as religion *particular to* Japan, as distinguished from Western notion of religion from which, according to Yanagita's critique, State Shinto had borrowed heavily during its formative process. Yanagita's understanding of the people tended to be fixed in the binary schema of "indigenous religion/foreign religion," or rather "original/superficial." His disciple, Hori Ichirō (1971), advocated the term "folk religion" through a process of negotiation between the indigenous and

¹ «That is, nineteenth-century Japanese Buddhist writers did not feel compelled by conditions inherent in the "Occident" to describe the "Occident" in a particular fashion; simultaneously, they insisted upon the radically exterior nature of the "Occident" to serve as a position from which a critique of nineteenth-century Japan could effectively be made. These critiques are thus embroiled in a complex interchange of difference; while claiming a status external to both "Japan" and the "Occident" they also claimed to speak about both "Japan" and the "Occident" from within the privileged position of the other. These appropriations of something called the "Occident" (and, indeed, something called "Japan" as well) as applied to political concerns and historical narratives are what I call the practice of "strategic Occidentalism.» Ketelaar, *op. cit.* p. 39.

² D'une manière similaire – nous pourrions même dire «en écho» avec James E. Ketelaar si ce dernier s'y voyait cité – Tessa Morris-Suzuki, «The Invention and Reinvention of "Japanese Culture"», *The Journal of Asian Studies*, Vol. 54, No. 3 (Aout), 1995, p. 759-780, illustre pertinemment que la notion de «culture» au sens large vit le jour au Japon dans un processus similaire : le Japon se «construit» (plutôt se choisit par balisage) une culture conforme à ce que l'Occident pouvait comprendre par ce terme et ce dans une optique d'opposition. Donc, quand bien même que Tessa Morris-Suzuki n'utilise pas le concept de James E. Ketelaar, l'on peut tout de même avancer que le développement d'une culture japonaise fut le fruit d'une forme d'occidentalisme stratégique.

³ Isomae Jun'ichi, 2005, *op. cit.*

⁴ McMullin, *op. cit.*

the imported. This kind of negotiating process had originally been developed by Tsuda Sōkichi (1949) through his critical attitude to the very notion of the indigenous. Tsuda held that the indigenous could emerge and take shape only through a negotiating process with imported elements, and only thus develop its own literacy and form systematized doctrines.»¹

Et la citation pourrait encore s'étirer d'avantage afin d'illustrer comment d'autres théoriciens de la religion japonaise – Kuroda Toshio (1975), Miziyaki Kentarō (1997), Shimazono Susumu (1992), etc. – s'insèrent dans le même ordre d'idées, ou du moins dans un ordre fortement similaire. L'on comprend donc que, peu importe l'origine, la notion de religion au Japon rejoint la problématique de la thèse de ce présent mémoire : c'est-à-dire, qu'au sein même du terme l'on retrouve une tension entre une position autochtone et une autre étrangère. Même les mots nécessaires afin de traiter de la problématique du rapport du *shintō* à l'altérité n'échappent pas à la dite problématique. En portant attention, l'on comprend que l'étymologie du terme *shintō*, plus haut présentée, ne se soustrait pas d'avantage à cette tension. L'on se retrouve donc, d'une certaine manière, dans une situation où l'on doit traiter d'une problématique à l'aide de termes et concepts qui ne savent pas s'en affranchir : les mots disponibles sont donc une partie intégrante du problème. Cependant, au travers cet aperçu terminologique, l'on constate que malgré cette tension interne/externe (autochtonie/étranger), une lecture endogène (autonome) de l'histoire de la notion de religion au Japon est possible. Non seulement est-elle possible, il me paraît que de s'attarder à une telle lecture, comme nous l'avons fait en juxtaposant les positions de Martin Hans Krämer, Mark Teeuwen et James E. Ketelaar, permet de dresser une histoire, certes plus complexe, mais définitivement plus soucieuse de la vraisemblabilité de l'agentivité japonaise : le Japon n'y paraît plus comme un acteur passif se voyant imposer son avenir, il y est un acteur autonome pourvu de moyens et de volontés qui lui sont propres.

Non seulement cette lecture me paraît plus plausible, car elle ne nie pas la possibilité que le Japon put, sut et/ou voulut réagir aux événements d'alors, mais en plus, elle s'avère moins péjorative qu'une lecture post-coloniale supposant une quelconque imposition impérialiste de conceptions qui lui sont étrangères. En effet, l'idée que la notion de religion vit le jour au Japon de par la volonté de l'Occident permet certes de mettre l'emphase sur le manque d'empathie culturelle dont surent faire preuve les puissances coloniales mais réduit le Japon au rôle de

¹ Isomae Jun'ichi, 2005, *op. cit.* p. 241.

«faible» victime inapte à modeler lui-même sa pensée face à l'Occident. À mon avis, il vaut mieux assumer que le Japon fut un acteur ayant consciemment, et même de manière intéressée, intégré des conceptions religieuses occidentales, ou ayant du moins harmonisé des conceptions déjà existantes à celles de l'Occident, que d'en faire une victime sans aucune agentivité historique¹ et ce, même s'il en résulte que des maux qu'il y a peu se voyaient prêtés à l'Occident s'y voient relativisés. Loin de moi la volonté de nier les dénonciations élaborées au sein de certaines lectures du paradigme post-colonial mais, il faut reconnaître que dans notre cas présent, ce paradigme en vint à dissimuler la complexité d'un développement historique qui s'avère plus endogène au Japon qu'exogène.



Voilà donc un aperçu – et il ne s'agit que d'un aperçu – de la complexité et de l'ampleur historique de l'étymologie et de l'historique concernant les termes *shintō* (et *kami* par association) et religion (*shūkyō*) et soulignons que cette difficulté étymologique est, somme toute, généralisée pour ce qui a trait au japonais. Mais rappelons que ce passage étymologique ne se veut qu'une parenthèse introduisant la réelle question de ce chapitre, soit la récurrence historiographique et paradigmatique de la problématique du présent mémoire qui consiste à relever quel fut le rapport de la religion japonaise à l'altérité au cours de son histoire. D'abord, soulignons que la problématique semble plus qu'une question, elle peut avoir des airs de positionnement et de postulat : tout positionnement face à l'altérité peut facilement devenir une position identitaire. Alors, pourquoi s'attarder à la relation de la religion japonaise avec l'altérité ? Certainement, le questionnement en est un comme un autre et cela suffit à le rendre légitime. Légitime, il l'est certes, mais est-il anodin pour autant ? Le questionnement vient-il de quelque part : n'est-il pas déjà le fruit d'une certaine compréhension ? L'idée traditionnelle plus haut questionnée d'un *shintō* se nommant et se balisant face à l'altérité qu'aurait été le bouddhisme n'est-elle pas, jusqu'à un certain point, «l'origine» du questionnement : un

¹ Pour continuer dans la critique du paradigme post-colonial, non pas qu'il mérite d'être rejeté mais qu'il doit certainement être relativisé, Morris-Suzuki *op. cit.*, en se référant à Nishikawa Nagao, *Kokkyō no kōekata* (Comment traverser les frontières), Tokyo, Chikuma Shobō, 1992, argue que la notion d'occidentalisme telle qu'élaborée par Edward W. Said inclut *de facto* la notion de culture telle que l'a établie l'Occident. De ce fait, paradoxalement, la dénonciation de l'occidentalisme d'Edward W. Said, elle-même, n'échappe pas réellement à l'occidentalisme. Sand *op. cit.* p. 75-77 va dans le même sens en affirmant que la critique de l'Occident de Said est elle-même fortement européocentrique.

paradigme majoritaire se perpétue-t-il jusque dans la problématique du présent mémoire ? Comme si la volonté de repositionner le *shintō* face à la dichotomie autochtone/étranger était elle-même un aboutissement de cette dite dichotomie. Je ne peux pas vraiment trancher cette question mais certainement je me la pose. Ce questionnement est d'autant plus troublant qu'il est redondant en étude japonaise, très nombreux sont ceux ayant proposé des explications et théories concernant les relations du Japon en général, religions comprises, avec l'altérité. Il semble donc qu'il soit rare que l'on théorise sur le Japon autrement qu'en l'opposant avec une altérité, l'innovation possible en la matière semble ne se confiner qu'à la forme de ses rapports à l'étranger. Attardons-nous à trois de ces systèmes théoriques pour entrevoir comment ce questionnement put être traité jusqu'à maintenant.

3.3 Yamaori Tetsuo : *Shūkyō no hanashi (récit sur la religion)*¹

Cet auteur affirme que les questions courantes sur la religion japonaise sont le fruit d'un occidentalisme. Les penseurs japonais en seraient venus à adhérer au paradigme chrétien de ce qu'est la religion afin d'étudier le Japon lui-même. Pour lui:

«We [les Japonais] have observed our innermost hearts in the light of the religious ideas of outsiders. And this sort of absurd distortion of thinking is not confined to religious ideas. Since Meiji era we Japanese have been more or less forced to submit to it in the way we characterize ourselves in general. The policy of separating Shinto and Buddhism inaugurated in the first year of Meiji thus marks the starting point of a distorted Japanese self-characterization in the modern period.»²

Donc, depuis Meiji, qui pour lui semble vouloir dire modernisation/occidentalisation, le Japon a absorbé une vision étrangère où la religion est une notion déformée (*distortion, distorted*); autrefois le Japon aurait été un endroit où religion et autres choses (politique et société j'imagine) étaient fusionnées.³ Pour Yamaori, la distinction entre *shintō* et bouddhisme n'est que le résultat moderne de l'importation du paradigme chrétien; plus besoin de se questionner, les rapports conflictuels entre le Japon et le continent ne sont que le fruit d'une nouvelle (et

¹ Okuyama Michiaki. *op. cit.* p. 100-102.

² *Ibid.* p. 101-102.

³ L'idée d'un Japon dans un état initial «indifférencié», ou du moins où bien des choses sont indifférenciés, *gâché* par une différenciation ultérieure, parfois mais pas nécessairement importée, se retrouve de manière assez récurrente dans l'histoire de la pensée japonaise.

mauvaise) façon de penser les choses. Je caricature quelque peu sa position mais ne considère pas la trahir : pour cet auteur le discours ethnocentrique du *shintō* est un développement moderne produit par le contact du Japon avec l'Occident. Le *shintō* comme entité autonome aurait donc quelque chose d'une chimère, d'une distorsion de la réalité antérieure. Cette chimère, monstrueuse comme le veut l'idée même, serait le fruit du paradigme chrétien.

Yamaori reprend donc l'idée dite traditionnelle d'un *shintō* prenant forme face à une altérité, mais cette dernière n'est plus le bouddhisme lors de Nara-Jidai à Heian-Jidai mais l'Occident lors de Meiji-Jidai. Le schéma de Yamaori n'a donc rien d'un «jamais vu». Cependant, là où le schéma traditionnel offre un *shintō* autochtone et pur (souvent essentialisé), Yamaori offre plutôt une absurdité, fruit d'une tare compréhensive. Évidemment le *shintō* dont parle le schéma traditionnel n'est pas le même que celui dont traite Yamaori; le premier est un idéal, ou s'il s'agit d'une quelconque réalité il est dur de ne pas relever qu'elle resterait idéalisée dans sa perception, alors que le second traite de ce qui devint le *kokka shintō* 国家神道, chose qui fut retenue par l'histoire comme une aberration idéologique. Il va sans dire qu'une chimère, fruit de l'importation d'un paradigme étranger, expliquerait les «dérapages» qui s'en suivirent, de chimère à aberration le passage est facile. Mais plus qu'une explication, l'idée de Yamaori se voit également déculpabilisante : le «dérapage» *shintō* n'est plus une réalité japonaise endogène produite par un ethnocentrisme millénaire mais plutôt le fait d'une forme d'impérialisme intellectuel occidental. Est-ce nécessaire de souligner avec plus d'emphasis l'aspect polémique de sa théorie?

3.4 Umesao Tadao: *Comparative Studies of civilization*¹

Cet auteur, lui, explique l'histoire des religions à l'aide d'un schéma diffusionniste en trois phases, les religions passeraient universellement 1) par une phase ethnique autochtone 2) une phase universelle où elles deviennent des religions mondiales, puis 3) une restauration de l'aspect ethnique et autochtone – si son schéma s'affirme géographiquement linéaire il est évolutivement circulaire.² Cependant, ce schéma, aussi universel se prétend-t-il, connaîtrait ses

¹ Okuyama Michiaki. *op. cit.* p. 102-015

² Je prends le temps de souligner la force argumentative – et force n'est pas raison – qu'introduit la fusion d'un modèle diffusionniste linéaire avec une forme d'évolutionnisme circulaire. Tout exemple pouvant infirmer la règle finit par trouver une place dans le modèle! L'hindouisme est fortement ethnique? Car il a bouclé une boucle. Les christianismes sud-américains et subsahariens prennent des formes à un point influencées par leur région que toute

zones d'exceptions qui sont les périphéries extrêmes; évidemment le Japon serait l'une de ces exceptions d'extrémité. Quelle serait la particularité de périphéries extrêmes? De par leur éloignement les stades universels y diffuseraient mal, les régions périphériques resteraient donc principalement ancrées, ou bloquées, dans l'autochtonie ethnique initiale. Mais la particularité de ce blocage en entrainerait une conséquence, certains éléments des stades ultérieurs se développant à l'étranger parviendraient à se diffuser dans une forme d'incomplétude qui permettrait un syncrétisme original en périphérie. Bref, les périphéries sont des composés synchrétiques mais «uniques» face à un modèle de diffusion mondial.

Encore une fois nous avons donc un modèle qui tend vers la polémique. Il me semble que ce modèle a pu se construire, ou s'est construit, à partir d'une fin, celle de l'idée d'un Japon unique et syncrétique. Nous avons là un modèle venant expliquer, ou réifier, un Japon qui serait une fusion (parfaite?) entre une autochtonie et un apport étranger. Au sein du modèle, un apport étranger n'est jamais suffisant pour «dé-autochtoniser» le résultat final que serait la culture japonaise mais suffisant pour que ce même résultat culturel n'ait rien de moindre que son altérité. Pour moi, la volonté de particulariser le Japon face à un monde (banalement?) diffusionniste semble au cœur de cette théorie mais, malgré cela, il faut souligner que certains des éléments de son argumentaire se retrouvent chez d'autres penseurs que l'on peut difficilement associer à une quelconque valorisation aux aires chauvines du Japon. Par exemple, Philippe Pelletier dans *Japon crise d'une autre modernité*¹ et, de manière plus implicite, dans *L'Extrême-Orient – L'invention d'une histoire et d'une géographie*² introduit et développe l'idée du Japon comme étant un «finisterre», dans le sens premier d'une fin de continent mais aussi dans le sens d'une fin de parcours pour toutes diffusions. Cette notion permettrait de saisir certaines des particularités de l'archipel. Si, présentée de la sorte la notion de «finisterre» semble pertinente, il n'en demeure pas moins que fondamentalement l'idée est fortement similaire à celle d'Umesao : nous avons une explication de certaines particularités japonaises par sa

orthodoxie a de la difficulté à s'y reconnaître? Car ils retournent à une autochtonie ethnique, etc. Toutes les affirmations cadrant dans le modèle d'Umesao semblent, dans leurs détails, questionnables mais, toujours, le modèle, de par ses caractéristiques, est tellement large qu'il semble pouvoir, en surface, incorporer toute occurrence du religieux.

¹ Philippe Pelletier. *Japon: Crise d'une autre modernité*, Paris, Belin, 2003, 207 p.

² Pelletier, 2011, *op. cit.*

périphérie géographique.¹ Quelque part, n'est-ce pas une évidence qu'une géographie est un élément d'explication historique essentiel? Certainement, et peut-être, mais pas obligatoirement, plus encore en situation d'insularité.² De ce fait, rejeter catégoriquement l'idée de périphérie ou de «finisterre» serait se priver d'un élément plausiblement riche en valeur explicative. Mais, à l'instar d'Umesao, d'en faire une théorie générale où le Japon est l'exception hors de la règle me semble, à quelques nuances près, un procédé proche de l'essentialisation du Japon.

Outre l'idée de périphérie, la théorie d'Umesao reprend également l'idée assez récurrente d'un Japon comme terre de syncrétisme. Par exemple, l'on peut mentionner le cas d'Hirakawa qui écrit «[i]l est à souhaiter que les Japonais poursuivent eux aussi leurs traditions syncrétistes nippo-chinoises et nippo-occidentales de *wakon-kansai* et de *wakon-yōsai*» et il rajoute en note de bas de page «[w]*akon-kansai* (âme japonaise et technique chinoise) et *wakon-yōsai* (âme japonaise et technique occidentale) sont deux formules de la politique culturelle du Japon ancien et moderne».³ Sa note de bas de pages, bien qu'elle contienne l'idée quelque peu anachronique de «formules de la politique culturelle»,⁴ n'affiche pas la même certitude quant à la réalité historique d'un syncrétisme japonais. Cependant, Hirakawa ne semble aucunement douter que les formules de *wakon-kansai* et de *wakon-yōsai* puissent n'être que de l'ordre du discours, voire de la propagande, sans pour autant être historiquement «fausses» et ne cerner aucune réalité. En fait, le souhait d'Hirakawa est conforme au fond de la théorie d'Umesao; il y aurait une «âme japonaise» qui sait accueillir les apports étrangers qui ne sont que des «techniques» ne modifiant en rien l'âme nationale qui semble comprise comme inaltérable.

¹ L'idée du Japon comme étant la «fin syncrétique» d'un parcours diffusionniste est poussée à son extrême par Pierre Lévêque, *Colère, sexe, rire – Le Japon des mythes anciens*, Paris, Les belles lettres, Vérité des mythes, 2011, 119 p. qui fait du Japon un archipel indo-européanisé ayant abouti à «un éclatant *patchwork*».

² Il est nécessaire de souligner au passage que l'idée du Japon en tant que fin d'un parcours diffusionniste se retrouve au sein même de la cosmologie bouddhiste : «This locus [like grains of millet in the sea surrounding Jambudvīpa (le continent cosmologique)] was not only geographical but also temporal, marking Japan as the terminus in the historical process of Buddhism's eastward dissemination through the "three countries" of India, China, and Japan.» Jacqueline I. Stone, «Placing Nichiren in the "Big Picture": Some Ongoing Issues in Scholarship», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 26, No. ¾, Revisiting Nichiren (Automne), p. 410. Ainsi, même les débats théologiques en vinrent à se positionner sur la problématique de l'autochtonie japonaise face à l'altérité continentale.

³ Sukehiro Hirakawa. *op. cit.* p. 22.

⁴ *Wakon-Kansai* et *wakon-yōsai* me paraissent plus être des slogans propagandistes modernes que des «formules de la politique culturelle du Japon ancien».

Une autre récurrence de ce modèle syncrétique peut se retrouver chez l'un des penseurs des plus marquants de la modernité japonaise soit Nishida Kitarô.¹ Michel Dalissier vulgarisant le texte *Ce qui agit* de Nishida, écrit :

« L'idée d'une *unité* qui se fuit, qui se dérobe pour laisser un "quelque choses" passer et prendre place, idée aux consonances mythiques, permet de comprendre le geste d'"évidement" unificateur propre à la "culture japonaise", dont l'apprentissage de l'occident à l'ère de Meiji n'offre qu'un aspect.»²

L'idée semble être, pour en rajouter dans la simplification, que l'identité japonaise est justement d'être vide tel un canevas sur lequel s'accumule la totalité de ce qui peut être. Pour mettre Nishida dans sa forme vulgarisée,³ en relation avec Hirakawa, l'on pourrait dire que l'âme immuable du Japon est le vide, un vide propice pour un éternel et parfait⁴ syncrétisme des techniques étrangères. Cette posture peut sembler contre intuitive, qui voudrait du vide ou du néant comme «base identitaire» pour sa nation? La réponse est simple : un penseur d'obédience bouddhiste le voudrait.⁵ Pour éviter une longue élaboration sur la valorisation du vide et du

¹ Il est pratiquement impossible de mentionner un écrit de Nishida Kitarô sans souligner l'immense polémique qui entoure cet auteur. Une querelle existe quant à savoir si la philosophie de Nishida Kitarô doit être considérée en relation avec le «tennôcentrisme» (sommairement : politique nationale et internationale japonaise posant l'empereur japonais comme centre du monde) des premières décennies de l'ère Showa (1926-1989) ou si, dans une perspective radicalement autre, sa philosophie doit être comprise comme un idéal pacifique universel. Sur la question, voir Pierre Lavelle, «Nishida Kitarô, l'école de Kyoto et l'ultra-nationalisme», *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 92, No. 4, 1994, p. 430-458; Yoko Arisaka et Nishida Kitarô, «The Nishida Enigma: 'The Principle of the New World Order'», *Monumenta Nipponica*, Vol. 51, No. 1 (Printemps), 1996, p. 81-105; les chapitres «Une culture sur fermeture de fond» d'Ogino Fumitaka dans Jean-François Sabouret *dir. Japon, peuple et civilisation*, Paris, La Découverte (Poche), 2004, p. 40-44; «La logique du lieu dépasse-t-elle la modernité?», «Du prédicat sans base – Entre mundus et baburu, la modernité» d'Augustin Berque et «Une lecture d'étude sur le bien de Nishida Kitarô – ou la formation d'une philosophie vitaliste» de Suzuki Sadami dans Livia Monet *dir. Approches critiques de la pensée japonaise du XX^e siècle*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, Société et culture de l'Asie, 2001, pages 41-52, 53-62, 64-108. Dans l'ensemble, le consensus porte actuellement à l'association de Nishida Kitarô avec l'idéologie nationaliste tennôcentrique.

² Michel Dalissier, Shin Nagai et Yasuhiko Sugimura. *Philosophie japonaise Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, Textes clés de philosophie japonaise, 2016, p. 249.

³ S'il est jugeable que pour présenter la position de Nishida il vaudrait mieux le citer lui-même, ce qu'ultimement je crois, la décision de ne pas le faire dans le corps du présent texte est justifiée par le fait qu'habituellement Nishida n'est pas compréhensible sans une lecture, et même une relecture, extensive et minutieuse de ses textes. En voici un exemple : « De même qu'on peut dire que toutes les déterminations sont des négations [Spinoza], il faut que toutes les négations soient comprises dans un plan de la détermination unique. Le véritable universel, concret, doit, au fur et à mesure qu'il affirme en lui tous les particuliers, les nier : dans la position qui les niera tous, il pourra chacun les affirmer. Afin qu'une chose unique soit déterminée au sein de l'unité contradictoire, cet aspect négatif doit nier tous les particuliers et devenir un miroir simplement réfléchissant, qui pourra ainsi pour la première fois éclairer une chose unique» (Nishida dans M. Dalissier, 2016).

⁴ «Parfait» car pour Nishida ce vide est une expression de la perfection.

⁵ L'héritage bouddhiste de Nishida est souligné par Dalissier *op. cit.* p. 251.

néant (vacuité) au sein du bouddhisme japonais, contentons-nous d'un conte populaire généralement associé au bouddhisme zen; celui du maître zen et de la tasse de thé :

«Nan-in, a Japanese master during the Meiji era, received a university professor who came to inquire about Zen. Nan-in served tea. He poured his visitor's cup full, and then kept on pouring. The professor watched the overflow until he no longer could restrain himself. "It is overfull. No more will go in!" Like this cup, Nan-in said, you are full of your own opinions and speculations. How can I show you Zen unless you first empty your cup?»¹

Valorisation du vide ou pas, le schéma est somme toute le même que celui proposé par Umesao : pour une raison quelconque le Japon aurait la particularité d'être un «réceptacle» où tous autres pays ne semblent pas être en mesure de l'être. Qui plus est, ce réceptacle que serait le Japon saurait tout contenir sans jamais perdre de vue qu'il est plus que la somme de ce qu'il contient. Comme si le Japon était un réceptacle parfait ne se voyant jamais modifié par son contenu; peu importe le thé qu'on y verse, la tasse restera toujours la même.

Mais, tout comme pour l'idée de périphérie, cette idée d'un syncrétisme japonais dépasse les penseurs ayant été associés, de près ou de loin, avec une volonté quelque peu chauvine de particulariser le Japon. Par exemple, Pierre-François Souyri qui, tout comme P. Pelletier, peut difficilement être taxé d'apologie du Japon ou d'exotisme, écrit « [c]ette pluralité de tendances [bouddhistes] reflète aussi une forme de religiosité *particulière* au Japon où l'on tend plus au *syncrétisme*² et à l'œcuménisme qu'à la préservation d'une orthodoxie jalouse». ³ Donc, oui l'idée de syncrétisme appelle à la prudence mais il est fort probable qu'en décidant de faire sans elle nous perdrons une avenue explicative du phénomène religieux japonais.

3.5 Pierre-François Souyri : l'opposition Kansai-Kantō

Dans le collectif *Japon, peuple et civilisation*,⁴ Souyri pose l'idée suivante :

¹ «Your teacup is full (Empty your cup)», *Bengt Wendel*, [En ligne], 22-06-2009, <http://bengtwendel.com/your-teacup-is-full-empty-your-cup/>, (page consultée le 05-04-2017).

² L'emphase par mise en italique est de moi.

³ Pierre-François Souyri. *Histoire du Japon médiéval – Le monde à l'envers*, Paris, Perrin, tempus, 2013, p. 170.

⁴ Sabouret *dir. op. cit.* p. 89-95.

«Depuis l'origine de l'État jusqu'au XVIIe siècle, le Japon dispose donc d'un centre politico-économique, le Kansai, relié par la route à une grande plaine à l'est, le Kantō, et de l'autre côté, vers l'ouest, la région du nord Kyūshū est en liaison étroite avec la capitale grâce à un axe surtout maritime, la mer Intérieure. Cela traduit l'existence de deux stratégies pour le pouvoir. L'une est maritime et commerciale: il s'agit de se tourner vers le large, de se confronter aux cultures coréenne et chinoise. C'est un Japon à l'école de la Chine [...] Mais il existe une autre tentation du pouvoir, plus terrienne, plus "continentale", avec sa logique ultime, la fermeture du pays».¹

S'il pose là une idée comme étant de l'ordre du factuel, son aspect fortement schématique en fait d'avantage une théorie générale s'affichant comme explicative de pratiquement toute l'histoire japonaise. L'idée est simple, quand le pouvoir fut entre les mains du Kansai, le Japon aurait été grandement ouvert à l'altérité, il serait même le bon élève de la Chine et quand le pouvoir fut contrôlé par le Kantō, le réflexe aurait été l'isolationnisme. Pourquoi son schéma s'arrête-t-il au XVIIe siècle? Peut-être simplement car il se verrait infirmé s'il tentait d'inclure la restauration Meiji dans sa logique. En effet, Meiji-Jidai fut une époque ouverte aux apports étrangers et fut, géographiquement, un phénomène du Kantō.² Autre problème de ce schéma, une essentialisation des anthropologies régionales peut aisément en découler : il serait facile d'en venir à l'idée d'un peuple japonais du Kansai cultivé, raffiné, artistique et tourné vers la culture étrangère – l'image de la *Geisha* ne nous vient-elle pas en tête – et d'un peuple du Kantō brutal, militaire, isolationniste et viril – ne voilà-t-il pas les *Samourai* qui nous apparaît.

Souyri lui-même s'en prend à l'essentialisation anthropologique que son schéma sut prendre dans un ouvrage ultérieur.³ Le schéma de Souyri a le bénéfice de relativiser le mythe

¹ *Ibid.* p. 92.

² Face à cela l'on pourrait contre-argumenter que les acteurs individuels impliqués dans la restauration Meiji étaient en fait originaires de Satsuma et Choshu – et dans une moindre mesure Tosa – qui sont des domaines de l'Ouest (c'est-à-dire du Sud), donc des domaines plus associables au centre de pouvoir que fut le Kansai qu'à celui du Kantō. Si ce contre-argument serait recevable, avec la relativisation nécessaire que traditionnellement ces domaines ne sont pas réellement associés au Kansai (Kantō et Kansai sont des régions plus circonscrites que la simple «frontière» du Tokaidō ne le suppose), les acteurs de la restauration Meiji eurent tout de même à s'imposer dans le Kantō. Peu importe l'origine des acteurs, Meiji fut un phénomène centré sur le Kantō, même que l'Ouest (le Sud) devint momentanément un foyer d'opposition durant la décennie 1870-80.

³ Souyri. 2013, *op. cit.* p. 408. À vrai dire, le livre de Pierre-François Souyri (2013) présente un Japon médiéval (*chūsei*) où la réalité du pouvoir est à un point complexe qu'il est dur d'y faire tenir le schéma de l'opposition Kansai-Kantō. Peut-être son schéma est-il une œuvre de «jeunesse» (2004) qui vint se voir nuancer jusqu'à sa disparition avec le temps? Cet auteur se renouvelle drastiquement d'un livre à l'autre (ma perception) en complexifiant et rallongeant toujours ses positions; la pensée ayant produit le schéma de 2004 me paraît radicalement différente (simplificatrice) de celle ayant mené à la production de ses livres *Nouvelle histoire du*

d'un Japon culturellement homogène, et c'est là l'une des revendications de son schéma, mais pour y arriver il vient en rajouter à l'idée stéréotypée d'un Japon raffiné s'opposant à un Japon guerrier sauf qu'il «régionalise» les stéréotypes.

Mais peu importe les défauts du schéma ici soulignés, notre intérêt n'est pas réellement là; la théorie de Souyri – qu'il présente comme de l'ordre du fait – est ici présente car elle offre une explication des relations du Japon avec l'altérité. Le Japon du Kansai en serait un d'importations culturelles qui sut accueillir tant le bouddhisme que le taoïsme et le confucianisme alors que le Japon du Kantō s'isolerait et entretiendrait les technologies culturelles qu'il possède déjà. Le schéma est tellement «carré» qu'il paraît simple : d'une simplicité qui appelle à la prudence, pour ne pas dire d'une simplicité qui cause malaise. Mais, paradoxalement, face à la possibilité de ce malaise, le schéma marche dans bien des cas, du moins tant qu'on en reste à des analyses superficielles.



Concluons ce chapitre en rappelant qu'il ne visait qu'à relever que la problématique historique des relations entre le Japon et l'altérité a elle-même son histoire; plusieurs s'y sont attardés en donnant des réponses des plus variées où l'idée traditionnelle d'un ethnocentrisme japonais millénaire est souvent questionnée, souvent pour poser une autre «essence». En effet, l'idée d'un Japon foncièrement replié sur lui-même, pratiquement «naturellement» isolationniste et chauvin, ne semble pas plaire à tous, l'idée se voit littéralement inversée dans bien des théories : le Japon devient l'idéal de l'accueil. Évidemment, la position traditionnelle comme son inversion sont abondamment reprises dans des argumentaires hautement axiologiques; la première versant dans toutes sortes de discours xénophobes et racistes et la seconde pouvant, paradoxalement, soit être également reprise dans des perspectives xénophobes, soit se perdre dans un idéal syncrétique pouvant prendre l'aspect d'un multiculturalisme radical – ou du moins être perçu en tant que tel.¹ Entre la position

Japon (2010) et *Histoire du Japon médiéval – Le monde à l'envers* (2013) et encore plus distancée de celle ayant produit son livre *Moderne sans être occidentale – Aux origines du Japon d'aujourd'hui* (2016).

¹ «Perçu en tant que tel» car, je considère que la théorie du syncrétisme est plus souvent reprise dans l'optique d'une valorisation d'une essence japonaise que pour valider un quelconque multiculturalisme. En effet, par exemple, si certains lecteurs actuels en viennent à percevoir une position disons «proto-multiculturelle» chez Nishida Kitarô, une lecture contextuelle semble plutôt témoigner d'une forme complexe de chauvinisme.

traditionnelle et son inversion l'on retrouve d'autres théories qui articulent un entre deux. Par exemple, Souyri fait du Japon un modèle d'intégration du savoir étranger ou un pays fermé selon d'où se trouve le centre du pouvoir.

4. La religion japonaise et l'altérité : la présentation et la défense des trois études de cas

Il est maintenant temps de présenter ma tentative de réponse à la question qui est, rappelons la sommairement : quel fut dans l'histoire le rapport de la religion japonaise à l'altérité ? Pour ce faire, je ne me m'engage pas dans une quelconque métathéorie du religieux à la Umesao¹ ou dans un schéma explicatif de l'histoire japonaise depuis les origines jusqu'à la modernité tel Souyri, du moins tel le Souyri de 2004.² Plutôt, comme présenté plus haut dans la section méthodologique, je m'essaie à une approche qui est à la fois sérielle et fragmentaire (donc doublement «partielle»). Ce mémoire se situe donc en opposition aux approches «métathéoriques» précédemment présentées élaborant des schémas historiques «totaux» de l'histoire religieuse japonaise. Il se veut une reconnaissance que les éléments de réponses ne sont compréhensibles que dans une contextualisation qui est temporelle, géographique et thématique. En bref, ce mémoire se veut une affirmation que l'histoire du *shintō* ne se comprend pas dans une «totalité» mais seulement dans la mise en relation d'études de cas. Mais, par impératif d'économie, il faut toujours se contenter d'une sélection de ces cas permettant de composer une histoire du *shintō*. De ce fait, la pertinence des cas retenus est d'une très grande importance. Un mauvais choix – mauvais de par une précision excessive, de par une trop grande généralité, ou encore de par une trop grande distance par rapport à l'objet du *shintō* – aboutirait forcément à une mauvaise histoire. C'est pourquoi il faut ici, avant tout, s'attarder à la défense de la pertinence des trois cas sélectionnés.

4.1 L'importation de la notion de transcendance au Japon

Le premier des cas retenus, l'importation de la notion de transcendance au Japon, est certainement le plus problématique puisque, d'une part, l'existence du thème (l'importation de la transcendance) y est plus supposée de manière déductive que «réellement» (ou concrètement) décelée et que, d'autre part, la fusion de trois périodes temporelles, effectuée sous prétexte que la thématique y serait décelable, rend la période résultante pragmatiquement mais «risiblement» longue (538-1185, soit 647 ans). L'aspect déductif du cas transparaîtra plus bas dans le chapitre qui lui est consacré donc, pour l'instant, laissons cette problématique de côté. Quant à la seconde

¹ Voir *supra* p. 53-57.

² Je juge qu'il n'est même pas nécessaire de prendre le temps de me distancer dans le corps de texte de l'approche polémique de Yamaori Tetsuo, voir *supra* p. 52-53.

problématique, elle n'est pas sans rappeler celles que l'on pourrait retrouver de manière similaire dans la théorie de l'âge axiale par exemple.¹ C'est-à-dire que pour quiconque cherchant des «éléments de preuve» entérinant une théorie en histoire, une longue période historique fait figure de «manne». Le principe est simple, plus l'ère temporelle investiguée est vaste, plus les chances d'y retrouver des éléments nécessaires à la ratification d'une théorie y sont grandes; les dangers d'une forme de «concordisme»² peuvent y être fortement présents.³ Il m'est alors commode que le cas le plus hypothétique, le plus déductif et le moins documenté retenu dans le présent mémoire bénéficie d'une période aussi vaste.

Donc, la période ici constituée est certainement problématique mais peut tout de même se défendre. En effet, cette périodisation se caractérise par un élément de continuité la justifiant, celui de l'organisation générale du pouvoir, c'est-à-dire d'un pouvoir impérial aux volontés centralisatrices. D'ailleurs, cette périodisation n'est que le renvoi à une «sur-périodisation» de l'histoire japonaise : l'adjonction d'Asuka-jidai, de Nara-jidai et d'Heian-jidai correspond à ce qui est compris comme l'«antiquité» japonaise (*kodai*)⁴ et cette «antiquité» se vit balisée de par la «nature» de son organisation politique. C'est l'époque du Japon dit à «l'école de la Chine», soit celle des codes législatifs d'inspiration chinoises (*ritsuryō* 律令), d'un gouvernement impérial de cour hiérarchisée à la chinoise et du système de reconnaissance impériale des

¹ Bien que le concept soit dû à Karl Jasper (1883-1969) je renvoie à Frédéric Lenoir, *Petit traité d'histoire des religions*, Plon, Éditions Points, Essai, 2008, p. 111-122 pour une présentation sommaire mais acritique de l'idée d'âge axiale. Le concept est à un point délaissé par les historiens des religions (et même des historiens en général) que des ouvrages généraux tels ceux de Borgeaud, 2013, *op. cit.* et Husser, *op. cit.* ne l'abordent simplement pas.

² Un concordisme préservant l'harmonie entre une théorie et les données historiques plutôt qu'entre les Écritures et la science dite moderne.

³ J'affirme envisager la possibilité de m'illusionner sur ce cas. En effet, bien que l'idée me semble attirante, j'ai la nette impression que plusieurs signes, disons «concordistes», transparissent. Pour être réellement cohérente, l'idée d'une importation de la transcendance au Japon me semble exiger d'entrevoir trois périodes historiques communément jugées distinctes (distinguées l'une de l'autre par l'emplacement de leur centre du pouvoir respectif) comme étant plutôt une même période caractérisée par une longue et lente évolution des «technologies» du pouvoir. Donc, pour être valable, cette idée suppose qu'au niveau de la structure politique la distinction d'Asuka-jidai (538-710), Nara-jidai (710-794) et Heian-jidai (794-1185) n'est pas une évidence : les trois périodes mériteraient d'être comprises comme un continuum où l'on décèle une lente évolution des formes et du discours politique. De ce fait, je propose un retour sur la périodisation communément admise au nom d'une théorie qui elle-même nécessite ce retour pour être recevable; le raisonnement circulaire semble poindre. Plus brièvement, je reconnais vivre un malaise pratiquement irréductible face à l'étendue de la période que je retiens; le paragraphe suivant vise tout de même à dépasser ce malaise ou, à tout le moins, à l'atténuer.

⁴ Il faut cependant reconnaître que plusieurs incluent l'ère Kofun (250-538) au sein de l'antiquité japonaise, élargissant ainsi la période de 250 à 1185. À mon avis l'aspect proto-historique, voir même pré-historique, de Kofun-jidai et l'absence du bouddhisme justifient que la période soit distinguée des périodes ultérieures.

complexes religieux (*jinmyōchō* / *shinmeichō* 神名帳), système maintenant désigné par la littérature académique par l'expression de *jingi-cult.*¹ Si, pour certains, le simple fait que la période est historiquement reconnue – en tant que méta-périodisation certes mais tout de même reconnue – permet déjà, à un certain point, de reconnaître qu'elle peut s'avérer pertinente au niveau historiographique (c'est-à-dire qu'une valeur heuristique y fut reconnue), il faut constater que cette période peut se justifier par d'autres moyens. En effet, en plus de ces éléments politiques permettant de déceler une certaine continuité au sein de l'«antiquité» japonaise, la période trouve un sens de par le fait qu'elle s'inaugure par l'introduction d'une nouveauté d'importance, le bouddhisme (et autres doctrines continentales), et que sa continuité peut se comprendre comme un longue période d'établissement/«stabilisation» socio-politique de cette nouveauté. L'histoire du bouddhisme japonais semble aller dans le même sens que cette trame socio-politique, puisque cette histoire en vient à considérer qu'il y aurait un bouddhisme pré Kamakura-jidai (ce qui en fait un bouddhisme de l'«antiquité», nommé par commodité «ancien bouddhisme») et un nouveau bouddhisme émergent lors de la période Kamakura. La période dite «antique» peut donc se reconnaître d'une part par une continuité politique et d'autre part par la gestion et la longue assimilation d'une nouveauté, le bouddhisme. De ces faits, il est ici jugé que, bien que la période retenue cause, de par son étendue temporelle, certaines problématiques, elle demeure tout de même recevable au niveau historique : elle n'est pas une (ou n'est pas qu'une) fabulation nécessaire à l'élaboration de mon propos.

Cependant, bien que je suppose que mon découpage temporel ne soit pas qu'affabulatoire, une parenthèse d'une ampleur considérable est tout de même nécessaire pour, dans ce cas précis, le relativiser encore d'avantage. En effet, j'ai recours, entre autres, à l'idée qu'il y aurait eu un passage d'une forme de bouddhisme à une autre, soit d'un ancien à un nouveau,² les deux pouvant se définir de manière autonome. Ce passage marquerait les grandes lignes d'une division temporelle viable que je ne fais que reprendre à mon compte. Une citation

¹ Pour un aperçu de ces différents systèmes en relation avec la notion de *shintō*, voir Allan G. Grapard. «Shrines Registered in Ancient Japanese Law: Shinto or Not?», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3, Tracing Shinto in the History of Kami Worship (Automne), 2002, p. 209-232.

² Soulignons tout de même que la distinction entre ancien et nouveau bouddhisme est jugée suffisamment pertinente et fiable pour que Souyri, *op. cit.*, 2013 ainsi que Deal et Ruppert, *op. cit.*, 2015, y aient recours pour organiser des ouvrages récents.

d'ampleur de Jacqueline I. Stone permet de saisir grossièrement, mais suffisamment, ce que la distinction entre «ancien» et «nouveau» bouddhisme implique :

«Beginning before the war, a major category in studies of Kamakura Buddhism was the "Kamakura new Buddhism" 鎌倉新仏教 – that is, the movements beginning with Hōnen, Shinran, Eisai, Dōgen, and Nichiren (Ippen is also sometimes included). Especially in the postwar period, the older institutionalized Buddhism from which these founders had emerged was treated primarily as the backdrop for their religious innovations. "Old Buddhism" – Tendai, Shingon, and the Nara schools – was regarded in the dominant postwar model of Kamakura Buddhism as a moribund remnant of the state Buddhism of the *ritsuryō* 律令 system, elitist, overly scholastic, and unable either to respond to the religious needs of the common people in the face of an alleged sense of crisis accompanying the arrival of the Final Dharma age (*mappō* 末法) or to accommodate to rapid social change brought about by the rise of warrior power. In contrast, the new Kamakura Buddhist movements were seen as egalitarian and lay oriented, offering easily accessible religious practices. They were often represented in a "Protestant" light,¹ as having rejected worship of the myriad kami and the apotropaic rites of esoteric Buddhism. And, unlike the commitment of "old Buddhism" to serving the state with its rituals of nation protection, the new Buddhism was deemed to have been concerned chiefly with individual salvation.»²

Pourtant, la distinction n'est probablement pas aussi évidente et marquée qu'il le fut supposé. Par exemple, Matsuo Kenji qui reconnaît dans ses grandes lignes la distinction entre ancien et nouveau bouddhisme la relativise tout de même en spécifiant qu'il s'agit d'abord d'un changement au sein des pratiques monastiques: il y aurait un passage du monachisme dit officiel (*kansō* 官僧) à un monachisme reclus (*tonseisō* 遁世僧) et :«[t]he Buddhism that the reclusive monk established and spread was, in fact, Kamakura New Buddhism».³ Kenji offre plus une

¹ Galem Amstutz, «Shin Buddhism and Protestant Analogies with Christianity in the West», *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, No. 4 (Octobre), 1998, p. 724-747, reconnaît la distinction entre ancien et nouveau bouddhisme (même que de manière axiologique il magnifie le nouveau bouddhisme afin d'en faire un idéal de liberté individuelle possiblement inégalé en Occident) mais, relativise grandement la pertinence d'un comparatisme concluant qu'il s'y trouve un phénomène analogue à la Réforme protestante en Europe. Pour une approche comparative acceptant l'association entre le *shin bukkō* et la réforme protestante, voir Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, New York, Flammarion, Champs essais, 1992, p. 262-263.

² Stone, *op. cit.*, p. 384.

³ Matsuo Kenji, «What is Kamakura New Buddhism?: Official Monks and Reclusive Monks», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 24, No. ½ (Printemps), p. 181.

précision de la catégorisation qu'il ne la conteste mais, tout de même, une catégorisation à préciser en reste une à discuter. Cependant, James H. Foard, qui lui aussi reprend la distinction sans réellement la remettre en question, va un peu plus loin en soulevant que la chose est tout de même sujette à certaines problématiques et qu'au final «[s]uch simplistic limitations hardly seem tenable anymore, but the term "Kamakura Buddhism" still suggest these five sects and, even more peculiarly, these five founders [les mêmes que mentionné plus haut]». ¹ Donc, la classification est perçue comme exagérément simplificatrice mais est toujours reconnue. Plus encore, Foard présente une position sur quelles doctrines/sectes devraient être associées à quel bouddhisme et non une relativisation de la pertinence de la distinction entre ancien et nouveau bouddhisme. Sans encore être une remise en question de la classification, il y a tout de même là l'idée que ce qui y est précisément classé peut causer problème. De Matsuo Kenji à James H. Foard, nous voyons la classification ancien/nouveau bouddhisme questionnée tant pour la précision de sa définition que pour ce qui y est contenu. Mais Jacqueline I. Stone va encore plus loin.

Cette dernière part de la déconstruction de l'idée de *shin bukkō* (nouveau bouddhisme) entreprise par Kuroda Toshio qui affirmait que la catégorie prétendant cerner le bouddhisme de Kamakura-jidai passait complètement à côté du fait que si ces bouddhismes virent le jour au sein de cette période, leur essor et influence réels ne datent que de la toute fin de ladite période. ² Kuroda Toshio arguait que c'est par la survivance des écoles antérieures, celles de Nara (ancien bouddhisme), établies en puissants complexes religieux que le bouddhisme de Kamakura-jidai doit se comprendre. ³ Il s'agit là d'un élément de la théorie du *kenmon taisei* brièvement présentée plus haut. ⁴ Dans cette optique de faire du *shin bukkō*, aussi nommé par association «bouddhisme de Kamakura», une particularité représentant la religiosité de l'ère Kamakura serait impropre : il s'agirait d'une forme d'anachronisme. Kuroda Toshio ne nie toutefois pas que la chose qu'est le *shin bukkō* ait existée, il nie seulement qu'elle soit représentative de Kamakura-jidai. ⁵ Pour lui, le *shin bukkō* se développa (et ne s'enracina que sur le tard) en tant

¹ James H. Foard, «In Search of a Lost Reformation: A Reconsideration of Kamakura Buddhism», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 7, No. 4 (Décembre), 1980, p. 261.

² Foard, *op. cit.*, p. 283, et Deal et Ruppert, *op. cit.* p. 136, constatent également ce fait.

³ Stone, *op. cit.*, p. 385.

⁴ *Supra* p. 19.

⁵ Stone, *op. cit.*, p. 385.

qu'hétérodoxie contestataire face au *kenmon taisei*, qui serait le «réel» bouddhisme de Kamakura.¹ La prédominance du *shin bukkyō* serait donc plus récente que ne l'affirme la notion telle que communément admise. Le passage de l'ancien au nouveau bouddhisme serait donc à étaler sur une bien plus longue période et devrait comprendre un long moment où les deux bouddhismes se sont activement côtoyés, ont échangé et se sont opposés.

Plus encore, en s'appuyant sur Tamura Yoshirō, cette fois, Jacqueline I. Stone relève qu'il existe une continuité, ou une association, doctrinale entre les écoles associées au *shin bukkyō* et le *tendai* médiéval (notamment en ce qui a trait à la notion d'*hongaku* : l'illumination originelle).² La similitude entre *tendai* et *shin bukkyō* va plus loin encore, l'idée que le nouveau bouddhisme se démarquerait par un détachement théorique pour ne se vouer qu'à l'aspect pratique est aussi à revoir :

«To compare the two on the same plane and conclude that one is mere theory and the other a concrete engagement with the world seems problematic, to say the least. Recent research suggests that medieval Tendai monks were very much concerned with practice».³

Ce qui mène Jacqueline I. Stone à affirmer que la distinction entre ancien et nouveau bouddhisme est fortement paradigmatique : «Such readings both mirror and reinforce "polarity models" of Kamakura-period religion that valorize the new Buddhism as liberative and reformist, over and against a corrupt and oppressive Buddhism of the establishment.»⁴

Pour conclure cette parenthèse, je valide le découpage historique nécessaire à mon propos à l'aide d'une périodisation reposant en partie sur une classification qui est maintenant dur à accepter. En effet, la distinction entre un ancien et un nouveau bouddhisme permettant d'insinuer qu'un changement socio-religieux significatif est survenu lors du passage de l'«antiquité» (*kodai*) à l'ère médiévale japonaise (*chūsei*) est maintenant dur à retenir. Il est

¹ Cette position ne me semble pas s'accorder avec celle de Deal et Ruppert, *op. cit.* p. 87 qui écrivent : «Commonly interpreted, until recently, as focused uniquely on the proselytization to the populace and a related simplification of Buddhist teachings and practice, we consider the new consensus among scholars that establishment Buddhism – sometimes called exo-esoteric Buddhism (*kenmitsu bukkyō*) – included many of the presumably novel features of the new Kamakura schools.» En effet, le *kenmitsu taisei* ne serait pas vraiment une doctrine intégrant le *shin bukkyō*, tel qu'ils l'écrivent, mais plutôt une doctrine ayant progressivement suscitée son émergence.

² Stone, *op. cit.*, p. 398.

³ *Ibid.* p. 401.

⁴ *Ibid.*

maintenant compris que la catégorisation peut manquer de précisions, inclure des éléments n'ayant pas à s'y retrouver, est mal positionnée dans le temps et surtout n'est pas aussi catégorique qu'affirmé. De ces faits, l'on ne peut que convenir que ma périodisation repose exclusivement sur l'idée que l'«antiquité» japonaise connaît une cohérence en tant que période historique que de par la possibilité d'y retracer un phénomène d'harmonisation, d'institutionnalisation et de diffusion sociale de doctrines continentales. Ces doctrines, une fois encrées dans la société, et plus particulièrement dans le système d'État, se seraient vues questionnées lors de l'ère suivante pour qu'éventuellement, dans la seconde moitié de l'époque médiévale, elles en viennent à être déclassées par le *shin bukkō*. Ainsi, l'«antiquité» se caractériserait par un long processus d'arrimage des doctrines continentales importées au Japon et l'époque médiévale serait un tout aussi long processus de renégociation de ces doctrines afin de les harmoniser à des situations et nécessités changeantes. Cependant, il faut retenir que ces deux phénomènes ne seraient pas imperméables, les deux bouddhismes s'étant côtoyés, et le second étant immanquablement issu du premier, des points de doctrines et de pratiques significatifs marquant une continuité entre eux deux existeraient.

4.2 L'idéologie impériale du *Jinnō Shōtōki* de Kitabatake Chikafusa (1293-1354)

Le second cas retenu – relevant d'une périodisation reconnue : celle du *Namboku-cho* (南北朝, 1333-1392) – est de l'ordre de l'analyse d'une source précise, soit le *Jinnō Shōtōki* (神皇正統記) de Kitabatake Chikafusa. Paradoxalement, ce cas peut se percevoir comme un exact opposé du précédent : c'est-à-dire qu'au lieu de chercher une idée particulière dans une période générale, l'on cherche à comprendre un cadre général de par un cas particulier. Il existe donc un «malaise» qui est également l'exact opposé : ce n'est plus la possibilité d'une périodisation excessive qui gêne mais bien la possibilité d'une tout aussi excessive généralisation. Il faut cependant constater que la période du *Namboku-cho* ne totalise que 59 années : les possibilités d'y généraliser quoi que ce soit de manière excessive, bien que toujours existantes, me semble restreintes. De plus, il me paraît suffisamment prudent d'assumer qu'un texte polémique sur l'autorité impériale ne peut pas se comprendre comme une généralisation excessive au sein d'une période qui justement se définit par une polémique concernant l'autorité impériale. Donc, de retenir le *Jinnō Shōtōki* comme référence exemplaire de la période du *Namboku-cho* me semble légitime. Le vrai questionnement concernant le cas me semble plutôt être de savoir

pourquoi, ce cas si précis, peut-il être retenu comme étant l'un des moments significatifs dans une histoire du *shintō* ayant la prétention de saisir une continuité de plus de mille ans : la continuité étant l'absence d'une réelle distanciation de l'altérité continentale. Donc, la question est plutôt : pourquoi plus qu'un cas particulier pouvant rendre compte du *Namboku-cho*, le *Jinnō Shōtōki* peut-il être compris comme un «point historiquement significatif» de l'ensemble de l'histoire du *shintō*?

C'est parce que le *Jinnō Shōtōki* témoigne d'un «entre-deux», d'un changement de paradigmes – ou plutôt, le *Jinnō Shōtōki* semble témoigner d'un paradigme qui refuse de se voir remplacer – concernant l'ordre politique, qu'il trouve sa place en tant que cas significatif. En effet, l'ère du *Namboku-cho* s'amorce par la restauration *Kenmu* (*Kenmu no shinsei*, 建武の新政, 1333-1336), très brève période où, tel un sursaut, la prédominance du pouvoir au sein de l'archipel retourne entre les mains de l'institution impériale alors qu'elle fut sous le contrôle de la classe guerrière depuis la date convenue de 1185. Cette restauration peut se comprendre comme une volonté de résurgence d'un ordre passé, une tentative – qui s'avéra infructueuse – de négation de l'histoire¹ et de ses changements. D'une certaine manière, tant le *Namboku-cho* que le *Kenmu no shinsei* et le *Jinnō Shōtōki* semblent témoigner d'une même chose, soit d'un changement d'ordre politique s'étant opéré. Cette restauration, la période qui en découle et l'ouvrage de Kitabatake Chikafusa, comme nous le verrons dans un prochain chapitre, sont tous réactionnaires aux changements politiques ayant précédés et accompagnés leur époque. De ce fait, le *Jinnō Shōtōki* est la trace tant d'un ordre passé idéalisé que d'un ordre actuel critiqué. Il s'agit ainsi d'une source permettant de saisir deux réalités politiques (ou du moins une perception de ces deux réalités) mais surtout de percevoir comment le changement put être compris comme un bouleversement (ou une négation) des fondements cosmo-sociologiques antérieurs. C'est pourquoi, bien qu'un cas très précis, le *Jinnō Shōtōki* me semble s'avérer très

¹ Le présentisme historique de Kitabatake Chikafusa, abordé plus bas, est lourd de sens quant à la négation du développement historique que la restauration *Kenmu* semble vouloir incarner et que le *Jinnō Shōtōki* incarne certainement.

riche en substance et de ce fait mérite d'être compris comme un élément significatif dans l'histoire du *shintō*.¹

4.3 *Le temps des premiers contacts avec l'Occident*

Le troisième et dernier cas, soit celui des premiers contacts du Japon avec l'Occident lors d'Azuchi-momoyama-jidai (安土桃山時代, 1573-1600) et du début de l'ère Edo, semble être des plus faciles à justifier. Tout en prenant le temps de souligner l'évidence – la rencontre de l'Occident et du christianisme avec le Japon justifie certainement qu'on s'y attarde – ce cas semble combiner la pertinence des deux précédents. C'est-à-dire qu'on y retrouve, d'une part, la gestion d'une nouveauté, soit le christianisme qui, tel le corps étranger qu'il fut, vint s'introduire sur l'archipel et, d'autre part, les tensions occasionnées par un nouvel ordre politique, soit la centralisation du pouvoir exercée par le *bakufu* des Tokugawa. Il est de mon avis que ces éléments occasionnèrent des modifications d'une telle importance qu'aucune histoire de l'évolution du *shintō*, quelque peu généralisatrice soit-elle, ne peut y manquer. En effet, cette période est le moment où apparaît une réelle autonomisation du *shintō* donc une réelle possibilité de mise en opposition avec quoi que ce soit d'autre. En bref, il est de mon avis que cette période est le moment où l'hypothèse du présent mémoire – que le *shintō* n'a pas à se comprendre comme une particularité dissociant ou opposant le Japon à une altérité continentale – commence à se dissiper : cette période est celle où l'on voit émerger la possibilité d'un *shintō* qui se comprend réellement comme une particularité japonaise (et une volonté de particularisation du Japon). Donc, ce cas semble un passage nécessaire pour rendre possible l'émergence d'une compréhension du *shintō* comme ayant de tout temps été en opposition avec toute altérité. Sans ce passage, l'hypothèse même du présent mémoire, soit que le *shintō*, ou plus largement la religion japonaise, n'est historiquement pas en rapport conflictuel, ni même concrètement dissocié, de l'altérité continentale est intenable puisque pour infirmer une perception historique il faut d'abord qu'elle ait vue le jour. Sans affirmer que ce cas contient en lui-même l'intégralité du développement de la compréhension du *shintō* en tant qu'élément autochtone et hermétique à l'altérité, ce cas semble définitivement être un commencement, un

¹ Qui plus est, le *Jinnō Shōtōki* refit surface lors du *bakumatsu* (幕末, 1853-1868) et de *Meiji-ishin* (明治維新, 1868) en tant que texte validant la restauration impériale. Ainsi, cette source permet également d'appréhender la mentalité ayant permis la restauration impériale de Meiji.

temps où des éléments, comme une structure, se mettent en place afin que dans les siècles qui suivirent, surgisse la compréhension du *shintō* en tant que doctrine originaire de l'archipel : doctrine de tout temps japonaise, qui jamais ne s'est confondue avec une quelconque altérité continentale.¹ Mais, rappelons-le, la prétention du mémoire n'est pas de retracer ou d'analyser l'idée de l'autochtonie du *shintō* mais bien, au contraire, d'affirmer qu'une telle idée ne permet pas de rendre compte de l'histoire du *shintō* (ou du moins certainement pas d'en rendre compte dans son intégralité) : qu'il est plus pertinent d'en appréhender l'histoire sans ce préavis, que cette idée est étrangère à la réalité historique du *shintō*.



Voilà la justification sommaire mais suffisante des trois cas retenus dans le cadre de l'argumentaire. Ils ne sont certainement pas les trois seuls cas qui auraient pu être retenus (et peut-être même pourrait-il être argumenté qu'ils ne sont pas nécessairement les trois meilleurs cas afin d'appuyer mes propos). Par exemple, la notion de *chingo kokka* 鎮護国家 (défense [«spirituelle»] du pays),² le cas du moine Dōkyō (道鏡, 700-772) s'appropriant brièvement le pouvoir impérial ou l'historique des relations diplomatiques entre le Japon et le continent auraient certainement été recevables comme cas significatifs. Il n'empêche qu'à mon avis les trois cas sélectionnés sont suffisants afin d'illustrer que le *shintō* est une notion complexe qui n'a pas à être comprise comme étant, de par sa «nature» et son origine, en opposition avec toute forme d'altérité. Passons enfin à la présentation des trois cas.

¹ L'entièreté de la chose nécessiterait que de cette époque l'analyse se prolonge jusqu'à nos jours.

² Bien que la notion ne soit pas un élément qui fut retenu comme central dans la rédaction de ce mémoire, inévitablement la notion y sera accessoirement présentée. Pour plus de détail sur la notion, voir Kuroda et Dobbins, *op. cit.*, p. 247-248 et Deal et Ruppert, *op. cit.*, p. 55.

5. L'importation de la transcendance d'Asuka-Jidai à Heian-Jidai¹

Comme discuté plus haut, l'ampleur de la période temporelle retenue empêche la réalisation de toute tentative de mise en contexte à la fois succincte et pertinente. De ce fait, par soucis d'économie j'accepte la perte de précision qui est de recourir à une idée générale d'ordre «évolutionniste»² d'une succession des religions. L'idée est la suivante, de manière excessivement vulgaire, il existerait un calendrier de l'histoire humaine où défile une succession logique d'une forme de religion dite tribale, où les peuples vouent un culte à une grande quantité de divinités non structurées, à un polythéisme possédant un panthéon reflétant une certaine complexité sociale à finalement un monothéisme. Je prends le temps d'affirmer que ce modèle théorique, dans cette configuration, ne me paraît aucunement universalisable et que sa forme «évolutionniste» culminant par le monothéisme me paraît d'un «christianocentrisme» dénonçable et confondant en plusieurs aspects. L'une de ces confusions vient de la supposition que le monothéisme y est une finalité évolutive et, surtout, que cette fin serait le témoignage d'une plus grande richesse et finesse intellectuelle.³ Mais, tout cela n'empêche en rien que, pour le contexte que je cherche à cerner, la théorie semble recevable.⁴ Donc, je nous place quelque part entre Asuka-Jidai et Heian-Jidai, ou encore tout au long des trois périodes ici comprises –

¹ Je suis conscient que le recours aux notions de transcendance et, forcément, par opposition, d'immanence ne devrait pas se faire à la légère. En effet, ces notions sont d'une grande complexité et polysémie. Pour une brève présentation de cette complexité voir Robert Misrahi, «Immanence et transcendance», *Encyclopaedia Universalis*, [En ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/immanence-et-transcendance/>, (page consultée le 11-05-2018). Bien que très superficielle, cette référence est plus que suffisante du fait qu'ici immanence et transcendance sont simplement retenues comme respectivement : ce qui est compris comme faisant partie du même plan d'existence que notre monde et ce qui est compris comme dépassant (est extérieur et «supérieur») le plan d'existence qu'est notre monde.

² J'écris «d'ordre évolutionniste» plutôt que simplement «évolutionniste» car, j'y entends plus qu'il est possible de constater qu'il n'a existé qu'un ensemble, large certes mais fini, de possibilités évolutives au sein des différentes civilisations connues et que ces possibilités semblent s'organiser de manières similaires en fonction des conditions. Ainsi, je ne réfère pas à l'idée évolutionniste classique d'un schéma unique et universel mais plutôt à l'idée que toutes les civilisations ont évolué et ce en fonction de schémas pouvant être fortement similaires.

³ Et ce quand le monothéisme n'est pas, plus simplement, compris comme l'atteinte ou le retour à une religion naturelle. Pour plus de détails sur ce paradigme du monothéisme en tant que «religion naturelle», voir Husser *op. cit.* p. 20-33.

⁴ À vrai dire, cette affirmation me paraît trompeuse; en ayant recours à cette théorie je ne cerne pas un contexte, je cerne plutôt un «moment théorique»; Weber parlerait peut-être d'«individu historique» (Weber *op. cit.* p. 35-36) dans ce cas. Là où l'on devrait retrouver des données événementielles portraying *grosso modo* l'état des choses au moment où le cas précis à analyser survient, je présente plutôt un temps qui est une abstraction théorique, une abstraction qui va dans le sens de l'analyse que je veux y insérer qui plus est. Bref, je transforme ce qui devrait être une mise en contexte en un «pré-argument» en la faveur de l'idée d'une importation de la transcendance. En effet, si le contexte est tel qu'un passage du tribalisme au polythéisme doit y est supposé, forcément une explication de ce-dit passage s'y insère à merveille.

Nara-Jidai se situant entre Asuka et Heian – soit de 538 à 1185, où il y aurait eu un moment ou, plus plausiblement, un processus s'échelonnant dans le temps, marquant le passage d'une forme religieuse à une autre. Mais encore, je trahis assez fortement cette idée évolutive puisque, justement, je n'y reprends pas l'idée d'un passage au monothéisme : plutôt j'y suppose un passage d'une religion exclusivement immanente à une religion incorporant le transcendantal. De plus, l'idée est en soi plus diffusionniste qu'évolutionniste car, comme il en sera question, la transcendance y est comprise comme une importation et non comme une évolution. De ces faits, du modèle évolutionniste, je ne récupère que la vague idée qu'il y a quelque chose de «normal», dans le sens de général, d'un passage d'un état religieux pouvant être jugé comme primaire à un autre considéré plus complexe, la complexité ici perçue étant la transcendance. Il s'agirait donc plus d'une perspective historiographique qu'évolutionniste. Je préserve le terme «évolutionniste» car, j'accepte l'hypothèse que ce passage est de l'ordre d'une accumulation de savoirs et de techniques pouvant être généralisables à plusieurs civilisations. Ainsi, l'histoire du Japon aurait de grandes similitudes avec un modèle qui est à ce point générique qu'il put être considéré comme «universel».¹ De plus, mon hypothèse d'un passage de l'immanence à la transcendance a certaines similarités avec une théorie historique concernant le Japon de forte obédience évolutionniste, celle de Robert Bellah. Ce dernier supposait que des changements religieux étant survenus lors de Kamakura-jidai seraient dus à une découverte (ou le passage à) de la notion de transcendance par des penseurs influents d'alors.² L'idée que la transcendance soit plus ou moins subitement apparue quelque part dans le parcours historique du Japon et ait drastiquement changé l'ordre des choses n'est donc pas nouvelle. Cependant, contrairement à la théorie de Bellah qui, soulignons-le, est maintenant complètement ignorée par les spécialistes,³ je ne place pas le passage à la transcendance lors de Kamakura-jidai mais bien avant, soit dès l'ère Asuka.

Plus précisément, ce passage s'opérerait par un processus d'importation de certaines doctrines continentales, dont principalement le bouddhisme,⁴ par l'intermédiaire de relations

¹ L'universalisme, ou du moins sa possibilité, est l'un des prérequis du modèle évolutionniste.

² Pour des précisions sur la position de Robert Bellah, voir. Foard, *op. cit.*, p. 263-264.

³ Les défauts de l'approche évolutionniste y furent relevés, notamment la valorisation de la transcendance comme moment évolutionniste, et plusieurs incohérences internes y furent décelées.

⁴ Peut-être entretenons-nous une «erreur» en distinguant catégoriquement le bouddhisme chinois du taoïsme et du confucianisme. Je doute que le bouddhisme introduit au Japon se distinguait clairement des autres doctrines

diplomatiques avec les royaumes de la péninsule coréenne.¹ L'idée est que ces doctrines auraient introduit la notion de transcendance divine dans un archipel aux cultes tribaux limités à l'immanence du divin – limités non pas dans le sens qualitatif d'un blocage dans une phase primitive mais dans le sens quantitatif que, là où le continent possédait plusieurs manières de concevoir le divin, l'archipel japonais n'en n'aurait possédé qu'une. Bref, ce serait par importation de «technologies culturelles» que le Japon en serait venu à connaître le transcendant, soit en serait venu à «évoluer».

Pour appuyer une telle idée, je me tourne vers John Breen et Mark Teeuwen² qui, probablement, condamneraient la juxtaposition des résultats de leurs recherches à une théorie générale de la succession religieuse prenant des airs d'évolutionnisme. N'empêche, l'aspect idiographique de leur étude de cas s'insère très bien dans la dite théorie. Donc, Breen et Teeuwen présentent une situation textuelle où clairement l'on passe d'une compréhension fortement immanente et tournée vers l'autochtonie du divin à une compréhension transcendante du divin. D'abord, la situation d'immanence apparaissant dans l'*Hitachi-no-kuni-fudoki*.³

« During the reign of Emperor Keitai [early sixth century], Matachi of the Yahazu lineage cleared the reed plain in the valley to the west of the [present] district [office] and opened up new rice fields there.⁴ Then, *yato-no-kami* [divinités de la plaine, dans ce qui me semble signifier

continentales; je doute même qu'il soit aisé d'isoler le bouddhisme de toutes autres doctrines religieuses qu'il côtoya en Extrême-Orient.

¹ Si la date d'introduction du bouddhisme au Japon qui est traditionnellement retenue est 552, bien des possibilités antérieures sont débattues. Par exemple, Deal et Ruppert, *op. cit.* p. 17 écrivent: «The official story marks Buddhism as an entity embraced or accepted by the formal imperial bureaucracy. The unofficial story concerns the Buddhist faith of immigrants, merchants, and other who enacted their religion in new regions. The latter is often a difficult story to tell because the evidence is mostly diffused in archaeological remains.»

² Breen et Teeuwen. 2010, *op. cit.*

³ *Fudoki* est un genre littéraire du Japon classique associé à la littérature des chroniques mythologiques (*Nihon Shoki* et *Kojiki*). Le terme fut traduit par «gazette»; les *fudoki*, sommairement, sont généralement des élaborations régionales positionnant un clan en lien avec le pouvoir central ou en justifiant une opposition face à ce même pouvoir. De ce fait, ils prennent souvent la forme d'un discours au passé justifiant un présent.

⁴ Tout en étant conscient qu'un texte se doit d'être cohérent en une langue donnée pour le lectorat, et de ce fait que les sources devraient ainsi être traduites dans la langue de rédaction, j'opte plutôt pour la présentation de plusieurs sources dans leur traduction anglaise. Ainsi, les passages extraits du *Hitachi-no-kuni-fudoki*, du *Jinnō shōtōki*, du *Kanjin honzon shō* et du *Shimoyama goshōsoku* (tous abordés ultérieurement) seront en anglais. La raison de ce choix est, premièrement, que je ne possède pas l'expertise nécessaire à une traduction dans leur langue d'origine, je ne pourrais ainsi m'adonner qu'à une traduction de leur version anglaise, il s'agirait donc de la traduction d'une traduction. Deuxièmement, que certaines traductions en anglais, notamment celle du *Jinnō shōtōki* surent savamment préserver l'aspect archaïque des textes d'origines. Et troisièmement, je considère que cet impératif de la cohérence en une seule langue est questionnable. En effet, l'*Approches critiques de la pensée japonaise du XX^e siècle*, *op. cit.* dirigé par Livia Monnet nous donne l'exemple d'une rédaction cohérente et bilingue où l'on passe

«cette» plaine-ci] flocked together and appeared in great numbers, stopping people from entering and cultivating the fields. According to local people, *yato-no-kami* have the bodies of snakes, carrying horns on their heads. If one looks back at them while fleeing, one's house and kin will be wiped out and one will have no descendants. Matachi was greatly angered by this. Wearing armor and carrying a spear in his hand, he slew them and chased them away. At the mountain entrance he planted a stick in a ditch as a mark, and announced to the *yato-no-kami*: "We shall give the land above this stick to you, as the domain of the kami, but the land below it will be turned into rice fields for the people. I shall become a priest [*hafuri*] of the kami, and I shall revere and worship you in all eternity. I pray, do not strike us; do not bear a grudge against us!" He set up a *yashiro* [社造, sanctuaire] and did worship there for the first time. He cleared ten *tokoro* of rice field, and Matachi's descendants have performed worship here until this day.»¹

Il y aurait donc possiblement eut un «canevas» tribal d'un Japon où les *kami* auraient été des divinités locales (autochtones) concernant ou expliquant une réalité (ou un ordre) clanique fortement immanent. Mais plus précisément, on est face à un cas où les *kami* sont des êtres suprahumains (ou «parahumains») de prime abord «maléfiques» certes, mais des êtres du même ordre d'existence que l'humanité; ils ne sont pas identifiés comme en provenance d'un autre plan d'existence que celui des hommes. Les *kami* sont des êtres fortement associés à la terre, plus précisément à *leur* terre. Leur nom même, *yato-no-kami*, renvoie à leur lieu de résidence,² lieu disputé et gagné par un clan (ou lignée) d'humains. Des humains surent prendre possession d'une terre auparavant détenue par des *kami*. Cette prise de possession devient la légitimation du contrôle du territoire par le clan en question; le clan possède ainsi un droit acquis au détriment des *kami* sur la terre. Cette prise de possession semble également fonder l'organisation inter-clanique puisque le respect des différents territoires claniques paraît découler de ce principe. Les relations entre différents clans se seraient ainsi probablement organisées dans une logique analogue : les *kami* connaissant et respectant leurs territoires respectifs, les populations

de chapitres francophones, chapitres incluant des citations anglophones qui plus est, à des chapitres anglophones sans perte de cohérence pour le lectorat.

¹ Hitachi-no-kuni-fudoki NKBT 2 :54-5 dans Breen et Teeuwen. *op. cit.* p. 25. Pour une très brève mise en contexte du *fudoki*, voir Seiichi Iwao, Tarō Sakamoto, Keigo Hōgetsu, Itsuji Yoshikawa, Terekazu Akiyama, Teizō Iyanaga, Shōkichi Iyanaga, Hedeichi Matsubara et Shizue Kanazawa, «251. Hitachi no kuni» et 252. Hitachi no kuni fudoki», *Dictionnaire historique du Japon*, Vol. 8, 1982, p. 23-24.

² Relevons au passage que dans ce cas le nom commun des *kami* renvoie à la terre et non à une fonction sociale ou naturelle hiérarchisable.

humaines y étant associées doivent en faire autant. L'organisation clanique serait ainsi une sorte de calque de la «para-société» des *kami*. Mais pour que cela soit possible il faut reconnaître que les *kami* sont d'une nature défectible, défectible à un point que les hommes peuvent s'imposer à eux. Mais même défectibles, ils n'en demeurent pas moins suprahumains; ils représentent une menace, disons magique, pour le clan. De ce fait, les *kami* doivent être amadoués, un espace doit leur être réservé¹ et occasionnellement les *kami* doivent être vénérés à même la frontière entre les territoires respectifs du clan et des *kami*. N'y a-t-il pas là une certaine relation contractuelle entre humains et divinités? En échange d'un respect mutuel des territoires et du renoncement à la vengeance, les humains offrent une vénération aux *kami*. Ainsi, un groupe donné de *kami* se voit associé à un clan précis d'humains par un certain rapport mutuel à un territoire précis. L'autochtonie, le rapport à la terre – à une terre – tant des hommes que des *kami*, me paraît l'élément fondamental du système ici présent; tout le symbolisme identifiable me paraît également chthonien (rizière, montagne, plaine, lignée, serpent à corne, etc.).

C'est dans cette réalité qu'aurait été importée la notion de transcendance; un clan dominant, celui du *Yamato*, soit le clan dit impérial, ayant connu l'avantage d'être le destinataire des ambassades continentales, aurait incorporé la notion de transcendance présente tant dans le bouddhisme que le taoïsme² avant tout autre clan de l'archipel.³ Ce serait principalement l'idée taoïste d'un double plan d'existence des divinités – l'horizontal (immanent et terrestre) et le

¹ Sans en venir à réduire la religion, ni même ce cas précis, à une simple économie pragmatique, il faut reconnaître qu'il est commode que cet espace laissé sous contrôle des *kami* s'avère être la montagne, soit un espace inopportun au développement humain comparativement à la plaine. Cette réflexion m'amène à la comparaison des systèmes sacrificiels de la Méditerranée antique (Grec et Romain) où, commodément, les os des animaux sacrifiés étaient offerts aux divinités alors que la chair était consommée par les hommes prenant part au banquet.

² Le recours au terme «taoïsme» est ici problématique – peut-être tout autant que le recours au terme *shintō* – puisqu'au Japon la doctrine est habituellement identifiée sous l'appellation d'*onmyōdō*. Cependant, comme le relèvent Hayashi Makoto et Matthias Hayek, «Editors' Introduction: Onmyōdō in Japanese History», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol 40, No. 1, Onmyōdō in Japanese History, 2013, p. 5 : il existe «a distorted vision of Onmyōdō as a Japanese equivalent of Daoism, understood in turn as a set of Chinese popular beliefs. Nowadays most scholars consider Onmyōdō as something – be it a technique or a religion – constructed in Japan, although its theoretical framework and set of practices do have a Chinese background. Yet, it is still difficult to state that it has nothing to do with Daoism». Donc, ce qui fut compris en tant que taoïsme au Japon est en fait autre chose. Tout de même, tout en reconnaissant la confusion, par souci de simplicité il est ici compris à tort qu'*onmyōdō* et taoïsme sont à retenir en tant que synonyme. De faire différemment nécessiterait de faire preuve d'encore plus de prudence et de nuance; bref cela nécessiterait de traiter le terme d'*onmyōdō* avec la même approche déconstructive et historico-critique que l'on applique au terme de *shintō*. L'économie du texte ne permet pas une telle chose, de plus l'argumentaire ne semble pas se voir biaiser par ce manquement.

³ Si la rigueur exigerait une quelconque démonstration de la présence de la notion de transcendance au sein du bouddhisme et du taoïsme importés au Japon, ici l'on devra se contenter de postuler la chose comme un «va de soi».

vertical (transcendant et astral) – qui aurait modifié les compréhensions. Le clan impérial aurait su, sans une nécessaire implication d'un machiavélisme conscient, capitaliser sur une nouvelle technologie intellectuelle lui donnant un avantage sur tout autre clan. Voyons un passage subséquent du même *fudoki* traité plus haut :

«Later during the reign of Emperor Kōtoku [r. 645-54], Maro of the Mibu-no-*muraji* [lignée «fils» des Yamato] took control over this valley and ordered for an irrigation pond and a dam to be built. Then, the *yato-no-kami* climbed into a *pasania* tree by the pond and gathered there. Time passed, but they would not leave. Maro raised his voice and demanded: "The purpose of this pond is to give life to the people. Are you heavenly deities or earthly deities, you who resist the imperial will?" To the people who had been called in corvée duty, he said: "Kill those swimming and creeping creatures, every single one that catches your eye! Do not fear them." Instantly the ghostly snakes disappeared.»¹

On retrouve ici une prise de possession territoriale au nom du bien qu'est le développement (la construction d'une digue d'irrigation) par un représentant d'un pouvoir central, ou du moins centralisateur. Face à cette prise de possession des terres, les *kami* locaux réagissent par la défensive. Cependant, face à cette réaction, le pouvoir central a l'avantage de proposer une évidente valorisation matérielle du territoire mais, qui plus est, offre aussi un rapport aux *kami* qui n'est plus marqué par la crainte. Les locaux sont appelés à cesser de craindre les *yato-no-kami* du fait qu'ils semblent être au service d'un principe contraire à la vie. Maro interroge les *kami* en leur demandant de quelle nature ils sont, terrestre ou astrale, le supposé étant qu'une hiérarchie est à respecter : les divinités terrestres devant s'incliner face aux divinités astrales.² Les *yato-no-kami* semblent être de trop basses extractions pour s'imposer sur le territoire, le clan impérial se voit attribuer, ou plutôt il s'approprie, un droit foncier au nom de la supériorité de sa nature.

Nous avons donc au sein d'un même *fudoki* la revendication initiale d'une légitimité de la possession terrienne par un clan, les *Yahazu*, au nom d'une relation contractuelle avec des *kami* locaux de nature disons chtonienne qui se voit supplanter par la revendication du droit de conquête de la même terre par un autre clan, les *Mibu-no-muraji* (représentant du *Yamato*), au

¹ Hitachi-no-kuni-fudoki NKBT 2 :56-7 dans Breen et Teeuwen. 2010, *op. cit.* p.26.

² Si nécessaire, indiquons que le clan impérial s'est affirmé comme descendance d'Amaterasu, la déesse solaire.

nom du principe d'une hiérarchie astrale à respecter.¹ Donc, parallèlement à un essor terrestre du pouvoir du *Yamato*, l'on aurait assisté à un essor du contrôle divin de l'archipel par le même clan. À savoir si le *Yamato* en vient à s'imposer à ses voisins suite à l'élaboration théologique ou si l'élaboration théologique s'est élaborée en réaction à l'élargissement de la puissance du *Yamato*, c'est une autre question.

Les propos d'Helen Hardacre vont dans le même sens, pour cette dernière l'idée d'un passage à une divinité transcendante (solaire) apparaît conjointement à la prétention à un pouvoir centralisateur du *Yamato* :

«Mt. Miwa had been the original Yamato ritual site, but for reason that remain unclear, they disengaged from the Miwa deity in favor of a cult of a solar deity at Ise. The shift created a sacred site in direction of the sun's rising; thereafter the sun deity was treated as a "universal" Kami who illuminates everything under Heaven, and whose worship was the exclusive prerogative of the Yamato. [...] Yamato claims to rule "all under Heaven" (*tenka*) matched the choice of the sun as the clan's ancestral deity. The term *tenka*, "all under Heaven," which we can gloss as "the realm," conveys a distinctive Chinese concept of the polity and the world.

« The Yamato began to influence provincial Kami worship beginning in the sixth century. Great King Keitai [règne 507-531] initiated a custom of sending offerings and priestly ritualists to distant shrines to coordinate their rites with palace ritual. A group called the Hiokibe [Hi (soleil), oki (levant), be (gilde)], associated with worship of solar deities, was sent out from Yamato to coordinate regional Kami rites with those of the court, spreading the Yamato clan's style of ritual far from center of the country. The Hiokibe also engaged in irrigation works and iron production.»²

Similairement au *fudoki* présenté plus haut, Hardacre présente un schéma où le *Yamato* en vient à user d'un symbole transcendant (et de ce fait universel) lui permettant d'imposer sa ritualité aux autres clans de l'archipel. Et, exactement comme dans le *fudoki*, cette diffusion d'une transcendance s'accompagne de gains matériels pour ceux l'accueillant, ou se la voyant

¹ La présence de deux positions antagonistes au sein d'un même texte est assez intéressante; le texte fut-il rédigé dans un laps de temps suffisamment long pour expliquer un tel repositionnement? Ou encore, la première position fut-elle présentée pour être mieux invalidée par la suite? Je ne saurais pas définitivement trancher cette question, je m'y essaierai quand même plus bas.

² Hardacre, *op. cit.*, p. 26-27.

imposer. De plus, bien que Hardacre affirme que la raison de ces changements reste *unclear*, elle souligne tout de même que le résultat est associable à la conception chinoise de la politique et du monde. Cela supporte donc l'hypothèse d'une importation continentale de la transcendance changeant les compréhensions politico-religieuses du Japon.

Si Hardacre identifie le changement sans nécessairement mettre l'emphasis sur son origine – et encore d'affirmer qu'elle ignore complètement la question serait de la trahir – Mark Teeuwen et John Breen sont, quant à eux, plus précis. En effet, ils identifient un acteur ultérieur à Keitai, soit l'empereur Tenmu 天武 (622-686) qui, ayant acquis le pouvoir par la force, dut accentuer les stratégies de légitimation du pouvoir et de ce fait aurait consciemment emprunté à la Chine :

«[...]Tenmu manipulated the balance of power among his allies. When he staged the discovery of an auspicious white pheasant, he drew on Chinese techniques of legitimation by producing evidence of heaven's approval. By having the Buddhist canon copied, he created a large store of merit and represent himself as a Dharma king, a benevolent ruler who assists the Buddha in transforming the land into realm of enlightenment and prosperity. Finally, by sending one of his daughters to 'the shrine of Amaterasu Ōkami', he asserted a special relationship with a kami whose name means 'Great Deity who illuminates heaven'.»¹

L'on comprend donc que plus d'un siècle après l'introduction officielle du bouddhisme sur l'archipel, d'user des symboles transcendants de légitimation du pouvoir est non seulement devenu une nécessité mais a acquis suffisamment de reconnaissance pour justifier une prise de pouvoir indue. Mais, si les politiques de Tenmu témoignent d'un état achevé de l'intégration de la transcendance, Teeuwen et Breen tentent également de retracer l'évolution historique de la figure d'Amaterasu, une évolution qui serait possiblement une montée transcendantale : Amaterasu aurait été une divinité chtonienne (et mâle) ayant été élevée en tant que divinité astrale (et féminine) :

«Why, however, the need for Amaterasu to be served by a 'princess' of jealously guarded virginity if she is herself a maiden? Might Amaterasu once have been a snake-like male kami,

¹ Breen et Teeuwen. 2017, *op. cit.* p. 12.

whose image was at some later stage reconfigured by identifying this kami with the maiden who served 'him'?

«The tale of Amaterasu's removal from the palace reveals that this kami was at one point seen as a dangerous force rather than a benevolent ancestor and protector. Amaterasu may at first sight appear to be a kami of a radically different caliber than the likes of Ōmononushi: not male but female, not an earthly but a heavenly deity, and not associated with snakes and thunder but with the sun. However, a closer analysis of the myths, and indeed the very nature of the abstinence priestess, shows that a more Miwa-like Amaterasu is hiding behind this 'classical' image of the heavenly sun goddess.»¹

L'évolution même de la compréhension d'Amaterasu est donc conforme à l'hypothèse d'une introduction de la transcendance au Japon² : rapidement une divinité clanique immanente aurait été investie d'une transcendance la plaçant au-dessus de tout autre *kami* et lui permettant d'invoquer une autorité universelle.³



En résumé, l'idée générale est donc que le *Yamato* développa, suite aux contacts continentaux qu'il a entretenus, une compréhension du divin incluant la notion de transcendance;⁴ dans une réalité où le divin partageait le même plan d'existence que l'humanité, le premier qui sut revendiquer une essence dépassant la réalité terrestre put s'affirmer supérieur en nature, donc en droit, face à ses voisins. La manière dont la cour du *Yamato* articula l'idée

¹ Breen et Teeuwen. 2017, *op. cit.* p. 18-19. Pour plus de détails sur l'hypothèse d'une féminisation d'Amaterasu voir *ibid.* p. 25-29.

² Pour une revue plus exhaustive des théories sur la genèse de la déesse Amaterasu voir, Russel Kirkland, «The Sun and the Throne. The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan», *Numen*, Vol. 44, No. 2 (Mai), 1997, p. 109-152.

³ Par simple intérêt, l'on peut mentionner au passage la position de Yijiang Zhong, *op. cit.* p. 91 selon lequel Hirata Atsutane (1776-1843), un penseur des *kokugaku*, eût pu relativiser la centralité d'Amaterasu au sein du *shintō* en arguant que son extrême transcendance la rendrait trop oisive pour incarner un idéal politique concret.

⁴ Mentionnons au passage que certains poussèrent l'idée d'une origine continentale de l'organisation politique impériale jusqu'à affirmer que le clan des *Yamato* est lui-même originaire de la péninsule coréenne. Dans cette optique, il n'y aurait pas eu une importation de la transcendance mais une imposition de cette dernière sous l'initiative d'un envahisseur (Joseph M. Kitagawa, «The Japanese "Kokutai" (National Community) History and Myth», *History of Religions*, Vol. 13, No. 3 (Février), 1974, p. 213-214). Ou encore, l'on peut mentionner la «théorie T'ai Po», défendue par certains penseurs néo-confucéens japonais d'Edo-jiadai (1600-1853), supposant que Wu T'ai Po, le fils du roi Wen, fondateur de la dynastie des Chou (1046-256 a.è.c.), serait à l'origine de la lignée impériale japonaise. Pour des détails sur la «théorie T'ai Po», voir Kate Wildman Nakai, «The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 40, No. 1 (juin), 1980, p. 157-199.

d'une hiérarchie «astro-terrestre» est, semble-t-il, à un point similaire à son penchant chinois, que l'idée de l'importation semble s'imposer.¹ L'intelligence du *Yamato* fut probablement, dans cette optique, de mettre par écrit sous le format de la chronique, genre tout autant importé de Chine, sa position dominante dans une hiérarchie divine. Une fois les mythes du *Yamato* «canonisés» dans le *Nihon Shoki*,² peut-être que tout autre clan s'est vu réduit à l'obligation de se positionner face à une hiérarchie donnée. Par exemple, le *fudoki* précédemment présenté peut être un tel positionnement face à une hiérarchie divine imposée par le pouvoir central : les *Yahazu* n'ayant plus de légitimité sur leur territoire, une conquête ultérieure établissant le contrôle du territoire par un représentant des *Yamato* devint peut-être plus utile comme positionnement. Ce que j'avance, c'est l'idée d'un clan s'affirmant comme autochtone venant à se redéfinir comme conquérant pour revalider son droit territorial; les *Yahazu* sont peut-être les mêmes que les *Mibu-no-muraji*.³

Toutes ces suppositions viennent déjà questionner la position traditionnelle d'un *shintō* replié dans un réflexe défensif depuis l'introduction du bouddhisme et autres doctrines continentales dans l'archipel. En effet, l'addition de la supposition, présentée plus-haut dans la parenthèse étymologique, d'une origine chinoise du terme *shintō* et du fait que le genre littéraire du *Nihon Shoki* soit vraisemblablement une importation, relativise déjà l'idée du *shintō* comme religion autochtone. Sans dire que tout ce qui compose ce que peut être le *shintō* soit d'origine chinoise, cela me paraîtrait erroné, il faut relever qu'une religion prenant un nom étranger et

¹ Breen et Teeuwen. 2010, *op. cit.* p. 27 ainsi que Breen et Teeuwen 2017, *op. cit.* p. 20 : «In China, the term 'heavenly deities' referred to the Supreme Lord Heaven, the sun, moon and the stars, while the 'earthly deities' were the gods of the soil. In Japan, however, the heavenly deities were the kami of the court, while the earthly deities were kami worshipped by local lineages. This categorization was intimately linked to the overarching plot line of court myth: how the heavenly gods imposed order on the unruly gods of the earth by forcing them to relinquish power over the land to the 'grandsons of heaven', the royal lineage of Yamato.»

² Chronique commandée par Tenmu (r. 673-686) et complétée en 720 l'*Encyclopedia of Religion* en dit ceci : «compiled to legitimize the state, authenticate the political hegemony of the imperial Yamato clan, and establish comprehensive legal codes (*ritsuryō*) according to which political power emanated from an emperor or empress (*tennō*) who was above the law» (2005, [1987], p. 4809).

³ Je suis conscient de l'aspect «politico-fonctionnaliste» que prennent ces propos. Cependant, je ne suppose pas que l'instrumentalisation politique des mythes fut, ou même put, être un fait conscient. Ce que je pense est plus de l'ordre d'un long processus de changement où de nouvelles compréhensions mythologiques développèrent des nouvelles dynamiques du pouvoir et que, parallèlement, les dynamiques du pouvoir développèrent de nouvelles compréhensions mythologiques. Ainsi, on évite le problème de la poule ou de l'œuf; les deux entités trouvèrent le moyen de naître, et se faire mutuellement naître, en parallèle l'une de l'autre. Je propose donc d'éviter le schéma linéaire à simple causalité, je propose à sa place l'idée de la possibilité d'une co-production simultanée de deux phénomènes sachant être à la fois cause et conséquence l'un de l'autre.

rédigeant le texte supposément central de son corpus littéraire dans un genre tout aussi étranger – en langue étrangère qui plus est – ne donne pas l'impression d'une religion ethnocentrique (ethnocentrique dans le sens d'être caractérisée par la volonté de s'affirmer en tant qu'exclusivement autochtone).¹ Mais au-delà de cela, si le *Nihon Shoki* s'avère être la revendication d'un pouvoir divin par un clan face à ses voisins de l'archipel, son contenu se veut peut être focalisé sur le dit archipel car c'est aux habitants de ce dernier qu'il s'adresse. Il est souvent admis que la cosmogénèse que contient le *Nihon Shoki* est plus une ethnogénèse (ou une genèse nationale) qu'autre chose; la création du monde ne concerne en fait que les îles japonaises (du Japon d'alors) et l'anthropogénèse semble oublier que l'homme existe ailleurs que sur l'archipel. Traditionnellement, il en fut conclu que le *shintō* est à même sa conception initiale de l'univers une religion ethnocentrique.²

Cependant, si la mythologie japonaise vit le jour dans un contexte où le *Yamato* devait s'imposer à ses voisins de l'archipel et non se faire valoir face au continent, pourquoi aurait-elle été portée sur l'ethnocentrisme? D'autant plus qu'on parle d'un Japon qui était alors à l'école de la Chine, l'entière du système étatique du *Yamato* opérant une sinisation de ses institutions, de ses pratiques, de ses mœurs et de ses doctrines – le *Nihon Shoki* semble lui-même être un fruit de cette sinisation. Peut-être la mythologie japonaise s'est-elle confinée au Japon parce que, d'une part, le reste du monde était déjà expliqué par les doctrines continentales et, d'autre part, et plus pertinemment, c'est le Japon que le *Yamato* tentait de conquérir. Peut-être le *Nihon Shoki* ne présente qu'une hiérarchie divine concernant le Japon car ce n'est que face au Japon que le *Yamato* d'alors devait se faire valoir; ce n'est pas pour faire face à une Chine taoïste, bouddhiste ou confucianiste que le *Yamato* aurait publicisé son origine astrale mais pour faire face aux autres clans du Japon. Ou encore, dans la continuité de l'idée d'une importation de Chine du modèle rédactionnel du *Nihon Shoki*, n'est-il pas plausible que le modèle dynastique d'un empereur chinois pouvant s'imposer au monde terrestre par association au ciel fut aussi importé

¹ On pourra toujours protester avec raison que des éléments étrangers peuvent toujours être importés pour ensuite être redéfinis dans un contexte ethnocentrique. Meiji-Jidai serait peut-être un exemple de la chose; le Japon importa les techniques et idées étrangères sans aucune limitation sans pour autant rompre avec un nationalisme ethnocentrique.

² Pour un résumé de la narration du *Nihon shoki* voir Hardacre, *op. cit.*, p. 47-61, pour une présentation encore plus succincte voir Breen et Teeuwen. 2010, *op. cit.* p. 28-31, et pour la présentation de la réappropriation moderne (fin Edo-jidai à nos jours) du *Nihon Shoki* – réappropriation de l'ordre d'une «tradition inventée» – voir Isomae Jun'ichi et. Thal, *op. cit.*

par le Japon? Selon cette supposition, l'empereur japonais aurait-il pu lui aussi se présenter comme le dirigeant du monde? Une telle affirmation ne l'aurait-il pas mis en porte à faux avec le modèle qui était copié? Aurait-il pu y avoir deux empereurs du monde? L'idée d'un empereur japonais possédant un pouvoir, certes d'origine astrale, mais compris comme restreint à l'archipel peut être compris comme un compromis; le *Yamato* peut ainsi revendiquer le contrôle du Japon sans avoir à nier le modèle dynastique continental qui valide ses propres prétentions.

Il ne s'agit là que de suppositions, des suppositions que je ne saurais plus amplement étayer qui plus est. Mais, n'empêche, ces suppositions – qui sont de plus en plus commune au sein de la littérature actuelle – permettent de grandement relativiser – voire même de nier – l'idée d'un Japon «mythologiquement» fermé à l'altérité. Même que si ces suppositions, ou quelques-unes d'entre-elles seulement, s'avéraient fondées, la position traditionnelle d'un Japon ethnocentrique jusque dans ses croyances religieuses se verrait, d'une certaine manière, inversée : la mythologie japonaise serait ce qu'elle est par souci d'intégrations des doctrines continentales. Intégration ou pas, il n'en demeure pas moins qu'il paraît fondé d'affirmer que bien des aspects du *shintō* jugés autochtones – jusqu'au terme même – sont plus plausiblement des importations de Chine.

5.1 La transcendance : un couteau à double tranchant

L'idée de l'importation de la transcendance est d'autant plus intéressante du fait qu'elle semble une bonne explication à un phénomène qui me paraît inexistant avant son arrivée; soit une perte de la possibilité du contrôle tant de la transcendance que de l'immanence par l'institution impériale. Il faut admettre qu'avant l'introduction de doctrines continentales sur l'archipel, le Japon n'a pas d'histoire, au mieux il n'a qu'une protohistoire. De ce fait, peut-être que l'absence antérieure du phénomène n'est qu'une illusion par absence de source pouvant en témoigner.¹ Passons outre cette problématique, malgré le fait qu'elle est plus qu'un simple détail,

¹ La seule défense que je pourrais ici offrir est qu'Himiko la reine (mythologique?) du royaume protohistorique du *Yamatai*, ne gouvernait pas par la revendication d'une ascendance astrale mais par la revendication d'un pouvoir chamanique. Son pouvoir semble plus être de l'ordre du contrôle de l'immanence divine que de l'ordre d'une filiation avec un divin transcendantal. Mais invoquer cette défense serait d'affirmer un quelconque lien généalogique entre le *Yamatai* et le *Yamato*, ce qui serait risiblement simplificateur ou, pire encore, fallacieux.

pour ouvrir une parenthèse; la notion de transcendance, peu de temps après qu'on puisse la retracer dans le *Nihon Shoki*, semble échapper au contrôle de l'institution impériale.¹

En effet, rapidement la cour impériale dut innover en réglementations pour restreindre les pouvoirs bouddhistes dans leur ascension vers un contrôle hégémonique de l'État. Si, ultérieurement seule l'idée de l'importation d'une transcendance astrale au niveau des divinités fut traitée, cette importation se fit parallèlement à celle des principes de réglementations socio-politiques bouddhistes qui fondent leur validité sur la valeur transcendante du *dharma*. Le Japon du *ritsuryō* (des codes)² fut un Japon à l'image de la pensée légiste «bouddho-confucéenne» de la Chine. De ce fait, ceux pouvant prétendre au contrôle de la valeur du *dharma*, les moines, pouvaient également prétendre au contrôle de la valeur du gouvernement : les fondements politiques découlant des fondements théologiques, ceux contrôlant ces derniers contrôlent de fait la politique. De plus, le bouddhisme, de par sa capacité à se fusionner à tout système de divinités grâce, entre autres, à sa notion de *bodhisattva*, pouvait «court-circuiter» la revendication impériale à la suprématie astrale. Lisons Breen et Teeuwen à ce propos :

«Court politics was lineage-based: power was hereditary within lineages that traced their origins to (mostly) heavenly deities. Buddhism had the capacity to undermine the legitimacy of lineage prerogatives by including specific deities in general categories of beings that were ultimately subject to the power of the Dharma. The potential threat posed by this property of Buddhism became clear in the 760s, when Empress Shōtoku (r. 764-70) came close to handing the throne to the Buddhist monk Dōkyō (d. 772).»³

Breen et Teeuwen continuent en explicitant les différentes mesures établies par la cour afin de tenir le bouddhisme (plus précisément, ses officiants) à distance du pouvoir. Par exemple, les moines furent restreints d'accès au sanctuaire d'Ise, lieu symbolique de la divinité impériale, et un certain tabou fut posé sur les notions bouddhistes dans des rituels religieux clés associés au

¹ Je n'emploie pas «institution impériale» comme synonyme de *Yamato*. La différence que j'y insère est que pour moi *Yamato* est un clan alors que l'institution impériale est ce qui résulte de l'acceptation à l'échelle japonaise de la divinisation des dirigeants du clan. Le *Yamato* me paraît être une unité politique en conflit avec ses voisins sur l'archipel alors que l'institution impériale me semble être une unité ayant su se faire valoir comme tête dirigeante légitime de tous les clans japonais.

² Pour ce qui a trait au *ritsuryō* voir, Deal et Ruppert, *op. cit.*, 46- ss et Hardacre, *op. cit.*, p. 29-40, ou encore plus sommairement, *supra* p. 62.

³ Breen et Teeuwen. 2010, *op. cit.* p. 40.

pouvoir impérial.¹ Parallèlement à cela, des complexes religieux à prédominance bouddhiste² devinrent aussi des centres du pouvoir économique-politique à l'époque classique puis, littéralement des centres exerçant un pouvoir régalien sur certains territoires sous leur tutelle à l'époque médiévale.³ Le bouddhisme ne se fit donc pas passivement départir du contrôle de la transcendance comme argumentaire de légitimation politique. La démonstration de la chose pourrait s'éterniser; pour ce faire il faudrait illustrer dans quelles mesures le système socio-politique du Japon du *ritsuryō* se fondait à même le bouddhisme. Mais là n'est pas notre propos et rappelons que nous sommes ici dans une parenthèse. Pour cela, contentons-nous de résumer schématiquement que la revendication du *dharma* comme «bonne gouvernance» par l'institution impériale s'est retournée contre elle; la cour a revendiqué une notion qui n'était tout simplement pas sous son plein contrôle.

Pour ce qui en est de la perte de contrôle de l'immanence divine par la cour, il faut se tourner vers son incapacité à réellement soumettre les divinités comprises comme immanentes que représente la pratique des «deity attack».⁴ Une attaque des divinités était une pratique à laquelle recouraient les complexes religieux pour forcer la cour impériale à se plier à leurs demandes; pratique qui consistait à déplacer le *mikoshi* (autel portatif)⁵ d'un *kami* craint par une communauté donnée et à le laisser à l'abandon là où il est forcément une nuisance. Grossièrement, la pensée des complexes religieux pourrait se présenter ainsi : «Vous, membres de l'aristocratie impériale, considérez être en mesure de vous imposer à tous de par votre nature divine? Si vous êtes si divins, êtes-vous en mesure de réguler ces *kami* terrestres que l'on use contre vous? Et si vous vous en croyez capables, les communautés attaquées vous en croient-elles tout aussi capables? Quand bien même prétendriez-vous être en mesure de les protéger, si elles ne vous en croient pas capables elles resteront dans la crainte et ainsi dans la nécessité de notre présence!». En bref, peu importe les prétentions transcendantales de la cour, il semble

¹ *Ibid.*

² «Prédominance» dans le sens que rien n'y restreignait le bouddhisme qui y orientait l'ensemble de la pensée religieuse. Cela ne veut pas nécessairement dire que le bouddhisme y était clairement distinguable des autres doctrines religieuses trouvant place dans les mêmes complexes religieux.

³ Ces éléments seront approfondis dans un chapitre ultérieur.

⁴ Breen et Teeuwen. 2010, *op. cit.* p. 83-84.

⁵ S'il est maintenant largement compris dans le *shintō* qu'un autel abrite forcément le *kami* qui y est associé, ou du moins abrite son essence, autrefois il semble qu'un autel était compris comme un lieu d'interaction momentané entre un *kami* et les humains; le *kami* pouvait n'y être que de passage. Cependant, il semble que toujours, un *mikoshi* fut compris comme le point de rencontre avec son *kami* désigné.

qu'une partie significative du contrôle théologique lui échappa toujours. Si l'idée d'une «deity attack» peut sembler une confrontation banale, ou même puérile, c'est possiblement parce qu'on vient à minimiser la peur que peuvent causer les *kami*. Il faut comprendre que cette peur fut certainement plus que de l'ordre d'un symbolisme abstrait, elle fut vraisemblablement un sentiment vécu donc réel. En plus du retrait d'Amaterasu du palais impérial attribué par Teeuwen et Breen à un sentiment de peur et de la crainte perceptible dans le *fudoki* précédemment présenté, l'on peut lire ce que Hardacre écrit de la crainte des *kami* :

«The Kami were strongly identified with natural forces governing the crops. [...] Just as nature can produce floods, drought, and epidemic disease, the Kami were not necessarily always beneficent to humanity. They could make erratic appearances, conceptualized as anger or wrath. For this reason, worship mainly took the form of beseeching and placating them, or seeking to avoid their anger. It was only much later that they came to be seen as having compassion for humanity.»¹

Donc, les *kami* furent perçus comme plus néfastes qu'autre chose, l'ensemble cultuel consistait plus à amoindrir la menace qu'ils incarnaient qu'à apprécier leurs bienfaits. La compassion ultérieure qu'Hardacre mentionne est en fait celle résultant de l'apparition de la transcendance.² Il semble qu'il y ait eu une forme de rupture de communication entre le transcendant et l'immanent : si la transcendance divine sut apporter lumière et bénéfices, elle ne sut pas toujours pour autant faire disparaître les craintes et angoisses qu'inspirait l'immanence divine. Si le recours à la transcendance se vit un outil de promotion efficace de la ritualité du *Yamato*, il semble que cette même ritualité se vit incapable de répondre aux nécessités que la perpétuation du divin immanent occasionnait.³

¹ Hardacre, *op. cit.*, p. 19.

² Cette peur des *kami* semble s'être ultérieurement mutée en une forme de peur karmique. Ainsi la concomitance d'une peur du divin immanent et d'un «désir» du divin transcendant semble s'être traduite en une peur du karma contrebalancée par la croyance en un pouvoir thaumaturgique dans le bouddhisme : «I would like to consider the sense of fear that people felt toward the inescapable workings of karma. This fear is reflected in the *Nihon ryōki*'s description of the mysterious thaumaturgic powers of the three treasures of Buddhism (Buddha, dharma, and sangha), as in the above-mentioned "How could one ... not believe in or tremble before the extraordinary events?", or, "A sense of shame arose in them, and there was no end to their fright"». Et la démonstration se poursuit, voir Kuroda et Dobbins, *op. cit.*, p. 243-244.

³ L'on pourrait comparer cette situation japonaise avec la théorie du sacré de Roger Caillois qui supposait «que le sacré désigne l'ensemble des forces antagonistes, positives ou négatives, qui agissent dans le monde et mettent ce dernier en tension entre cohésion et dissolution. Leur opposition suscite une dialectique présente à tous les niveaux entre vie et mort (niveau ontologique), bien et mal (éthique), beauté et laideur (esthétique), attirance et répulsion

Ainsi, une telle crainte inspirée par les *yato-no-kami* du *Hitachi-no-kuni-fudoki* semble avoir été assez généralisée et n'avoir guère été réellement dissipée par la présence de *kami* célestes bienveillants. Mais surtout, le phénomène témoigne que l'institution impériale ne sut pas pleinement contrôler l'ensemble des forces divines à son avantage. Fermons maintenant cette parenthèse pour enchaîner avec le second cas qu'est l'idéologie impériale de la restauration du Namboku-cho (1333-1392).

(psychologique), cohésion et dissolution (social)» (Husserl, *op. cit.* p. 47). Sans nécessairement couvrir autant de sphères de la vie humaine, un antagonisme similaire semble décelable dans la situation japonaise où le divin transcendant et le divin immanent sont visiblement des entités en opposition. Cependant, contrairement à la théorie de Caillois, dans la situation japonaise l'antagonisme n'est pas interne à une notion, celle du sacré, mais oppose littéralement deux notions : la transcendance et l'immanence.

6. L'idéologie impériale de la restauration du Namboku-cho 南北朝 (1333-1392) : le discours du *Jinnō Shōtōki* de Kitabatake Chikafusa

Ce chapitre comprend une mise en contexte du cadre de production du *Jinnō Shōtōki* (Histoire de la succession correcte des dieux et des empereurs ; lit. Chronique des divinités et souverains) ainsi qu'une présentation de la logique du pouvoir impérial, de l'ordre cosmologique, de la place sociale des *bushi*, de la notion de *shinkoku* et la perception de l'histoire et du bouddhisme qu'on y trouve. Au passage, des aspects de la pensée de Nichiren seront présentés afin de supposer que le *Jinnō Shōtōki* se pose en réaction. L'ensemble de la section argumente que toute opposition avec une quelconque altérité pouvant être décelée au sein de l'ouvrage est plus probablement de l'ordre d'une polémique interne à l'archipel, et que rien ne permet d'établir que l'ouvrage est, en substance, de l'ordre de la distanciation du continent ou de ses doctrines : le Japon y est compris comme le meilleur pays mais pas réellement (ou plutôt essentiellement) comme différent. Et, finalement, il sera affirmé que le *Jinnō Shōtōki* ne peut pas être retenu en tant que témoignage (ou trace) d'un *shintō* autonomisé et conscientisé, qu'une telle position est plus probablement de l'ordre d'une réinterprétation ultérieure.

Contrairement à l'idée précédemment traitée d'une importation de la transcendance, ce cas nécessite une réelle mise en contexte, aussi minimale puisse-t-elle être.¹ D'abord, il faut comprendre que le Namboku-cho ([Périodes] des deux cours, lit. Cours Sud-Nord) survient dans le cadre de l'effondrement du *bakufu* de Kamakura après une longue période de difficultés. En quoi consistait le *bakufu* de Kamakura? Il s'agit d'un gouvernement de nature militaire ayant su se faire reconnaître comme garant légitime de l'ordre régalien de l'archipel par la cour impériale. La famille (clan) Hōjō, par un astucieux système de régence des shōguns (généralissimes à la tête du *bakufu*), sut garder le régime de Kamakura sous son contrôle. Par contre, le *bakufu* de Kamakura, bien qu'étant une organisation militaire légitimée par la cour impériale, ne gouvernait probablement que sur les classes paysannes et guerrières : tout autre groupe sociale répondant probablement à d'autres formes d'autorités.² Quand bien même le *bakufu* ne sut pas

¹ Pour un contexte du cadre politique général, voir Marius B. Jansen, *dir. Warrior rule in Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 [1995], 280 p.; et pour le contexte précis de la rédaction du *Jinnō Shōtōki*, voir Varley, 1980, *op. cit.* p. 5-7.

² Pierre-François Souyri. 2013, *op. cit.* p. 179-210.

s'imposer à tous, ceux qu'il avait sous son contrôle lui étaient réellement obéissants. Du moins jusqu'à ce que le régime en vint à insatisfaire plus d'acteurs clés qu'il ne sut en satisfaire. Le *bakufu* de Kamakura sut liguer contre lui une coalition d'insatisfaits d'importance composée «1) [d]es nobles de cour, hostiles depuis toujours au shôgunat, [...] [c]es nobles sont appuyés militairement par les moines guerriers des principaux temples [...] 2) [d]es descendants des guerriers vaincus en 1221¹ et des guerriers non vassaux du shôgun, nombreux dans les provinces du Kinai [...] 3) [d]es descendants des grands clans guerriers d'hommes liges passés dans l'opposition aux Hôjô après 1285,² [...] [et] 4) des petits hommes liges appauvris par la crise financière qui les touche, surtout depuis les guerres mongoles,³ mécontents du régime de Kamakura.»⁴ Face à ces instabilités, et bien d'autres encore, l'empereur retiré (*Insei*)⁵ Go Daigo s'essaya à la reprise d'un plein pouvoir dans l'archipel mais ce avec un succès bien court (1333-1336). Face à l'évidence de sa défaite, Go Daigo abdiqua en faveur de la branche impériale opposée.⁶ Mais, bien qu'ayant officiellement abdiqué, il refusa le cours des événements; il se retira dans la région montagneuse de Yoshino où il fonda une deuxième cour impériale qui, prétendument, avait primauté sur la cour officielle de Kyôto. Ce système de double cour impériale perdura jusqu'en 1392. Voilà donc pour ce qui en est de la présentation minimale du contexte.⁷

C'est dans ce contexte qu'est écrit le *Jinnô Shôtôki* (Histoire de la succession correcte des dieux et des empereurs) de Kitabatake Chikafusa (1293-1354). La cour dite du Sud, celle fondée par Go Daigo à Yoshino, devant l'évidence qu'elle était usurpatrice (ou au minimum

¹ Guerre de Jôkyû où l'empereur Go Toba tenta de défaire la régence shogunale des Hôjô. Go Toba connut une défaite cuisante qui scella le pouvoir des Hôjô pour un siècle.

² Montée généralisée de l'insatisfaction face aux problèmes économiques causés par les tentatives d'invasions mongoles.

³ 1274-1281: l'effort de guerre déployé dans l'Ouest, donc au Sud, fut couteux pour un régime centralisé à l'extrémité opposée des côtes attaquées. Les dépenses engendrées pour la défense des côtes ne purent être comblées par un quelconque butin de guerre : la guerre n'ayant été que défensive.

⁴ Souyri. 2013, *op. cit.* p. 231.

⁵ Système datant de la fin d'Heian-Jidai où des empereurs se retiraient de leurs fonctions officielles pour échapper à la lourdeur rituelle limitant leur pouvoir et acquérant ainsi un certain pouvoir réel sur des affaires du gouvernement.

⁶ À la fin du XIIIe siècle se produisit une scission au sein de la famille impériale. Il en résulta deux branches officialisées par le régime de Kamakura en 1275 qui devaient s'alterner de génération en génération pour le contrôle du trône impérial et, plus important encore, pour le contrôle du système d'empereur retiré où un véritable pouvoir était acquis.

⁷ Souyri. 2013, *op. cit.* p. 142, 211-238.

contestataire), développa (ou plus certainement diffusa) une rhétorique de validation : Kitabatake semble en avoir été le maître penseur. Le texte, entre autres choses, visait fort probablement à convaincre les guerriers du Kantô que la cour de Go Daigo était le pouvoir à soutenir. Si l'impact du texte en son temps de rédaction est discutable, mais possiblement minime (peut-être même passé sous silence), sa redécouverte par les penseurs des *kokugaku* 国学¹ d'Edo-Jidai en fit certainement un classique; le *Jinnō Shōtōki* de Kitabatake fut considéré comme un texte de la plus haute importance jusqu'en 1945.²

De par la nature du texte, il est avancé que Kitabatake se serait probablement référé à un penseur d'un courant littéraire historiquement reconnu comme le *shintō* d'Ise : Watarai Ieyuki (1256-1356/62?). En effet, les idées exploitées par Kitabatake semblent congruentes – voire même, elles sont de l'ordre de la reprise directe – de celles se retrouvant antérieurement dans les textes *shintō* de Watarai.³ Mais quelles sont sommairement ces idées? Laissons Souyri les présenter :

«Chikafusa⁴ raconte l'histoire du Japon depuis les origines divines jusqu'au règne de l'empereur Go Daigo et tient une forme de discours politique fondée sur une triple conviction : le Japon est supérieur aux autres pays ; les hiérarchies sociales doivent être respectées ; les principes du bon gouvernement doivent être dûment appliqués. Le nationalisme qu'il est possible d'entrevoir en germe dans la pensée de Chikafusa devait faire le succès ultérieur de son œuvre.»⁵

¹ Mouvançe académique s'étant structurée au XIX^e siècle mais ayant des antécédents jusqu'au XVII^e siècle.

² Est-il nécessaire de préciser quel événement de 1945 changea du tout au tout la perception du texte de Kitabatake?

³ L'affirmation de Kitabatake que l'*Outer shrine* (Gekū, 外宮) prédomine sur l'*Inner shrine* (Naikū, 内宮) et la reconnaissance de l'argumentaire théologique invoqué par cette première le positionne forcément en faveur de la maison des Watarai : les Watarai étant une maison d'officiants au service de l'*Outer shrine*. Dans le même sens, Watarai Ieyuki est retenu comme le fondateur de la pensée présentant l'*Outer shrine* comme prédominante à l'*Inner shrine* (Varley, 1980, *op. cit.* p. 114-115; JSK 86-87). Voir aussi le commentaire de H. Paul Varley, 1980, *op. cit.* p. 12-13.

⁴ Un japonologue/nippologue usant du prénom d'auteurs japonais cause toujours une grande source de confusion... Usuellement, il est convenu de nommer les personnages japonais par leur nom sauf en de rares cas. Ces cas sont habituellement des personnages se retrouvant dans la littérature moins (ou non) spécialisée. Pour ce qui en est de Kitabatake Chikafusa, les spécialistes eux-mêmes ont recours à son prénom «Chikafusa» car son nom est associé à une famille d'acteurs historiques récurrents. Pour éviter la confusion, le recours au prénom est courant – tel que pour la famille Tokugawa, par exemple. Cependant, ce mémoire ne fait référence qu'à un seul Kitabatake, de ce fait l'usage usuel du nom sera respecté.

⁵ Souyri. 2013, *op. cit.* p. 271.

Mais plus important encore, Kitabatake introduit – peut-être pour la première fois – la notion de *kokutai* 国体 (essence nationale, lit. le corps de la nation).¹ Pour Kitabatake il existerait une certaine essence «nationale» nommée *kokutai* – ou plus précisément, car le terme «essence» reste trop lourd de sens, une caractéristique unique – les Japonais, pour être partie intégrante de cette «essence», doivent participer à la chose qu’est le Japon. Bref, Japon et Japonais partagent, d’une certaine manière, une même ontologie. Mais, le Japonais ne participant pas à ce qu’est le Japon – le «Japon» y étant une chose mal précisée mais fortement reliée à l’institution impériale ou du moins à son «bon gouvernement» – s’exclut du *kokutai*. Évidemment, l’empereur est pour Kitabatake le symbole de la nation particularisée (essentialisée), mais ce symbole qu’il est doit être d’une pureté parfaite. De ce fait, l’empereur doit être préservé des tâches «fonctionnariales», il doit être préservé de l’implication politique. Donc, l’empereur doit être gardé dans un état se rapprochant d’une forme de transcendance qui le restreint à une forme d’oisiveté politique ; le principe étant qu’un empereur ne gouvernant pas ne peut pas se corrompre. Paul Varley commente ainsi la vision du pouvoir impérial de Kitabatake :

«The most important way in which a sovereign could exercise virtuous rule, according to Chikafusa, was in the selection and appointment of people to office. He stated emphatically: "Once the ruler has appointed the proper people to these [central government] offices, he need interfere no further in their activities. Above all else, this has been the basis for sound rulership in both our country and China." Here we have the crux of Chikafusa’s concept of how government should be conducted: by ministers properly appointed by the sovereign, who himself need thereafter have nothing directly to do with government business.»²

N’est-il pas contradictoire qu’un texte polémique voulant fort probablement rétablir le prestige de l’empereur exilé opte pour un discours où l’empereur est certes l’entité séculière la plus vénérée de l’archipel, mais la plus passive quant à la gestion du pouvoir. Peut-être Kitabatake était-il d’un grand réalisme et avait-il envisagé que la seule défense possible pour la cour du Sud en était une où l’empereur ne représente aucun danger pour l’autorité réelle détenue par les guerriers ? Ou encore, et moins machiavéliquement, peut-être Kitabatake croyait-il

¹ Kevin M. Doak, *A History of Nationalism in Modern Japan – Placing the People*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2006, p. 85.

² Varley, 1980, *op. cit.* p. 21-22.

simplement en l'essence impériale qu'il professait ?¹ Peut-être son texte était-il avant tout théologique. En effet, Kitabatake offre plus qu'une lecture politique de l'institution impériale, il offre une compréhension cosmologique où le gouvernement doit se conformer à des règles qui le dépassent. Comme le résume H. Paul Varley:

«Like that of all medieval Shintoists, Chikafusa's thinking was strongly influenced by Buddhist and Confucian ideas; but at base his optimism² stemmed from an unshakable faith in the eternal order of state and society in Japan as set forth by founding gods. The stability of this order lay in its ordained social hierarchy. Chikafusa held that men were born with differing *kami* natures, that some were intended to be emperors, others to be ministers of state, and still others to be farmers. It was natural that there should be some mobility within the various classes, but it was contrary to the divine order that individuals should strive for ranks and positions to which they were not entitled by birth. This was perhaps the most characteristic tenet of Chikafusa's sociopolitical creed and one to which he returned time and again in *Jinnô Shôtôki*»³

Cette croyance en un ordre éternel et divin est le fil d'Ariane de l'œuvre de Kitabatake, il s'agit de l'essentiel de l'ensemble de son argumentaire; en toute chose, il s'agit de son fondement. D'abord cette idée explique le dédain qu'il éprouve face aux volontés de la classe guerrière d'assumer le pouvoir. Bien que, de par ses propos, il est décelable qu'à la base Kitabatake méprise les *bushi* pour leur vanité, leur arrogance et leur prétention,⁴ c'est pour le danger qu'ils représentent pour l'ordre socio-cosmologique que Kitabatake les condamne :

¹ Cette position me paraît plus convaincante du fait que Kitabatake s'est, il est dit, aliéné le lectorat guerrier en ayant des propos très critiques à son égard. Un homme adoptant une position par souci tactique ne devrait-il pas s'assurer que ses propos rejoignent efficacement le lectorat ciblé? De plus, comme nous le verrons à même les phrases suivantes, Kitabatake semble avoir été plus soucieux de justifier une théologie que de dresser un réel programme politique. D'autant plus que l'auditoire ayant pu être visé par Kitabatake reste une problématique : les possibilités vont du jeune empereur de la cour de Yoshino à la classe militaire en général, tout en passant par la possibilité qu'il ne s'adressait qu'à la jeunesse de la province d'Hitachi, lieu où il rédigea son ouvrage (Varley, 1980, *op. cit.* p. 30).

² L'optimisme de Kitabatake est de nature historique, sa compréhension de l'histoire sera traitée plus bas.

³ Varley, 1980, *op. cit.* p. 15.

⁴ «The *bushi* as a class had, in fact, been enemies of the court for generations. It was surely reward enough for them that their families were spared by the emperor because they came over to the loyalist side. They should now serve the throne with unswerving loyalty, accumulate merit [au sens karmique du terme], and await the just rewards that will in the natural course of things come to them. Yet the *bushi* seem to think that imperial restoration, which was a wondrous act of heaven, was something they alone accomplished. [...] And because the emperor set such an unfortunate example in bestowing high courtier ranks and offices on military chieftains, even warriors who had achieved nothing whatever of merit came to think that they should be given comparable status and position. [...] These days a popular saying has it that if a warrior should enter into a single battle or suffer the loss of a vassal he will demand that "My reward should be all of Japan; half the country will not be enough!" Of course, no one is

«Although people may forget the past and its lessons, heaven never loses sight of the right way. Yet if this is so, one may ask why it is that heaven does not always seem to order rightly the lives of people or of times. The answer is that each person enmeshed in his own fate, and the disorders of a particular time are the result of temporary misfortune. [...] The problem arises when these standards of ability and virtue are not maintained, and appointments to high office are made to the hereditary rear vassals of *buke* simply as reward for specific acts of merit in battle. Such appointments not only bring disorder to court administration, but are also detrimental to the appointees themselves. [...] It is the duty of the subject, born in this imperial land, to be loyal to his sovereign even to the point of sacrificing his life; he must not expect fame and reward for such loyalty. [...] The decline of conditions in the world cannot be found in variations in the shining of the sun and the moon nor in changes in the coloring of plants and trees. The conditions of the later age arise from the gradual nurturing of evil within people's hearts.»¹

Les propos de Kitabatake sont donc polémiques mais la polémique est interne au Japon et ne concerne que les *bushi*; la polémique se confine à l'archipel et l'altérité continentale n'y est pas réellement présente, ou du moins n'y est certainement pas centrale.

Certes, Kitabatake reconnaît une différence entre le Japon et le continent – bien qu'en matières cosmologiques il renvoie initialement à l'Inde, pour Kitabatake la Chine reste le témoin de l'ensemble continental – mais cette différence n'est pas de «nature» ou de qualité mais de «niveau» ou de perfectionnement : le Japon, contrairement à la Chine, sut préserver l'intégrité de sa lignée impériale alors que la gouvernance continentale se caractérise par des intermissions et les changements dynastiques. Ce n'est pas que la légitimité des gouvernements chinois est moindre de par leurs fondements – leurs aspects divins sont autant reconnus que ceux du Japon – c'est justement parce que le continent fait fi de ses fondements et n'en préserve pas la pureté que Kitabatake reconnaît une plus grande valeur au Japon. Selon ses propres termes, voici un exemple parmi de nombreux autres :

«The origin of things in our country, whereby the world was produced by the descendants of the gods on high, bears some resemblance to the creation story of India. A significant difference is

really apt to make such an absurd demand, yet the saying itself is a first step toward disorder and is also an index to the weakening of imperial authority» (Varley, 1980, *op. cit.* p. 250, 253 et 261; JSK 177, 179, 184, 185).

¹ Varley, 1980, *op. cit.* p. 255, 257 et 261; JSK 180, 182, 185.

that, from time of the heavenly founder, Kuni-no-Tokotachi-no-mikoto, there has been no disruption in dynastic succession (*keitai*) in Japan. Rather, our country has been uninterruptedly ruled by the sovereigns of a single dynastic line.»¹

L'origine des pays, origine d'où découle la légitimité du pouvoir, est donc similaire; il n'y a pas d'altérité quant à la reconnaissance des principes cosmologiques invoqués hors de l'archipel. La valeur du pays n'est pas due à une différence mais bien plutôt au respect d'un principe commun bafoué sur le continent : celui de la continuité dynastique.² Plus que similaire, l'ordre cosmologique est toujours supposé être de nature égale entre l'archipel et le continent : les lois cosmo-sociologiques du Japon peuvent se comprendre par renvoi à l'Inde ou à la Chine. Un exemple serait que Kitabatake ait recours à un renvoi analogique au cas de l'interruption de la lignée d'Ashoka (la dynastie des Maurya) en Inde suite aux méfaits de son descendant Pusyamitra pour expliquer l'interruption abrupte de certains règnes au Japon.³ Les règles cosmo-sociologiques expliquant l'histoire Indienne expliquent aussi l'histoire japonaise et, de ce fait, les exemples continentaux passés sont garants de l'histoire et de l'avenir insulaire. Encore, ce qui différencie le Japon n'est pas une réalité cosmologique lui étant unique mais bien l'immanquable respect qu'il voue au maintien de l'ordre.

Ce maintien de l'ordre propre au Japon n'est cependant pas que de nature cosmologique, puisqu'il va de soi qu'au sein d'un système où une analogie est supposée entre cosmos et société, l'ordre préservé à un niveau l'est forcément par ailleurs : un ordre cosmologique se reflète forcément dans un ordre social.⁴ Ainsi, l'ordre divin entretenu par le Japon est parallèle à l'ordre terrestre tout autant préservé au sein de l'archipel. Et dans cette

¹ *Ibid.* p. 60; JSK 48.

² La réalité historique de la succession impériale au Japon n'est pas aussi linéaire (et ininterrompue) que ne l'affirme Kitabatake et, paradoxalement, il en est conscient (voir JSK 124, 139). Cependant, il rationalise les occurrences de variations dans la succession impériale en affirmant que telle était la volonté divine donc, si en apparence il y a manquement au protocole, en réalité (c'est-à-dire en accordance avec les principes divins qui nous échappent) il ne peut qu'y avoir une filiation impériale parfaite (Varley, 1980, *op. cit.* p. 61, 120 JSK 49,90). Cette question sera approfondie plus bas.

³ *Ibid.* p. 118; JSK 89. Pusyamitra n'était cependant pas un descendant des Maurya mais un usurpateur ayant interrompu la dynastie. L'exemple invoqué par Kitabatake est donc erroné mais l'erreur sert très bien son exemple.

⁴ À mon avis, l'idée d'analogisme est particulièrement bien cernée, et présentée par Descola, *op. cit.* p. 280-320, qui en écrit : «J'entends par là [l'analogisme] un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées. [L'analogisme] s'exprime, par exemple, dans les corrélations entre microcosme et macrocosme qu'établissent la géomancie et la divination chinoise» (p. 280).

optique, l'idée d'une altérité continentale foncièrement différente du Japon se voit d'avantage estompée. En effet, Kitabatake dresse un portrait du Japon jouant un rôle de préservateur de pratiquement l'ensemble du savoir continental, un savoir qui n'est pas à dévaloriser ou à mettre à l'écart. Les exemples suivants en témoignent, et encore une fois il ne s'agit que d'extraits parmi plusieurs possibilités – Kitabatake tend à la redondance thématique :

«During the thirty-fifth year of Shih Huang's reign books were burned and Confucian scholars were buried alive in China. It is said that, as a result, the complete works of Confucianism existed thereafter only in Japan.»¹

Non seulement Kitabatake a l'habileté de faire du Japon un détenteur plus viable du savoir chinois mais, en plus, il affirme que ce savoir a trouvé une parfaite harmonie divine au Japon. En bref, le Japon serait simplement le meilleur héritier de la tradition continentale² :

«Sovereigns and ministers alike have received the bright light of divine descent, or they are the descendants of deities who received Amaterasu's mandate. Who does not look with awe upon this fact? The highest purpose of all learning, both Buddhist and Confucian, is to make people aware of this and to prevent them from going against the way upon which it is based. Dissemination of Buddhist and Confucian learning has been the force in propagating this way. [...] Confucian texts have been propagated since the time of Emperor Ōjin and the teachings of Buddhism have flourished since the age of Prince Shōtoku. Both Ōjin and Shōtoku were avatars of divine *kami* spirits and seem to have intended, in accordance with the wishes of Amaterasu, to spread and make people fully aware of the way of our country.»³

Tout en soulignant que l'affirmation de Kitabatake tient des propos du même ordre que les différentes théories plus haut mentionnées présentant le Japon comme une terre du syncrétisme, relevons, qu'encore une fois, la valeur du Japon n'est pas de l'ordre d'une différence de «nature» par rapport au continent, mais que c'est parce qu'il préserve la qualité des enseignements chinois, et ce mieux que la Chine elle-même, que le Japon est plus valeureux que le continent. Donc, la différence entre le Japon et la Chine, que l'on peut déceler au sein des propos de

¹ Varley, 1980, *op. cit.* p. 91; JSK 71.

² Cette forme de prétention, qui est en fait une appropriation culturelle, n'est pas particulière à cet exemple, ni même au Japon. En effet, Borgeaud, 2013, *op. cit.* p. 51-53, sous ce qu'il nomme «La théorie du plagiat» relève que le phénomène fut également récurrent en Méditerranée antique. L'appropriation culturelle, qu'elle se justifie au nom du plagiat ou d'un héritage idéalisé, semble donc être une récurrence historique plutôt générale.

³ Varley, 1980, *op. cit.* p. 78; JSK 61.

Kitabatake n'en est pas une, de prime abord, d'extériorisation ou de mise à l'écart tranchée : le Japon comme le continent relèvent des mêmes principes cosmologiques, et les différentes doctrines y sont reconnues de part et d'autre des mers. La différence est plus subtile, elle n'est que, même s'il relève d'une même réalité cosmo-sociologique que le continent, le Japon est la meilleure société au sein de cette dite réalité. Cependant, à force d'être le meilleur en tout point, le Japon développa une différence,¹ une particularité qui lui est réellement propre et qui ne se retrouve nulle part ailleurs : le Japon garda sa pureté originelle, il est encore et depuis toujours la terre de ses dieux (*shinkoku* 神国).

H. Paul Varley, rapporte et commente les phrases introductives du *Jinnō Shōtōki* comme suit :

«*Jinnō Shōtōki* begins with the famous lines: "Great Japan is the divine land (*shinkoku*). The heavenly progenitor founded it, and the sun goddess bequeathed it to her descendants to rule eternally. Only in our country is this true; there are no similar example in other countries. This is why our country is called the divine land."² In these bold terms Chikafusa enunciated the fundamental convictions underlying the credo that inspired the writing of *Jinnō Shōtōki*: (1) Japan is superior to other countries; (2) it is superior because it is a *shinkoku*; and (3) it is a *shinkoku* because it has enjoyed an unbroken continuity of rule from the time of its bequeathal by the sun goddess, Amaterasu.»³

La différence japonaise (et sa «supériorité») qu'est le *shinkoku* est donc l'élément introductif de l'œuvre de Kitabatake et, comme l'écrit H. P. Varley, cette introduction est maintenant «fameuse». Il faut cependant rappeler, tel que brièvement mentionné plus-haut, que tant les destinataires que la réception passés du *Jinnō Shōtōki* sont sujets à de nombreux questionnements; toute «famosité» de l'œuvre – incluant celle de la notion de *shinkoku* – est plus que probablement due à sa relecture lors d'Edo et Meiji-jidai. Fameux ou non, le recours à la notion du *shinkoku* reste l'élément introductif de l'ouvrage de Kitabatake et, de ce fait, il

¹ Plus précisément, dans la perspective de Kitabatake, le Japon ne développa pas une particularité, il préserva une qualité de tout temps qui, cependant, s'estompa au sein des autres pays. Ainsi c'est le reste du monde qui développa une différence regrettable face à un état originel commun. Le «développement» d'une différence japonaise serait ainsi plus le fait du développement d'une tare continentale, donc de l'ordre d'un conservatisme japonais. Cette idée est conforme à sa compréhension de l'histoire.

² JSK 41.

³ Varley 1980, *op. cit.* p. 7.

serait imprudent de ne pas lui supposer, au minimum, une certaine importance.¹ Mais, encore une fois, le *shinkoku*, bien qu'il soit une caractéristique présentée comme étant propre au Japon, ne semble être que l'idée que le Japon performe exemplairement, voire parfaitement, dans une réalité concernant tout autant l'ensemble de ses voisins. Cette exemplarité est la qualité et la continuité interrompue de son rapport au divin, un rapport si étroit que les Japonais eux-mêmes accèdent à une certaine «essence» divine :

«People are the divine beings of the world and must not violate their *kami* natures. The gods give preference in bestowing divine blessing upon those who pray to them and provide divine protection primarily to those who make honesty the basis of their lives. [...] Therefore, if one should wish to know the minds of the two deities Amaterasu and Hachiman, he need only give priority to honesty. All people between heaven and earth possess the vital forces of *yin* and *yang* and must not live without honesty. This is especially so in our country, which is the divine land and in which one should not go even a single day in contravention of the way of the gods.»²

Kitabatake présente donc une anthropologie générale où tout humain possède, de manière fondamentale, une nature divine. Il ne s'agit pas d'une présentation de l'homme japonais en tant qu'être supérieur, mais bien d'une présentation de l'humain dans son ensemble : tous ont la possibilité de cultiver leur aspect divin intrinsèque. D'ailleurs, cette divinisation humaine est présentée en termes du *yin/yang*, soit en fonction d'une doctrine d'origine chinoise. Sans affirmer que le recours au taoïsme pour établir le fondement divin de l'Homme suppose déjà la reconnaissance d'une anthropologie universelle, il faut reconnaître que les propos de Kitabatake établissant que cette réalité est plus prononcée au Japon (*is especially so in our country...*) reconnaissent *de facto* une anthropologie dépassant le Japon. Les Japonais sont donc meilleurs, mais non pas fondamentalement différents.

Cette supériorité japonaise n'est donc pas essentialisée de manière à se distancer du continent, elle n'est que le fait d'une circonstance précise : la lignée impériale n'aurait jamais été interrompue et cela depuis son instauration divine. Sans cette caractéristique, le Japon ne serait non pas seulement de la même «nature» que le reste du continent, il serait aussi de la même valeur : si tous avaient également préservé leur héritage divin, tous seraient égaux. C'est

¹ Cette problématique sera également traitée aux pages 107-109.

² Varley 1980, *op. cit.* p. 108; JSK 82.

pourquoi Kitabatake met tant d'importance à défendre, d'une part, l'idée que la dynastie impériale est, comme ailleurs, d'ascendance divine et, d'autre part, que, contrairement au continent, jamais cette filiation ne s'est vue le moins altérée. Rappelons et prolongeons une citation précédente :

« The origin of things in our country, whereby the world was produced by the descendants of the gods on high, bears some resemblance to the creation story of India. A significant difference is that, from time of the heavenly founder, Kuni-no-Tokotachi-no-mikoto, there has been no disruption in dynastic succession (*keitai*) in Japan. Rather, our country has been uninterruptedly ruled by the sovereigns of a single dynastic line. [...] Although, as is inevitable within a single family, the succession has at times been transmitted collaterally (*katawara yori*), the principle has prevailed that it will invariably return to the direct (*sei*) line. This is entirely the result of the immutable mandate of Amaterasu, and is the reason why Japan differs from all other countries»¹

Kitabatake reconnaît donc que c'est une particularité «historique» qui différencie le Japon du continent et non pas une différence d'essence.² Mais, il constate que la continuité historique qu'il présente accuse des défauts : la lignée impériale ne fut pas toujours réellement respectée. Pour outrepasser cette apparente contradiction, qui nierait la valeur japonaise, Kitabatake use de plusieurs moyens. La précédente citation en inclut déjà deux, l'irrespect de la lignée impériale est contenu aux branches familiales collatérales³ et, quand bien même il y aurait des irrégularités

¹ *Ibid.* p. 60, 61; JSK 48, 49.

² Pour ne pas être méinterprété, il est nécessaire de me nuancer. Je ne suppose pas que Kitabatake – ou même plus largement la pensée japonaise d'alors – ne reconnaissait pas une quelconque altérité continentale, ni même qu'il ne faisait pas preuve de chauvinisme face à la Chine. Cela serait simplement faux. Ce que je suppose c'est que ce positionnement face au continent est loin d'être sa finalité, il ne s'agit que d'un argument dans sa défense de la nécessité de préserver l'intégrité de la lignée impériale. Le chauvinisme n'est donc qu'instrumental au sein du *Jinnō shōtōki*. Pour une perspective de l'ambiguïté de la perception japonaise des pays continentaux au cours de l'histoire, voir Charlotte von Verschuer, «Japan's Foreign Relation 600 to 1200 A.D.: A Translation from Zenrin Kokuhōki», *Monumenta Nipponica*, Vol. 54, No. 1 (Printemps), 1999, p. 1-39 et Zuikei Shuho et Charlotte von Verschuer, «Japan's Foreign Relation 1200 to 1392 A.D.: A Translation from "Zenrin Kokuhōki"», *Monumenta Nipponica*, Vol. 57, No. 4 (Hiver), 2002, p. 413-445. L'ambiguïté y transparait du fait que le chauvinisme en matière diplomatique est une récurrence japonaise mais, tout de même, la recension diplomatique japonaise compilée en 1470, le *Zenrin kokuhōki* 善隣国宝記, traduite par Charlotte von Verschuer signifie «Compte rendu des bonnes relations étrangères en tant que trésor pour notre pays» (*Account of Good External Relations as a Treasure for our Country*). Finalement, pour un aperçu de la tournure agressive de la diplomatie japonaise à l'égard de ses voisins, la Corée en première instance, lors d'Edo et Meiji-jidai, voir Richard W. Anderson, «Jingū Kōgō "Ema" in Southwestern Japan: Reflections and Anticipations of the "Seikanron" Debate in the Late Tokugawa and Early Meiji Period», *Asian Folklore Studies*, Vol. 61, No. 2, 2002, p. 247-270.

³ L'arbre généalogique de la succession impériale présente dans l'«Appendix 3» de Varley 1980, *op. cit.* p. 276-278, illustre clairement que la lignée connue de nombreuses déviations.

dans la succession impériale, la chose est redevable au mandat d'Amaterasu. Il faut noter que ce dernier argument assure que, quoi qu'il arrive, le respect de l'ordre divin sera respecté puisque les irrégularités sont mandatées par Amaterasu elle-même. Par exemple:

«Moreover, since he [l'empereur Kōkō] was a person of superior ability, exceeding all the other princes, his selection was without doubt in accordance with the will of the heavenly *Kami* (*tenmei*). Thus, up to this point in history, there were three cases of collateral succession to the throne. Such collateral successions should not be thought to have resulted from the decisions of men; rather, they must be understood through careful reflection upon the principles governing succession that have already been set forth. [...] Although Kōkō was selected to be emperor from a collateral line of our imperial family, he spawned a succession of sage rulers. This was because fortune decreed a restoration (*chūkō*) of rule under Kōkō. Thereafter, the imperial succession went solely to his line.»¹

Et les *principles governing succession* auxquels Kitabatake renvoie sont :

«Their selection was in accordance with the divine purpose of Amaterasu. When there are direct successors to the imperial line, none among the collateral princes, no matter how wise he may be, can accede to the throne. Only when the imperial line appears about to die out will heaven allow someone, chosen for his wisdom, to be sovereign.»²

La contradiction est évidente, la lignée familiale directe doit être privilégiée en tout temps et ce, même au détriment de la sagesse. Et pourtant, la sagesse de la lignée de Kōkō justifie son sacre. Quoi qu'il puisse arriver Kitabatake trouve un moyen d'arguer que la lignée impériale sut préserver sa linéarité sous une forme ou une autre. Donc, le Japon est compris comme étant le meilleur des pays en ce qu'il demeure pur et, s'il ne le demeure pas, c'est que ses infractions lui furent divinement mandatées (ou que les règles de la préservation de la «parfaite» lignée impériale furent tout aussi divinement remaniées). Mais, en amont même de ces tentatives sinueuses d'affirmer une ininterruption de la lignée impériale, Kitabatake a recours à un autre processus confirmant supposément sa thèse, c'est-à-dire les symboles régaliens.

6.1 Les symboles régaliens

¹ Varley 1980, *op. cit.* p. 174, 184; JSK125, 131.

² *Ibid.* p. 120; JSK 90.

Quand bien même Kitabatake se serait-il hasarder à justifier, minimiser ou occulter toutes les discontinuités au sein de la succession impériale – ce qu’il n’a pas su faire, comme l’illustrent les précédentes citations¹ – la réalité n’aurait pas changé pour autant : la succession impériale n’est simplement pas, historiquement parlant, d’une parfaite linéarité. D’où son recours aux symboles régaliens qui eux, expression tangible et essentialisée de la continuité impériale, seraient supposément éternels :

«We can clearly see in these decrees that the divine spirit of our country lies in the legitimate passage of the emperorship to the descendants of a single family. Transmission of the regalia through generations is as fixed as the sun, moon, and stars in heaven. The mirror is the body of the sun; the jewels possess the essence of the moon; and the sword has the substance of the stars. These are surely facts of profound significance».²

Cependant, cette tentative d’associer la lignée impériale aux symboles régaliens afin d’établir qu’analogiquement ils sont éternels rencontre aussi ses incohérences à contourner : les symboles ne s’avèrent justement pas éternels. Le miroir aurait probablement été détruit dans un incendie en 1040 et l’épée aurait coulé au côté de l’empereur dans le détroit de Shimonoseki lors de la bataille de Dan-no-ura en 1185. Pour ce qui est de l’incendie, Kitabatake règle d’abord rapidement la question en affirmant que le miroir s’en sortit indemne.³ Mais lorsque vient le temps de traiter de l’épée perdue, il nous offre en une même section une pléthore d’arguments contradictoires.⁴ D’abord il relève que le règne de l’empereur Gotoba est légitime malgré le fait qu’il ne détenait aucun des symboles régaliens (niant ainsi leur nécessité absolue). Pour ensuite affirmer que les symboles perdus furent réinstaurés par oracle divin pour après démontrer que les symboles perdus n’étaient en fait que des copies, les réels symboles n’ayant jamais été détruits ou perdus. Pour finalement conclure la question dans une section suivante de sa rédaction avec ces propos :

¹ Au final, Kitabatake tente de répondre aux contradictions de la sorte : «Nevertheless, when sovereigns within that succession have made errors, their reigns have been brief. Although the succession invariably returns to its direct course (*shōro*), there have been temporary aberrations. These aberrations, however, have always been the fault of the individual sovereigns themselves and have not occurred because of any failing in divine aid (*myōjo*)». Varley 1980, *op. cit.* p. 173; JSK 124.

² Varley 1980, *op. cit.* p. 76; JSK 60. Et le reste de la section 60 et l’ensemble de la section 61 du JSK s’épanchent sur l’essence des trois symboles régaliens.

³ *Ibid.* p. 196; JSK 139.

⁴ *Ibid.* p. 216-218; JSK 153.

«Thus we can see that the original mirror and sword of the regalia have always been safely preserved. Through the ages they have protected generations of the imperial line and have broadly illuminated the land. Since the original sword remains at Atsuta as always, we should continue to think of the lost sword as though it too still existed. [...] We regard the original regalia as vital to the very existence of our country and as seedbed of its virtue. So long as the sun and the moon continue to traverse the heavens, we can be sure in the knowledge that none of the regalia is missing».¹

En bref, historiquement, Kitabatake se trouve tout autant devant l'impossibilité de démontrer une continuité parfaite de la lignée impériale que de démontrer la pérennité des symboles régaliens. Il n'empêche, son raisonnement – qui est grandement circulaire – demeure que tant que le monde existera, le pouvoir des symboles régaliens sera effectif et de ce fait le Japon sera d'une parfaite lignée divine. Donc, tant que le monde sera monde le Japon sera parfait.

Cette position est certainement chauvine – le Japon y est compris comme forcément supérieur à quiconque – mais n'est tout de même pas une mise à l'écart radicale de l'altérité continentale. Toujours, c'est au sein d'une même réalité, d'une même compréhension cosmologique que celle du reste de l'Extrême-Orient que le Japon se considère supérieur. Le Japon n'est pas différent, il est supérieur : sa «nature», son gouvernement et son ordre général ne diffèrent en rien du continent, c'est seulement qu'il est le meilleur en tout.

Il me paraît évident que par son idée d'un Japon foncièrement – mais pas ontologiquement – supérieur aux autres pays, Kitabatake se place de manière ethnocentrique face à l'altérité continentale. Cependant, dans son contexte de rédaction, Kitabatake écrivait-il cela pour positionner Go Daigo (ou Go-Murakami, son héritier) comme supérieur à l'altérité continentale ou pour le positionner face à une menace se trouvant à même l'archipel qui ne reconnaissait aucunement sa légitimité?² Oui, encore une fois, il est indéniable que le *Jinnō Shōtōki* marque une rupture entre le Japon et le continent – pour l'époque cela revient à dire entre le Japon et le reste du monde – mais cette démarcation vise-t-elle réellement à positionner le Japon face au monde ou, moindrement, à positionner Go Daigo (ou Go-Murakami) face à

¹ *Ibid.* p. 218; JSK 154.

² Surtout si l'on s'attarde à son questionnement quant à la capitale impériale : «This is the fourth year since removal of the court to Yoshino in the province of Yamato with its ancient imperial associations. Inasmuch as the sacred mirror and jewels are at Yoshino, how can it be regarded as other than the imperial capital?» Varley 1980, *op. cit.* p. 268; JSK 191.

toutes autres institutions – les *bushi* notamment – prétendant à un pouvoir légitime sur l’archipel? La valeur que Kitabatake donne ultimement au Japon, il la donne par association à l’empereur; de ce fait, Go Daigo se voit investi d’un droit «naturel» sur l’archipel.¹ Comme pour le cas du *Nihon Shoki* précédemment abordé, il me paraît plus plausible que l’ethnocentrisme contenu dans le *Jinnō Shōtōki* soit plus une rhétorique de légitimation interne au Japon qu’une rhétorique de distanciation face à l’altérité que représente le continent. Le Japon serait meilleur de par son respect de la lignée impériale : s’il veut rester le meilleur, il doit continuer de reconnaître l’empereur.

6.2 *Le régime d’historicité défendu par Kitabatake Chikafusa*

Continuons avec les idées de Kitabatake ; il ne proposait pas seulement une doctrine de justification et de glorification impériale, il proposait également une révolution de l’épistémologie historique de son temps. Kitabatake s’opposait à la compréhension cyclique de l’histoire entretenue par les intellectuels d’obédience bouddhiste. Pour lui, l’idée d’un cycle se terminant dans la dégénérescence (le *mappō*) était irrecevable car cette idée lui paraissait orienter l’ensemble de l’interprétation historique : si la décadence est l’ordre des choses, ce n’est naturellement que cette dite décadence que l’on peut cerner dans l’histoire. Pour Kitabatake, l’idée de *mappō* est simplement trop pessimiste et dégressive pour cerner la réalité. Pour lui, ce n’est pas une décadence forcée qu’il faut tenter de cerner mais le présent glorieux (ou du moins un avenir excessivement rapproché) d’un règne impérial; ce ne sont plus les signes de détérioration qu’il faut repérer au sein de l’histoire mais plutôt les signes de prospérité :

«We should not automatically despise ourselves simply because we are said to have arrived at a "later age." It is a principle that the beginning of heaven and earth starts today. Moreover, sovereign and ministers are not so far removed from the gods and being aware of their original pledges, one must strive to be honest and to concentrate on not committing wrong. [...] Although people speak of this as a degenerate later age (*masse*), the righteous power displayed by the gods (*shinmei no itoku*) at this time was truly beyond human comprehension. We can see in these events [l’échec de l’invasion mongole de 1281, celle de 1274 étant complètement ignorée ou

¹ Ultimement, l’empereur, le Japon et les Japonais se voient amalgamés en une seule substance d’ascendance divine. Nier l’une de ses composantes revient à nier l’ensemble.

oublée par Kitabatake] how unalterable is Amaterasu's mandate that the imperial line shall rule our country eternally.»¹

Le régime d'historicité professé par Kitabatake est, d'une certaine manière, un éternel présent, soit un présentisme. La perfection du temps des divinités, c'est-à-dire du temps des fondations, est inaltérable. Jamais le Japon ne connaîtra un état moindre que la perfection instaurée par le mandat divin.²

Plus encore, pour Kitabatake la compréhension bouddhiste de l'histoire est un rouleau compresseur. Le schéma cyclique nie toutes possibilités qui en dérogent : tout décroît et recommence pour décroître à nouveau. Nous venons de voir en quoi l'idée de dégression cyclique ne lui plaisait pas mais, plus important encore, ce cycle ne se confine pas qu'au «séculier» même le divin ne sait pas s'en extraire. Pour Kitabatake, il était irrecevable de poser une cyclicité historique dépassant, donc amoindrissant, les divinités ; les divinités doivent pouvoir être en mesure d'intervenir durablement, même éternellement, dans l'ordre historique des choses. L'histoire est – moins qu'une ligne tracée selon les volontés divines – une image, à l'instar des dieux, figée à jamais et certainement pas un cycle éternel leur échappant³ :

«Although people may forget the past and its lessons, heaven never loses sight of the right way. Yet if this is so, one may ask why it is that heaven does not always seem to order rightly the lives of people or of times. The answer is that each person is enmeshed in his own fate, and the disorders of a particular time are the result of temporary misfortune. Though the way of heaven (*tendō*) and the will of the gods (*shinmei*) may sometimes appear to be powerless, the wicked will not last long but will perish, and the disorder world will ultimately be set right. This is the principle of things, now as in ancient times.»⁴

¹ Varley 1980, *op. cit.* p. 110, 234; JSK 83, 166.

² Bien que l'idée d'une compréhension présentiste de l'histoire puisse sembler antithétique, Kitabatake (et Nichiren que nous aborderons plus bas) n'en est pas la seule occurrence. Par exemple, François Hartog, *Anciens, modernes, sauvages*, Lonrai, Galaade Éditions, Points Essais, 2005, p. 260-261, affirme retrouver un présentisme dans l'absolutisme des monarques européens. Sinon, Jacques Le Goff, 1988, *op. cit.* p. 188, voit un «éternel présent» dans la position historiographique de Benedetto Croce. Ou encore, similairement sans être tout à fait un présentisme, François Hartog, *Évidence de l'histoire*, Paris, Gallimard, Éditions de l'École des hautes études en science sociales, Folio histoire, 2005, p. 82, identifie dans l'Athènes du IV^e siècle ce qu'il nomme une «tyrannie du présent» où le passé est systématiquement instrumentalisé afin de valider la valeur du présent.

³ Souyri. 2013, *op. cit.* p. 274.

⁴ Varley 1980, *op. cit.* p. 255; JSK 180.

Le principe du temps ne peut donc pas échapper à un ordre lui étant supérieur : le temps n'est pas la trame de base que suit l'ordre des choses, mais bien l'inverse, l'ordre divin est la trame que doit suivre le temps. S'il peut sembler qu'il n'en est pas toujours ainsi, ce n'est pas que le temps échappe à l'ordre mais plutôt que l'individu peut, momentanément seulement, contrefaire l'ordre. Par contre, immanquablement, l'ordre cosmologique se préserve par lui-même, ceux y contrevenant finissant par en périr.

On a donc ici une distanciation claire, et encore indéniable à mon sens, d'une altérité. Cependant, l'altérité ici n'est pas étrangère, elle est bouddhiste et ce, en un temps où bouddhisme n'est pas synonyme d'étranger, quand bien même une telle synonymie viendra à naître ultérieurement : des siècles plus tard. La pensée historique à laquelle Kitabatake s'oppose est celle concrétisée par le moine bouddhiste Jien, penseur qui a fait du *dharma* une méthode historique,¹ soit un penseur japonais ayant fondé une pensée historique japonaise servant à étudier le Japon. En bref, il y a là une polémique spécifiquement japonaise.

Mais, si l'histoire bouddhiste en général, dans sa cyclicité et sa dégénérescence, telle que tenue par Jien,² est fort probablement ce qui suscite le souci de rectification historique de Kitabatake, le *mappō* était plus précisément une notion qu'il devait nier. Bien que rien au sein du *Jinnō Shōtōki* ne laisse croire que Kitabatake en était conscient, un nouveau régime d'historicité venait à poindre, ou plutôt resurgir, c'est-à-dire celui du «temps mandalaire (ou mandalique)» du penseur et leader charismatique Nichiren 日蓮 (1222-1282). La notion

¹ Dans le sens que les «lois» régissant le cosmos, et même l'existence, sont également celles qui doivent régir l'histoire.

² Pour une présentation plus approfondie de la pensée historique de Jien voir Delmer Brown, «Buddhism and Historical Thought in Japan before 1221», *Philosophy East and West*, Vol. 24, No. 2, Time and Temporality (Avril), 1974, p. 215-225. Cependant, Brown me paraît partiellement dans l'erreur du fait qu'il affirme que l'*ōbō* (loi impériale) est une croyance *shintō* ayant influencé la pensée historique de Jien. À mon avis, de même supposer qu'une croyance *shintō* réellement définissable existait à cette époque est un anachronisme. Jien ne me semble pas avoir été influencé par une quelconque croyance *shintō* mais, plus simplement, sa pensée bouddhiste était celle du Japon d'alors, c'est-à-dire un bouddhisme ayant intégré les notions de *kami* et d'*ōbō* au sein de sa rhétorique. Pour un commentaire sur les positions de Brown suppléé d'une pertinente mise en comparaison du *Gukanshō* de Jien et du *Jinnō shōtōki*, voir H. Paul Varley, «Review: The Place of Gukansho in Japanese Intellectual History – Reviewed work(s): The Future and the Past. A Translation and Study of the Gukansho, an Interpretative History of Japan written in 1219. by Delmer M. Brown and Ichiro Ishida», *Monumenta Nipponica*, Vol 34, No. 4 (Hiver), 1979, p. 479-488. Et finalement, pour une position nuancée l'idée que Jien se conformait pleinement au schéma d'une histoire cyclique voir, Michele Marra, «The Conquest of Mappō Jien and Kitabatake Chikafusa», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol 12, No. 4 (Décembre), 1985, p. 319-341. Sommairement, ce dernier, plutôt que de mettre Jien et Kitabatake en opposition, présente une certaine filiation entre eux deux : «Jien compromised with *mappō*, Chikafusa simply rejects it» (p. 335).

bouddhiste du *mappō* ne s'en prend pas seulement à l'idéal d'un éternel présent, elle s'en prend aussi aux principes téléologiques donc, à la possibilité d'une quelconque salvation en ce monde. En effet, le *mappō* suppose que l'ère temporelle est impure dans son ensemble et de ce fait impropre à l'atteinte de l'illumination. Ainsi, le temps d'alors en aurait été l'un d'impossibilité salvifique, la seule option s'envisageant étant de subir les maux du temps. Il va de soi qu'une telle perception peut créer, et créa, une angoisse existentielle,¹ angoisse à laquelle Nichiren, parmi plusieurs autres, vint offrir une solution. Dans une compréhension de l'histoire où il est retenu comme une évidence que le passage du temps ne peut mener qu'à une dégénérescence, il est évident que toute salvation ne se trouve pas dans le futur : la possibilité de conceptualiser le progrès n'existe simplement pas.² Pour échapper à la dégénérescence, il n'existe que deux solutions : se tourner vers le passé – telle la «tyrannie du présent» athénienne plus haut traitée – ou éterniser le présent. Comme Kitabatake, Nichiren use d'un éternel présent afin de désamorcer la crainte existentielle causée par le *mappō* : il use d'un temps mandalaire.

Avant de s'attarder aux propos de Nichiren, passons à la présentation du temps mandalaire tel que compris dans le bouddhisme *tendai*, un bouddhisme originaire du Japon dit «antique» qui possiblement, lors de l'ère médiévale, balisa l'idée :

«In medieval Tendai, the image used for mandalic reality is the assembly of the *Lotus Sūtra* itself, present in the open space above Vulture Peak where the two buddhas, Śākyamuni and Prabhūtaratna, sit side by side in the floating jeweled stūpa. This assembly was envisioned, not as a past event, but as a constantly abiding reality, as expressed in a phrase recurring in Tendai *kuden* texts: "The assembly on sacred [Vulture] Peak is still numinously present and has not yet dispersed."»³

Le temps et la réalité mandalaires supposent que le temps et la réalité de l'assemblée où le Sutra du Lotus fut révélé sont éternels, ou du moins toujours pas passés. Le Japon médiéval partagerait donc le même présent que celui du Sommet du Vautour. La reconnaissance du temps mandalaire n'est peut-être pas assumée aussi directement chez Nichiren mais, dans ses différents

¹ Foard, *op. cit.* p. 269.

² L'idée d'un éventuel retour d'un temps plus propice à la salvation – l'idée d'un recommencement du monde – semble avoir été reléguée à un futur si lointain que la notion en vint à perdre de sa vitalité théologique pour les penseurs de l'époque.

³ Stone, *op. cit.* p. 404.

commentaires portant sur la notion théologique de l'*honji-suijaku* l'idée transparait, voici l'un d'eux :

«Now the *sahā* world of the original time (*honji* 本時) [of the Buddha's enlightenment] is the constantly abiding pure land, liberated from the three disasters and beyond the [cycle of the] four kalpas. Its Buddha has not already entered nirvāṇa in the past, nor is he yet to be born in the future. And his disciples are of the same essence. This [reality] is [precisely] ... the three thousand realms of one's mind.»¹

Comme Jacqueline I. Stone commente ce passage, en le supplémentant entre autres du *Kaimoku shō* (STN 1: 552)² : Nichiren, en niant la causalité des choses et en affirmant un état simultané de toute réalité vient aussi nier la possibilité d'une linéarité de l'histoire. Le temps bouddhiste est circulaire mais le passage sur cette circularité est forcément linéaire – une ligne se rejoignant elle-même reste une ligne.³ Ainsi, Nichiren nie le régime d'historicité bouddhiste sans pourtant rejeter l'idée du *mappō*. En effet, il n'a pas besoin de rejeter cette idée car il vient quelque peu inverser sa sémantique. Là où le *mappō* promettait une impossibilité salvifique immanente, Nichiren vient affirmer que le temps parfait est celui de la révélation du Sutra du Lotus, et que ce temps est toujours le présent, donc le présent, *mappō* ou non, est toujours le meilleur temps pour être : «The final Dharma age, widely understood as a frightful and degenerate, is redefined as the most auspicious moment to be alive, because it is the very time when the *Lotus Sūtra* is destined to spread».⁴ En bref, pour Nichiren : «Chanting the *daimoku* [*Namu Myōhō Renge Kyō* (南無妙法蓮華經)] with faith in the *Lotus Sūtra* thus affords entry into the timeless realm of the Lotus assembly, where cause and effect are simultaneous and the Buddha and his disciples "constantly abide."»⁵

¹ *Kanjin honzon shō*, STN 1:712 dans Stone, *op. cit.* p. 404.

² «When one arrives at the origin teaching, because [the view that the Buddha] first attained enlightenment [in this life-time] is demolished, the fruits of the four teachings are demolished. The fruits of the four teaching being demolished, their causes are also demolished. The causes and effects of the ten realms of the pre-lotus *Sūtra* and trace teachings being demolished, the cause and effect of the ten realms of origin teaching are revealed. This is precisely the doctrine of original cause and original effect. The nine realms are inherent in the beginningless Buddha realm, and the Buddha realm inheres in the beginningless nine realms. This represents the true mutual inclusion of the ten realms, the hundred realms and thousand suchnesses, and the three thousand realms in one thought-moment.»

³ De ce fait, Nichiren nie tous mouvements historiques, qu'ils soient linéaires ou circulaires.

⁴ Stone, *op. cit.* p. 394.

⁵ *Ibid.* p. 405.

Mais pourquoi consacrer tant d'espace à la pensée de Nichiren si, tel que mentionné plus haut, rien ne suppose explicitement que Kitabatake y répondait? Car Kitabatake, sans que l'on puisse réellement cerner son destinataire, critiquait les changements de son époque et Nichiren fit certainement partie de ces changements. Il fut mentionné plus haut que Kitabatake défend une cosmo-sociologie où les prétentions gouvernementales des *bushi* sont une aberration. Pour Nichiren, de par la centralité cosmique qu'il accorde au Sutra du Lotus, quiconque le défend et le préserve peut légitimement prétendre au pouvoir :

«Not only were estates dedicated to support the true sutra seized and stolen and converted into the domains of the provisional sutras of *shingon*, but because all the people of Japan had embrace the evil doctrines of the *Zen* and *nembutsu* sects, there occurred the most unprecedented overturning of high and low (*gekokujō* 下剋上) the world has ever seen. However, the lord of Sagami [Hōjō Yoshitoki] was innocent of slandering the Dharma, and in addition, was master of both literally and military arts. Thus Heaven permitted him to become ruler (*kokushu* 国主).»¹

Ainsi, si Nichiren et Kitabatake partagent un présentéisme historique, il y a une différence majeure quant à son fondement : pour Nichiren, la lignée impériale n'y est pas reconnue comme seule légitimité. Plus encore, elle n'est même pas reconnue comme légitime tout court : seul le Sutra du Lotus et ses défenseurs possèdent une quelconque légitimité. Une telle différence d'opinion fit que pour Kitabatake la défaite mongole est de l'ordre d'une intervention divine alors que pour Nichiren c'est l'attaque mongole elle-même qui est le fait des divinités : ces dernières auraient voulu punir le Japon de ne pas vouer le respect suffisant au Sutra du Lotus – pour Nichiren cela revient à dire un respect exclusif.² Le premier voit ainsi dans la défaite mongole le fait d'un éternel présent divin se préservant alors que le second voit plutôt dans la tentative d'invasion une correction face à l'irrespect de l'éternel présentéisme du Sutra du Lotus.³

¹ Shimoyama goshōsoku STN2 : 1329 dans. Stone, *op. cit.* p. 388.

² Stone, *op. cit.* p. 414. Il faut noter au passage que les attaques mongoles, et surtout les *kamikaze* 神風 ayant conclu la seconde tentative d'invasion, furent plus traités en tant que spéculations théologiques qu'en tant que fait historique par les auteurs d'alors et ce jusqu'en 1945. En plus des positions de Kitabatake Chikafusa et Nichiren abordées en corps de texte, voir Zuikei Shuho et Verschuer, 2002, *op. cit.* p. 417-418, 434 pour d'autres exemples.

³ Mentionnons également que Kitabatake s'attarde au «positif» historique (la défaite mongole) alors que Nichiren s'attarde au «néгатif» historique (l'invasion mongole).

Dans le même sens, comme Jacqueline I. Stone le souligne, il fut retenu par Kuroda Toshio (1926-1993) et ses successeurs que la notion de *shinkoku* serait une idéologie réactionnaire s'opposant au pouvoir des complexes religieux et des élites s'y associant.¹ Dans cette optique, sachant que le *shinkoku* est la notion introductive du *Jinnō Shōtōki* il me paraît sensé d'avancer que la notion sert plus à s'opposer aux changements de son temps qu'à tout autre chose.

6.3 L'altérité au sein du *Jinnō shōtōki*

Certes, Kitabatake est polémiste, il se prononce en opposition avec bien des choses. Mais l'opposition semble pratiquement toujours interne au Japon ; il s'oppose à la gouvernance des *bushi*, au non-respect de la lignée impériale, au non-respect des volontés divines, etc. S'il critique le continent et ses doctrines, ce n'est pas pour s'en distancier ou nier leur valeur mais pour indiquer qu'en ce qui fonde la valeur même du continent, soit le respect des divinités et des anciennes doctrines, le Japon est supérieur. Encore une fois, il faut le souligner, Kitabatake ne différencie pas le Japon du reste du continent de par sa «nature», il stipule qu'au sein d'un système commun, le Japon performe mieux, voire même parfaitement. Il est vrai que Kitabatake se place en opposition avec le régime d'historicité bouddhiste, mais le bouddhisme n'y est pas compris comme une altérité face au Japon : il est reconnu comme une composante interne. De plus, si la compréhension de l'histoire du bouddhisme est niée, le bouddhisme en général est reconnu et valorisé tout au long de l'œuvre de Kitabatake.

En effet, il me semble littéralement impossible d'affirmer – et il est même difficile de seulement supposer – que le *Jinnō Shōtōki* de Kitabatake fonde ou contient la possibilité d'une distanciation entre une doctrine autochtone propre au Japon et les doctrines continentales. Le bouddhisme, l'*onmyōdō* (taoïsme), le confucianisme et les divinités insulaires (le *shintō* est une notion qui n'est même pas présente au sein du texte) ne s'y voient pas réellement distingués et certainement pas repoussés. Il est vrai que Kitabatake affirme que, lors de son arrivée, le bouddhisme aurait soulevé une vague de protestations : «When it was introduced to Japan at this time, Buddhism was rejected² because the ministers at court strongly protested that the

¹ Stone, *op. cit.* p. 410.

² D'affirmer que le bouddhisme fut rejeté, sans supposer qu'il le fut par un *shintō* dument autonomisé, ce que Kitabatake ne fait pas et, comme nous l'avons abordé plus haut, aurait probablement été terminologiquement

worship of foreign deities violated the will of the *kami* of our land». ¹ Mais, premièrement, cette phrase ne présente pas, ni même ne nomme, une doctrine autochtone s’opposant de manière autonome au bouddhisme; ce sont les ministres de la cour qui s’y opposent, l’opposition ne semble que politique. Sans vouloir promptement liquider cette fameuse phrase puisque, si elle fût écrite c’est qu’elle portait un minimum de sens – vraisemblablement elle n’était pas de l’ordre d’un pur charabia – je considère que l’attention qui lui fut accordée est le fait d’une dérive ultérieure. Je suppose que cette phrase fut, d’une certaine manière, un énoncé stéréotypé se répétant par convention plutôt que par pertinence : considérant que cette phrase est noyée dans un ouvrage ne lui donnant aucune suite son sens put ne renvoyer qu’à une forme banale de ouï dire, à une expression. D’une façon similaire, François Macé commente une autre phrase du *Jinnō shōtōki* – l’autre «fameuse» phrase de l’ouvrage – de la manière suivante :

«On ne connaît de lui [le *Jinnō shōtōki*] bien souvent que sa première phrase, *Ōyamato ha shinkoku nari*, le grand Yamato est le pays des dieux, ou un pays divin, ce qui le fit ranger dans la catégorie des livres de propagande nationaliste. Mais dans le contexte de sa rédaction, le nationalisme du *Jinnō shōtōki* est d’une espèce bien particulière, puisque le Japon est en pleine

impossible, suppose tout de même que le bouddhisme, lui, pouvait être significativement balisé. S’il semble qu’historiquement les différents écrivains aient assumé que le balisage du bouddhisme (l’emplacement de ses frontières pratiques et conceptuelles) soit possible, voire même évident, il n’en demeure pas moins que de nos jours il est reconnu que la chose n’est pas aussi évidente et ne va certainement pas de soi. Par exemple, voir Martin Southwold, «Buddhism and the Definition of Religion», *Man*, New Series, Vol. 13, No. 3 (Septembre), 1978, p. 362-379 et William Herbrechtsmeier, «Buddhism and the Definition of Religion: One More Time», *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 32, No. 1 (Mars), 1993, p. 1-18. Je ne suppose cependant pas que le bouddhisme qui fut importé sur l’archipel put être d’une informité difficilement saisissable. Je suppose plutôt que le bouddhisme aux doctrines, pratiques, croyances, fondements et parfois philosophies bien et définitivement balisés que nous offrent des ouvrages introductifs tels que Claude B. Levenson, *Le bouddhisme*, Paris, Presse Universitaire de France, Que sais-je?, 2010 [2009, 2004]; Charles S. Prebish et Damien Keown, *dir.*, *Introducing Buddhism Second edition*, New-York, Routledge, 2010 [2006] et Cécile Becker, *Le bouddhisme*, Paris, Éditions Eyrolles, Pratique, 2013, et même l’ouvrage référentiel de Peter Harvey, *Le bouddhisme – Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, Points, Sagesses, 1993, peuvent être sans rapport à ce que fut le bouddhisme prenant initialement pied au Japon. Il est plausible que, tout comme l’*onmyōdō* (voir la note 1 de la page 75), ce qui fut importé sous un nom commun était en fait fort différent de par sa substance. Cela pourrait aider à expliquer les nombreuses particularités que connut le bouddhisme japonais au cours de son histoire. Par exemple, exemple contemporain, donc anachronique certes, mais tout de même japonais, Chaillou, *op. cit.* p. 75-76, rapporte d’un entretien de terrain assez superficiel qu’un moine lui aurait enseigné que des 108 principes bouddhistes (sans savoir de quels 108 principes il s’agit, l’on peut supposer que le chiffre fait référence aux 108 perles d’une chapelet, elles-mêmes renvoyant aux 108 épreuves subies par le Bouddha afin d’atteindre l’illumination) les cinq de la plus haute importance seraient 1) il ne faut pas tuer son père 2) il ne faut pas tuer sa mère 3) il ne faut pas tuer les animaux 4) il ne faut pas tromper son mari ou sa femme 5) il ne faut pas mentir. Ces propos sont à un point «inorthodoxes» qu’ils semblent de prime abord le fait d’un néophyte, et pourtant ils proviennent d’un moine confirmé. «Des bouddhismes» peuvent donc contenir des particularités qui les rendent méconnaissables en vue *du* bouddhisme.

¹ Varley 1980, *op. cit.* p. 124; JSK 92

guerre civile et qu'il n'est pas du tout question d'intervention à l'étranger ou même à ce moment-là de diplomatie C'est un texte à usage interne [...]»¹

Mais encore, même sans réelle importance, une phrase stéréotypée dut, quelque part dans son passé, être significative : un énoncé ayant perdu son sens a tout de même déjà eu un sens. De ce fait, de supposer que la fameuse phrase de Kitabatake opposant *shintô* et bouddhisme et ce, dès l'introduction de ce dernier, n'est rien d'autre qu'un énoncé politique répété au travers des âges jusqu'à en perdre sa sémantique ne nous apprend rien sur sa signification originelle. Mais, même une quête plus approfondie sur ce possible sens originel ne semble pouvoir aboutir qu'à une dissension politique et non pas à une opposition religieuse. En effet, comme mentionné plus haut, l'opposition est ministérielle, et non religieuse, et il s'agit en fait d'une coalition et non de l'ensemble des ministres.² Cette coalition, menée par les Mononobe et fortement soutenue par les Nakatomi et Imibe, s'opposait aux Soga, puissante famille ministérielle, qui eux étaient favorables à l'adoption du bouddhisme. Sans vouloir nier, ni même relativiser, les croyances réelles de ces deux factions, je suis d'avis qu'une lecture politique de la polémique est à retenir. Ainsi, je suppose que l'opposition ministérielle est de nature politique – s'exprimant en termes théologiques, certes, mais étant tout de même politique dans ses fondements – c'est la crainte de voir les rapports de pouvoir renégociés à leur désavantage plus qu'un conflit de croyances qui aurait incité les Mononobe à s'opposer à l'instauration d'un bouddhisme de cour. D'une manière similaire à ce que Bruno Dumézil relève quant à la conversion des royaumes païens (ou barbares) d'Europe septentrionale au christianisme,³ instaurer le bouddhisme à la cour du *Yamato* en revient à se soumettre à ceux qui le contrôlent. Accepter la validité d'une nouveauté revient à se soumettre à la connaissance, et à la volonté, de ceux la possédant. Comme Russell Kirkland l'écrit :

«Within the Yamato court, there were leaders who had good reason to feel threatened by the introduction of Buddhism: the religious leaders, the Nakatomi and Imibe, derived their position from their status as intermediaries between the king and the deities worshipped at court. But it would be difficult for them to play the role of intermediaries between the king and the Buddha. If Buddhism continued to rise in importance, a time might come when it would displace the

¹ François Macé, «MYTHE ET LÉGITIMITÉ», *Japan Review*, No. 6, 1995, p. 9.

² Pour plus de détails sur les conflits à la cour quant à l'intégration du bouddhisme, voir Kirkland, *op. cit.* p. 128.

³ Dumézil, *op. cit.* p. 151-174.

existing court traditions, and clans like the Nakatomi and Imibe would stand to decline in both prestige and prosperity. The new religion also posed a threat in another way. Much of the power at court had long been exercised by the Mononobe clan. But since it was the Soga who championed the new tradition, they would stand to eclipse the Mononobe if Buddhism were to become the court religion.»¹

Donc, il me semble que l'opposition ministérielle traduit plus un conflit d'influences politiques au sein de la cour qu'une opposition entre religions. Autrement dit, il se serait agi d'une faction qui, pour s'opposer à la montée des Soga, s'en serait prise à leur outil d'influence, soit le bouddhisme. De plus, la querelle me semble plus relative aux moyens de gestions du divin qu'à sa redéfinition. La fameuse phrase «[w]hen it was introduced to Japan at this time, Buddhism was rejected² because the ministers at court strongly protested that the worship of foreign deities violated the will of the *kami* of our land», me semble ainsi, lorsque rapportée par Kitabatake, être un énoncé stéréotypé ayant un sens original principalement, si non pas exclusivement, politique.

Deuxièmement, le renvoi à cette phrase qui devint fameuse, est souvent fait en oubliant la suite du paragraphe :

«The three treasures [il renvoie ici aux trois joyaux du bouddhisme (le Bouddha, le Dharma et le shanga) et non aux trois symboles régaliens de l'institution impériale ni aux trois trésors (valeurs) du taoïsme], however, became known in our country, and some people worshipped Buddhism in private. Kimmie, a sovereign of great virtue, was himself much inspired by the three treasures. Clearly it was in response to the protestation of his ministers, and not because of his own wishes, that he did not formally recognize the Buddhist Law.»³

¹ Kirkland, *op. cit.* p. 128-129.

² D'affirmer que le bouddhisme fut rejeté, sans supposer qu'il le fut par un shintô dument autonomisé, ce que Kitabatake ne fait pas et, comme nous l'avons abordé plus haut, aurait probablement été terminologiquement impossible, suppose tout de même que le bouddhisme, lui, pouvait être significativement balisé. S'il semble qu'historiquement les différents écrivains aient assumé que le balisage du bouddhisme (l'emplacement de ses frontières pratiques et conceptuelles) soit possible, voire même évident, il n'en demeure pas moins que de nos jours il est reconnu que la chose n'est pas aussi évidente et ne va certainement pas de soi. Par exemple, voir Martin Southwold, «Buddhism and the Definition of Religion», *Man*, New Series, Vol. 13, No. 3 (Septembre), 1978, p. 362-379 et William Herbrechtsmeier, «Buddhism and the Definition of Religion: One More Time», *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 32, No. 1 (Mars), 1993, p. 1-18.

³ Varley 1980, *op. cit.* p. 124; JSK 92.

La vertu est donc du côté de l'empereur qui, malgré l'opposition de ses ministres, a su reconnaître la valeur du bouddhisme et y adhérer. Plus encore, Kitabatake reconnaît la valeur de l'immigration des spécialistes chinois du bouddhisme et affirme que ces migrations sont à comprendre comme des temps valeureux.¹ De plus, il consacre une part significative de sa rédaction à discuter de la nécessité et de la valeur du bouddhisme.² L'on y retrouve ainsi des passages de la sorte :

«The two great teachers Dengyō (Saichō) and Kōbō (Kūkai) transmitted the sects of Tendai (in Chinese, T'ien-t'ai) and Shingon (in Chinese Chên-yen) from China at this time and began their propagation in Japan. These teachers were not ordinary human beings.

«There are at present seven sects of Buddhism with followings in our country. Two of these, Shingon and Tendai, appear to have been established by their founders, Kōbō Daishi and Dengyō Daishi, for the purpose of protecting the country (*chingo kokka*). [...] In both the Lotus Sutra and the teachings of Tendai there is profound meaning to the concept of divine protection (*chingo*) of the country.

«It is noteworthy that the history of our country since the age of the gods accords with the teachings of Shingon.

«Yet it is crucial for the ruler, in seeking to shield his country from disaster, to have some knowledge of all the sects and to reject none of them. There are sects overseen by the bodhisattvas and saints (*daishi*) of Buddhism, and there are sects whose teaching are divinely protected by the *kami* of our country.³ It is grievous error for a person who is committed to one sect to disparage and look down upon those sects embraced by others. Because people are all different in their innate capacities, so the teachings of the Buddhist Law are limitless in their variety.⁴ A person compounds the wrong he does if, without even fully understanding the sect

¹ *Ibid.* p. 142; JSK 103,104.

² *Ibid.* p. 151- 163; JSK 110-118.

³ Il ne faut pas se laisser méprendre par la formulation de Kitabatake, la différence entre ces sectes, surtout à son époque, s'arrêtait justement à la distinction entre bodhisattva/saints et *kami*. Doctrines et pratiques, quant à elles, s'amalgamaient jusqu'à en rendre difficile toute dissociation. De plus, les bodhisattva/*daishi* des uns faisaient souvent office de *kami* pour les autres et *vice versa*. Il semble que la nuance soit plus de l'ordre d'un balisage terminologique : à savoir comment nommer les divinités.

⁴ Il s'agit ici d'un rappel de la doctrine des expédients salvifiques. Pour une présentation de cette notion, voir «Chapitre II : Les expédients salvifiques», *Le Sûtra du Lotus*, traduit du chinois par Jean-Noël Robert, Tokyo, Fayard, L'espace intérieur, p. 67-92.

in which he places his own faith, he defiles the teachings of other sects about which he has no knowledge whatever.¹

«The sovereign of a country and the ministers who serve him should be careful not to reject any teachings, but should seek out every opportunity to advance the fortunes of all the sects of Buddhism. This injunction applies not only to Buddhism: it is the sign of an enlightened reign if the sovereign and his minister also encourage and patronize the two teachings of Confucianism and Taoism, as well as the various ways (*michi*) and even the humble crafts.»²

D'affirmer, ou de moindrement même supposer, que le *Jinnō Shōtōki* puisse être compris en tant que distanciation du bouddhisme ou, plus exagérément encore, en tant qu'autonomisation du *shintō* par rapport aux doctrines d'origines continentales ne fait pas de sens. Il s'agirait là d'une grossière incompréhension du texte résultant possiblement d'une lecture qui en est très partielle.



Pour conclure ce chapitre, il faut reconnaître que Kitabatake particularise, essentialise et donne une primauté à l'institution impériale en affirmant que le Japon est meilleur que tout autre pays et qu'il s'oppose à une compréhension bouddhiste de l'histoire. Mais, dans son cas – comme dans celui du *Nihon shoki* d'ailleurs – il est possible, et bien plus plausible, d'y voir une rhétorique de positionnement au sein de l'archipel où l'altérité continentale n'est évoquée qu'à titre d'argument pour faire valoir une position interne. L'absence d'une quelconque réception du *Jinnō Shōtōki* ou d'un impact immédiat témoigne en ce sens. Il n'est pas qu'anodin que ce texte n'ait connu son réel succès qu'ultérieurement, soit quand le contexte fut réellement propice à un positionnement face au continent. Il est donc bien plus envisageable que le texte de Kitabatake fut relu et réinterprété lors d'Edo-jidai et Meiji-Jidai. C'est-à-dire en fonction d'un nouveau contexte où la mise en valeur face à l'altérité extérieure n'étant possiblement qu'un argument au sein d'une polémique interne, put devenir un texte fondateur d'un rapport conflictuel avec le continent. Nous aurions donc là la possibilité d'une relecture du passé, et de ses textes, en fonction d'un présent (ceux d'Edo et Meiji-jidai) voulant «traditionnaliser» et/ou

¹ Ce passage me semble également être une opposition implicite de Kitabatake aux changements de son temps. En effet, Nichiren, parmi d'autres, introduisait et prônait un exclusivisme religieux.

² Varley 1980, *op. cit.* p. 152-160; JSK 110-117. Pour plus d'exemple, *Ibid.* p. 79, 109, 178, 189, etc.; JSK 63,82-83, 127-128, 135, etc.

historiciser une position qui leur était actuelle face au continent. Il semble effectivement que le discours nationaliste de Meiji récupéra Kitabatake pour subitement en faire l'armature d'une doctrine d'État alors qu'il fut largement ignoré, ou plus précisément restreint à une élite de penseurs ésotériques, pendant plusieurs siècles. Toutes ces possibilités aboutissent à la même conclusion : le *Jinnō Shōtōki* ne traite pas réellement, ou plus certainement ne traite pas principalement, d'une altérité extérieure au Japon.

Il est indéniable que Kitabatake fut reconnu comme un penseur fondateur d'une position impérialiste fortement ethnocentrique diminuant la valeur de tous les pays face au Japon, il est même indéniable qu'il a textuellement écrit des propos ne pouvant pas être interprétés dans un autre sens. Cependant, la supposition ici présente est que cela ne fut peut-être pas le fond et «l'essence» de son discours. Peut-être qu'une position polémique cosmo-politique tournée vers l'intérieur du Japon fut plus tard reçue pour sa forme (et certaines phrases clés isolées), et non pour son fond, et que le souci de l'auteur fut inversé : d'un discours polémique intérieur nous en sommes venus à un discours polémique extérieur.¹ Mais surtout, peu importe quelle fut l'altérité sur laquelle Kitabatake polémiquait, il me paraît irrecevable de comprendre le *Jinnō Shōtōki* comme un texte témoignant d'une quelconque façon d'une autonomisation du *shintō* par rapport à quelconques autres doctrines. Le texte de Kitabatake comprend bien des choses – même bien plus qu'il n'en fut couvertes dans ce mémoire – mais d'y placer une reconnaissance du *shintō* en tant que doctrine autochtone établie et conscientisée comme étant autonome n'est pas l'une d'entre-elles. Il semble que ce n'est que par une réinterprétation hors contexte, soit par une lecture anhistorique, que le *Jinnō Shōtōki* pourrait en venir à contenir un tel message.

¹ Je suis conscient qu'un discours polémique concernant exclusivement le Japon recourant à l'amointrissement de l'altérité pour se faire valoir reste excessivement ethnocentrique. Ethnocentrique d'une part par son souci exclusivement japonais et d'autre part par son instrumentalisation (infériorisation) de la valeur des pays continentaux. Cependant, aussi ethnocentrique serait un tel discours, il le serait bien moins que le discours impérialiste tourné vers l'extérieur tel que l'ont repris les gouvernements Meiji et ultérieurs jusqu'en 1945. Diminuer l'autre pour se faire valoir face à soi-même me paraît bien moins ethnocentrique que de diminuer l'autre pour s'imposer à ce dernier.

7. L'insertion d'un corps étranger : l'introduction du christianisme au sein de l'archipel

Ici encore une mise en contexte du cas s'impose, et cette fois il est nécessaire qu'elle soit plus que minimale. C'est le passage du Sengoku-Jidai (1467;1477-1573;1603) à Edo-Jidai¹ qui doit impérativement être présenté car ce passage, marqué par l'unification politique de l'archipel, semble contenir des moments influençant grandement la compréhension du religieux et la vision de l'altérité pour l'ensemble de l'ère Edo et, peut-être même, de l'ensemble de l'histoire japonaise ultérieure. Cette section comprend donc, en prémisse de l'idée centrale qu'est l'introduction du christianisme, une présentation du contexte socioreligieux de l'époque de l'unification venant poser des éléments d'importance qui, affirmons le de prime abord, relativisent grandement l'impression communément acceptée par de nombreux historiens que les changements religieux majeurs de l'époque sont exclusivement dus – ou même principalement dus – à l'arrivée du christianisme au Japon et des politiques réactionnaires qui en découlèrent. Cette section ne vise tout de même pas à nier que la rencontre avec le christianisme fut un point tournant de la compréhension de la religion au Japon. Au contraire, l'idée qui y est défendue est que c'est justement cette insertion qui, à l'instar d'un corps étranger au sein d'un organisme, vint définitivement modifier la compréhension des choses. Et que la réaction face à ce nouveau corps aboutit aux prémisses permettant d'abord d'établir le *shintō* en tant que doctrine, pour ensuite la comprendre et percevoir comme réellement autonome, c'est-à-dire distinguable de toutes autres doctrines religieuses. L'idée est donc que le temps de

¹ Il est établi que la période Sengoku s'amorce avec la guerre d'Ōnin (1467-1477) mais le débat n'est pas tranché quant à savoir si le temps de cette guerre marque la fin de Muromachi-jidai ou le début de Sengoku-jidai. D'où l'ambiguïté quant à la date initialisant la période. Pour ce qui en est de la date de fin, certains font terminer la période avec l'unification définitive du pays, soit le passage à l'ère Edo. Par contre, il y a débat quant à la date précise du début d'Edo-jidai, certains la situant en 1600 (date de la bataille de Sekigahara ayant définitivement scellé la victoire de Tokugawa Ieyasu), d'autres, comme il est ici retenu, la placent plutôt en 1603 (année d'officialisation du titre de shōgun de Tokugawa Ieyasu). Mais, pour rendre la périodisation plus précise – et surtout significative – il est également commun d'ajouter une courte période de trois décennies, Azuchi-Momoyama (Azuchi étant le nom de la forteresse d'Oda Nobunaga et Momoyama le lieu de la construction de la principale forteresse de Toyotomi Hideyoshi) entre l'ère Sengoku et l'ère Edo (1573-1603), d'où les possibles désaccords quant à la fin du Sengoku. Sans précisément traiter de cet imbroglio que peut être la périodisation de l'histoire japonaise, Sebastian Conrad, «What Time is Japan? Problems of Comparative (Intercultural) Historiography», *History and Theory*, Vol. 38, No. 1 (Février), 1999, p. 67-83, traite, entre autres choses, des problèmes de périodisation que cause la volonté de l'historiographie japonaise de s'amarrer aux méthodes et outils historiographiques occidentaux.

l'unification de l'archipel est marqué par un changement de compréhension permettant une réelle élaboration du *shintō* puis son positionnement par rapport à une altérité.

Le passage du Sengoku-Jidai à l'ère Edo est marqué par l'unification du pays par trois généraux «charismatiques» (et autoritaires) successifs : Oda Nobunaga (1534-1582), Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) et Tokugawa Ieyasu (1543-1616). C'est la lutte militaire, traditionnellement dite acharnée, d'Oda contre les monastères bouddhistes/complexes religieux et les ligues religieuses (*Ikkō ikki*)¹ qui modifia définitivement la compréhension du religieux.² Après Oda, les groupes religieux ne furent plus jamais aptes à un contrôle politique concret d'aucune propriété terrienne. Pour être précis, Oda défit et massacra au besoin toutes communautés ayant un système politique un tant soit peu différent du système seigneurial qu'il généralisa à l'échelle de l'archipel.³ Souyri écrit que «Nobunaga⁴ introduit un changement politique majeur, met un terme à l'ordre ancien qui subsistait. Bref, il détruit le Moyen Age et invente un nouvel ordre plus brutal et plus rationnel.»⁵ Mais, ce qui me paraît à retenir, c'est qu'Oda mit définitivement fin à une réalité où des pouvoirs religieux étaient en mesure d'exercer un contrôle de forme régaliennne au Japon : après Oda, la religion a toujours dû s'incliner devant l'État. Plus précisément, ces pouvoirs religieux qui furent défaits par Oda peuvent être catégorisés en deux groupes : les centres/complexes religieux et les ligues religieuses.

7.1 L'opposition religieuse

Les complexes religieux⁶ ne sont aucunement une nouveauté de l'ère Sengoku (1477-1573), leur apparition et leur développement furent en étroite relation avec l'importance que l'État accordât au bouddhisme dans l'«antiquité» (*kodai*). En effet, l'association du bouddhisme

¹ Phénomène de montée en puissance de sectes bouddhistes dites amidistes (sous catégorisation francophone du *shin bukkyō* : nouveau bouddhisme) populistes qui en vinrent à contrôler des communautés entières, voire même des régions.

² Il faut noter qu'Oda Nobunaga dut également faire face à des forces d'oppositions n'étant pas associées à la religion dont de nombreux autres seigneurs, qui aspiraient à la même hégémonie que lui, et les *sōkoku* (communes provinciales) établies par des collèges de petits guerriers ruraux (*ji-samurai* 地侍), soutenues par les communautés paysannes régionales. Les plus fameux de ces *sōkoku* étant ceux d'Iga et de kōga ayant donné naissance à la légende populaire des *ninja* («gens cachés» : nom dû à leur résistance sous forme de *guérilla*) (Souyri, *op. cit.* 2013, p. 364-371).

³ Souyri. 2013, *op. cit.* p. 377, 412 et *Encyclopedia of religion, second edition, op. cit.* p. 4787.

⁴ Il s'agit ici de son prénom.

⁵ Souyri. 2013, *op. cit.* p. 415.

⁶ Les ligues religieuses seront abordées plus bas après la présentation de certaines nouveautés théologiques associées au *shin bukkyō*.

à l'État, bien que cantonnant sur certains aspects le clergé bouddhiste au service de l'État – et encore il s'agit là d'une idée devant être grandement relativisée¹ - permit à différents complexes religieux d'acquérir plusieurs privilèges et pouvoirs et ce, paradoxalement, au détriment du système étatique :

«Despite increased state control of Buddhist institutions and practices, there were nevertheless significant stresses in the system, including: temples amassing great wealth and landholdings, monastics intruding into political affairs [...], and some Buddhists operating outside the formal monastic system entirely».²

Avec le temps, ces complexes en vinrent à contrôler des terres étendues et posséder leurs propres armées.³ Qui plus est, l'*ethos* (au sens de manière d'être générale) de ces complexes se militarisa :

«Over the same period [Kamakura—jidai (1185-1333)], monks of warrior background became increasingly prominent as did warrior-cum-aristocrats, and a general increase in martial culture within many of the major monasteries, where even decisions of the larger assemblies (*sengi*) took on an increasingly martial-performative character.»⁴

De grands complexes puissants au niveau financier devinrent des centres militaro-religieux contrôlant directement des terres et des populations. Dans, l'optique de la théorie du *kenmon taisei* (système de gouvernance par les élites),⁵ l'équilibre entre l'État et ces centres religieux fut probablement préservé tant que la reconnaissance d'un idéal commun entre eux exista. Mais, comme présenté plus haut, Kuroda Toshio affirme que le *shin bukkyō* aurait été une pensée hétérodoxe questionnant l'équilibre entre l'État et le bouddhisme, et aurait définitivement mis fin au *kenmon taisei*.⁶ En résumé, une fois les liens entre État et institutions bouddhistes rompus, il en résulta que de grands centres de pouvoir militaro-religieux devinrent complètement

¹«It would be wrong to take *chingo kokka* as a posture that compromises one's religious stature by offering unreserved service to the authorities. It is one thing to glorify unconditionally the country's sovereign and power holders, and to propound an unvarnished rationale in direct service to them. But the Mahāyāna concept of "benefiting self and benefiting others" (*jiri rita* 自利利他) gives rise to the idea of promoting peace and protecting the state in the sense of defending the people. Thus we should not perceive the concept of *chingo kokka* as indicative only of an obedient servant trailing behind the existing powers.» (Kuroda et Dobbins, *op. cit.* p. 248).

² Deal et Ruppert, *op. cit.* p. 55.

³ *Ibid.* p. 136.

⁴ *Ibid.* p. 137.

⁵ *Supra* p. 19.

⁶ Cette perspective sera abordée plus extensivement plus bas.

autonomes. C'est cette nouvelle autonomie, farouchement défendue par les moines, qu'Oda Nobunaga dut militairement subjuguier.¹ De ce fait, après Oda, peu importe le rapport à la transcendance que pouvait invoquer un complexe religieux comme légitimation de l'exercice du pouvoir, rien ne devait se prétendre supérieur à la légitimité de l'ordre seigneurial. Évidemment, cet ordre seigneurial sut, avec le temps, s'harmoniser avec des discours de légitimation du pouvoir par la transcendance, tels le néoconfucianisme² et le bouddhisme, mais là n'est pas notre présent propos.³

Si la nouvelle réalité politique qu'est l'autonomie des grands centres religieux explique pourquoi Oda Nobunaga dut les assujettir, cela n'explique pas pourquoi il ne fut pas simplement envisagé de réanimer l'idéal du *chingo kokka* (défense [«spirituelle»] du pays), ou pourquoi la possibilité d'un retour à l'harmonie entre centres religieux et gouvernement ne fut pas considérée. Plus largement, cela n'explique pas pourquoi Oda Nobunaga est venu à s'en prendre aux institutions religieuses d'une manière qui, dans un pays n'ayant jusqu'alors connu aucune réelle répression ou guerre de religions, semble aussi subite qu'impromptue.⁴ La réponse se situe, d'une part, comme traité dans le paragraphe précédent, dans le fait que le pouvoir qu'il chercha à acquérir était une chose inédite sur l'échiquier japonais et, d'autre part, dans le fait que la religion japonaise avait développé de nouvelles caractéristiques la rendant moins «harmonisable» à l'ensemble politique. En effet, l'ère médiévale japonaise (*chūsei*) d'avant le Sengoku-jidai connut de nombreux développements religieux habituellement circonscrits sous l'appellation *shin bukkyō*.⁵ Il fut question plus haut de la compréhension du temps mandalaire et de doctrines sotériologiques associables au *shin bukkyō*, plus précisément celles associables

¹ C'est principalement au cours des campagnes de Nagashima, *Nagashima Ikkō-ikki* 長島一向一揆, (1571-1573-1574) et de la campagne d'Ishiyama 石山合戦, *Ishiyama Gassen* (1570-1580) que la résistance des groupes religieux fut définitivement éliminée.

² Le recours au terme «néoconfucianisme» sert ici – car il ne s'agit pas de sa seule utilisation possible – à souligner qu'il s'agit d'une nouvelle doctrine qui, bien que fondée à même l'héritage confucéen (notamment la pensée de Zhu Xi; 1130-1200), est propre au Japon d'Edo-jidai. Pour plus d'information sur la notion, voir Wildman Nakai, *op. cit.*

³ Voir *Encyclopedia of religion, second edition, op. cit.* p. 4788 pour plus de détails sur ce point.

⁴ Si Oda Nobunaga ne s'en n'est pas exclusivement pris aux groupes religieux, il semble que ce n'est seulement qu'envers eux (à l'exception des communes régionales) qu'il n'envisagea pas une simple soumission tributaire. En effet, face aux seigneurs, pour Oda (ainsi que pour les deux unificateurs lui ayant succédé) la victoire ne semble avoir consisté qu'en l'assurance que leurs capacités terriennes et militaires seraient désormais soumises à sa volonté. Alors que pour les groupes religieux, la victoire semble plutôt avoir été comprise comme étant de l'ordre de l'annihilation complète des capacités militaires et terriennes de ces derniers.

⁵ Pour les problématiques liées au balisage du concept voir *supra* 65-67.

à l'un de ses représentants phares (Nichiren). Mais pour ce qui suit, ce sont les notions de foi, d'exclusivisme religieux et de rapport à l'État qui émergent de ce nouveau bouddhisme qui sont à prendre en compte : c'est la compréhension de ces notions qui permettent de comprendre que si l'agression d'Oda fut définitivement subite, elle ne fut pas, en fait, impromptue.

7.2 La notion de foi et d'exclusivité religieuse dans le *shin bukkyō*

S'il arrive que la notion de foi soit comprise comme une exclusivité monothéiste, ou même chrétienne,¹ il faut reconnaître que la notion, sans être nommée aussi précisément qu'en Occident,² est une composante d'importance du bouddhisme au Japon depuis l'ère médiévale (1185-1603). Souyri précise même que la foi y devient un élément central :

«Pour certains penseurs religieux de l'époque, le bouddhisme a pour principale signification d'être une foi. [...] La foi dans un au-delà divin après la mort transforme les vieilles doctrines en une religion du salut personnel. Malgré de notables différences, les doctrines de la Terre Pure ou celles enseignées par Nichiren ont ceci en commun : elles s'adressent à l'ensemble des êtres humains, quel que soit leur statut social ou leur sexe. L'essentiel réside dans la foi. Il faut s'en remettre à l'infinie miséricorde du Bouddha.»³

Souyri étaye davantage ses dires en renvoyant aux propos attribués à Hōnen 法然 (1133-1212) dans le *Dit des Heike*⁴ – «Le salut toutefois dépend de la foi. Donc ayez une foi profonde et ne laissez la moindre place au doute»⁵ – ou encore en présentant la doctrine du *tariki* 他力 (effort de l'autre, «autre» dans le sens du Bouddha) absolu de Shinran 親鸞 (1173-1263) consistant simplement à s'en remettre complètement et uniquement à Amida⁶ : la seule foi en Amida est

¹ Sans être aussi catégorique, Husser *op. cit.* p. 62, par exemple, écrit tout de même : «en dehors des monothéismes pour lesquels la démarche de foi est un élément central, l'idée selon laquelle une religion est d'abord affaire de croyances se révèle fautive à un examen attentif des systèmes religieux».

² Ou plutôt, sans que le terme utilisé soit devenu tout aussi central qu'au sein du christianisme. En effet, le mot japonais en question – retraceable bien avant un quelconque contact avec l'Occident – est *shinkō* 信仰 (croyance avec confiance), ce qui semble difficilement traduisible autrement que par «foi». Cependant, si le terme est effectivement précis, il ne semble pas tout autant commenté qu'au sein de l'édifice chrétien. Mais encore, il serait erroné d'affirmer que *shinkō* ne fut pas une notion théologique exploitée au sein de plusieurs spéculations bouddhistes. Par exemple, Kūkai 空海 (774-835), en fit l'une des notions centrales de sa pensée bouddhiste (Joseph M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 193).

³ Souyri, *op. cit.* 2013, p. 154.

⁴ Le *Dit des Heike* (*Heike monogatari* 平家物語) est une épopée compilée au début du XIV^e siècle présentant la lutte pour le contrôle du Japon entre le clan Minamoto et le clan Taira au XII^e s.

⁵ Souyri, *op. cit.* 2013, p. 158.

⁶ *Ibid.* p. 159.

nécessaire et suffisante afin d'être sauvé puisque sa miséricorde est telle qu'il sauve le bon et le mauvais, le connaissant et l'ignorant, ainsi que le pratiquant et l'oisif.¹ Le développement de la notion de foi au sein d'un système religieux généralement – et de manière stéréotypée – reconnu comme ortho-pratique est en soi un phénomène marquant; mais, par lui-même, il n'explique en rien comment le bouddhisme et les tenants du pouvoir régalien, Oda Nobunaga en premier lieu, aient pu en venir à s'opposer violemment. C'est parce que la notion de foi semble avoir permis, dans son sillage, à un exclusivisme religieux de voir le jour que cette confrontation semble possible.

En effet, comme James H. Foard l'affirme, le *shin bukkyō* marquerait le passage de la notion d'«école» à celle de «secte» (*shū 宗*) dans le sens qu'il y aurait eu une évolution d'un bouddhisme comprenant les différences doctrinales en tant qu'écoles de pensées au sein d'une pluralité unifiée (si l'on me permet cette formule aux airs d'oxymoron) à un bouddhisme en venant à distinguer comme schismatique certaines notions :

«Before the Kamakura period, there were, strictly speaking no Japanese Buddhist sects at all. In the case of Nara Buddhism, we might more properly speak of "schools" rather than "sects," and many scholars make this distinction for good reason: there was a single, overall institutional and clerical organization run by the state: there were no appreciable doctrinal division among the laity: and, while certain temples become loosely defined centers for different doctrines, many priest – and all notable ones – studied several bodies of thought at more than one temple. [...] In contrast, the popular, devotional Buddhism of the Kamakura period manifested [*sic.*] itself in three new sociological types: cults, order, and sects.»²

Bien que je considère qu'il est nécessaire de rester sceptique quant à sa présentation d'un ancien bouddhisme ayant été une institution entièrement étatique – l'affirmation est une généralisation excessive – il me semble cerner une réalité en indiquant qu'il y ait eu passage d'un ordre des choses où le schisme était impassable à un nouvel ordre où la distinction entre différents bouddhismes se voulait sciemment marquée. Là où l'on considérait que différentes vérités

¹ Brown, *op. cit.*, p. 220, va dans le même sens : «One early version of the *Pure Land Sūtra* taught that a person might achieve rebirth in Pure Land through good works as well as faith in Amitābha. But a later and increasingly popular version placed value on faith alone. The shift to an exclusive reliance on faith was crucial development in Japanese Buddhist history, described by the thirteenth-century Japanese priest Hōnen as a turn from "difficult" to "easy" Buddhism, and also as a turn from reliance on self (*jikiri*) to reliance upon the "divine other" (*tariki*).»

² Foard, *op. cit.*, 2013, p. 273, 274.

dialoguaient au sein d'un même système, on en vint à affirmer qu'une seule vérité était à trouver au sein de différents systèmes. L'on pourrait rappeler les propos de Kitabatake Chikafusa plus haut cités¹ affirmant qu'il faut valoriser l'étude de la diversité des doctrines; l'on pourrait également rappeler que ses propos étaient fort probablement réactionnaires. Ainsi, le changement fut perçu par les acteurs l'ayant vécu, ou au minimum par l'un d'eux.

L'on pourrait contre-arguer que l'apparition d'un sectarisme ne signifie pas nécessairement que les différentes doctrines se niaient les unes les autres : l'on peut effectivement se reconnaître une différence face à un autre sans le nier pour autant. Cependant, plusieurs auteurs affirment qu'une «logique du choix exclusif» (*logic of exclusive choice*) caractérisa le *shin bukkyō*, attardons nous à la position de l'un d'eux, Satō Hiroo rapportée par Jacqueline I. Stone:

«This logic holds one form of Buddhism alone to be valid and denies the soteriological efficacy of all others. For Satō, this logic goes well beyond simple commitment to a single form of practice: he notes that even within the framework of the old Buddhism supported by the "logic of harmony," one finds practitioners who relied, for example, solely on the *nenbutsu*, arguing that it was the only teaching suited to their particular capacity. What distinguishes the "logic of exclusive choice" is its categorical rejection of all other forms as soteriologically useless. Satō sees this logic as backed by the absolute authority of a single, personified transcendent Buddha, from whom all other authority was seen to derive. The "logic of exclusive choice" in effect denied not only all other forms of religious practice but also the entire "logic of harmony" and, implicitly, the system it legitimized.»²

Il faut donc en convenir, le bouddhisme de Kamakura changea l'ordre des choses, avec lui vint la certitude qu'une position religieuse en laquelle l'on a foi rend forcément toutes autres positions fausses.³ Non seulement l'individu y était appelé à choisir sa voie, mais en le faisant il devait reconnaître que toutes autres étaient forcément erronées. Plus encore, l'enseignement

¹ *Supra* p. 111-112.

² Stone, *op. cit.* p. 392.

³ Foard, *op. cit.* 2013, p. 280, présente la même idée ainsi: «The founder's religious career, particularly his experience of certainty of his own salvation, became the focal point of the later sect, as he was thought to have demonstrated a devotional path to salvation superior to all others. This mode of salvation was deemed nothing less than the exclusive consummation of the Buddhist tradition, offering all that Buddhism could possibly offer, while all others forms of the religion were inferior, impossible, or downright dangerous – a sectarian drive quite different from the widely inclusive systems found in Tendai and Shingon.»

du *dharma* devint prosélyte et ce principalement avec la figure de Nichiren. Ce dernier «elaborated an entire concomitant discourse about fulfilling the mission of a bodhisattva by practicing *shakubuku*, the rebuking of attachment to provisional teachings, and eradicating one's past sins by encountering persecution as a result». ¹ Nichiren aurait ainsi introduit une nouveauté, celle de l'endoctrinement forcé, rompant ainsi avec l'idée antérieure d'un enseignement du *dharma* idéalisé par la sympathie et par une orientation graduelle des étudiants sans qu'il ne soit nécessaire de formuler une critique à leur égard. ² L'on constate donc qu'avec le *shin bukkyō* apparaît la possibilité – possibilité s'étant traduite en actions concrètes – de l'intolérance religieuse au Japon.

Si, comme traité plus haut, Oda dut militairement s'imposer à des groupes bouddhistes autres que les complexes religieux, soit les ligues religieuses, offrant une résistance armée, c'est qu'à l'évidence de tels groupes existaient. S'il serait réducteur de s'imaginer que la religion japonaise d'avant Kamakura-jidai se limitait à la volonté étatique (ce que les «deity attack»³ précédemment présentées réfutent) il n'en demeure pas moins que, de par l'interrelation entre la religion et la gouvernance ayant caractérisée le Japon prémoderne (*ōbō buppō*),⁴ il est difficile de concevoir une quelconque forme d'institution bouddhiste s'affirmant comme réellement indépendante de l'État ou de l'institution détenant le pouvoir régalien sur l'archipel. Et pourtant, tel fut le cas, Oda Nobunaga dut s'imposer à des groupes religieux se dressant contre sa volonté d'unification. L'apparition de ces groupes semble être en relation directe avec les changements religieux de l'ère médiévale. Pour Nichiren, la prédominance du Sutra du Lotus, sa vérité exclusive, signifiait que seule la loi bouddhiste (*buppō*), sans aucune nécessité des lois impériales (*ōbō*), avait une quelconque légitimité.⁵ De ce fait, la norme traditionnelle de l'interrelation entre bouddhisme et gouvernance se voit déjà niée, mais plus encore, Nichiren concevait qu'il était légitime (et même était de l'ordre du devoir) de s'opposer à un seigneur ne reconnaissant pas cette position :

¹ Jacqueline I. Stone, *Op., Cit.* p. 392.

² *Ibid.* p. 414.

³ *Supra* p. 84-85.

⁴ Voir *supra* p. 22-23 et Kuroda et Stone, *op. cit.* 1996.

⁵ Stone, *op. cit.* p. 389.

«[...] authority is seen to derive from the *Lotus Sūtra*, and in cases where a social superior opposes the believer's faith, resistance is mandated. Where the superior is committing slander of the *Lotus Sūtra*, then as stated in the Classic of Filial Piety, "A son must admonish his father and a vassal must reprove his lord" (cited in *Yorimoto chinjō* STN2: 1355).»¹

Dans le même sens, Souyri affirme que Nichiren inverse la perspective traditionnelle, avec lui il y aurait eu passage d'une logique où le religieux assure la prospérité de l'État (ainsi que celle du peuple) à une logique où l'État doit protéger la foi du peuple.² L'État, se voit donc théoriquement soumis à une relation qui n'est plus harmonieuse et commensale (l'État bénéficiant de la présence du religieux qui lui, vit de son soutien), le nouvel ordre est pratiquement parasitaire (le religieux impose sa présence au détriment des volontés étatiques). Il est donc envisageable que ce renversement de situation est à retenir quant à la compréhension de l'agressivité d'Oda Nobunaga envers les groupes bouddhistes.

En effet, des courants du *shin bukkō* questionnant l'*ōbō buppō*, donc se dissociant de l'État – de ce fait ne pouvant pas se financer à même son soutien – développèrent de nouvelles techniques de financement (ou adhérèrent à d'anciennes plus marginales jusqu'alors) leur ayant permis une pleine autonomie. James H. Foard identifie l'une de ces techniques, celle des *hijiri* :

«The term *hijiri*, or "holy man," had a long history before the Kamakura period, but it was only in the Kamakura period that we find permanent orders of holy men established at virtually all the great temples, generally at their *bessho* [lieu de retraite (litt. «place à part»)]. These holy men were engaged in mendicant fund-raising called *kanjin* and were hence known as *bessho hijiri* or *kanjin hijiri*.»³

Si intuitivement la mendicité pourrait sembler n'être qu'une source secondaire et irrégulière de financement pour de grandes institutions, Foard illustre que le modèle était à un point efficace que pratiquement tous les complexes religieux l'adoptèrent et parvinrent à des résultats d'ampleur tel que le financement de la reconstruction de grands temples.⁴ Mais ce qu'il me

¹ *Ibid.* p. 395.

² Souyri, 2013, *op. cit.* p. 162.

³ Foard, *op. cit.* p. 277.

⁴ *Ibid.* p. 277; Matsuo Kenji, *op. cit.* p. 188, traite aussi de l'efficacité des levées de fonds mendiantes.

paraît devoir être retenu est que la montée conjointe de l'exclusivisme religieux et de la capacité d'autofinancement peut aboutir (et aboutit) à la montée de pouvoirs régionaux autonomes :

«Before, the popular devotions of the cults and mendicant orders brought Buddhist salvation to the masses without challenging the religious structures which undergirded the social order; now, in the midst of rapid social change, the exclusiveness of the sects became a catalyst for new loyalties and social groupings under the banner of Nichiren or the Honganji [Temple faisant office de maison mère du mouvement initialisé par Shinran].»¹

Ainsi, les *ikkō ikki* (ligues religieuses) que combattit et massacra Oda Nobunaga sont vraisemblablement le fruit des changements religieux du *shin bukkō*. La simple description sommaire de l'organisation de l'une de ces *ikkō ikki*, celle fondée et organisée par Rennyō 蓮如 (1415–1499) rend la chose évidente :

«La communauté rurale devient un lieu de prosélytisme de la nouvelle religion. [...] En réussissant à lier religion et vie quotidienne, Rennyō fonde une Eglise [*sic*] efficace qui est en mesure de contrôler des régions entières, qui excommunie les infidèles et perçoit une dîme, laquelle remplace bien vite les anciennes redevances seigneuriales annuelles.»²

Tout en étant sceptique face à l'idée qu'une quelconque liaison entre religion et vie quotidienne soit une nouveauté ou une particularité des *ikkō ikki*, il est ici clair que ces dernières purent voir le jour du fait qu'exclusivisme religieux et autofinancement (une forme de contrôle fiscal dans cet exemple) existaient. Il semble donc que le *shin bukkō* portait en lui la possibilité d'un nouvel ordre où religion et pouvoirs régaliens (ou militaires) étaient plus en compétition qu'en harmonie.³

Il faut donc comprendre que le Japon, avant même sa rencontre avec l'Occident et le christianisme avait, de manière endogène, développé les caractéristiques de la foi et de l'exclusivité religieuse ayant menées à des formes d'intolérances puis de conflits d'importance entre la religion et l'État pour le contrôle de portions territoriales sur l'archipel. Le Japon, par

¹ Foard, *op. cit.* p. 284.

² Souyri, 2013, *op. cit.* p. 373.

³ Deal et Ruppert, *op. cit.* p. 178, vont dans le même sens : «Thus such assimilation of the royal (secular) law to the Buddhist Dharma set the stage for this violent opposite – the complete subjugation of Buddhism by the government with the destruction by the powerful warrior Oda Nobunaga of major Buddhist temples».

lui-même, connut un temps où la religion n'était aucunement garante de paix, au contraire même. Mais, si l'exclusivisme religieux existait, il semble s'être restreint aux écoles et sectes bouddhistes sans pour autant en être venu à exclure les autres doctrines de la «Vérité». D'une secte bouddhiste à l'autre l'on ne se tolérait plus mais au sein de ces sectes il n'y avait que peu ou pas de distanciation par rapport aux *kami*, au *tao* ou aux sagesse confucéennes.¹ Ainsi, si une secte bouddhiste pouvait nier la vérité tenue par une autre de ces sectes, la négation des éléments historiquement associés aux autres doctrines (taoïsme, confucianisme et *shintō*) n'y figurait pas. Si, de par l'exclusivisme, il y a naissance d'une extériorisation radicale (dans le sens d'«altériorisation») dans le domaine de la religion, l'altérité qui y naît se confine aux doctrines bouddhistes, aucune ou peu de distanciation des doctrines continentales n'y est centrale si même est-elle présente. Ce n'est qu'après l'introduction du christianisme qu'une telle chose semble envisageable.

7.3 *Le paradigme d'un Orient tolérant*

Prenons le temps, au passage, de relever que ce constat de l'existence d'une intolérance religieuse dans un Japon n'ayant toujours pas rencontré le christianisme, ou plus largement l'Occident – donc dans un Japon empreint exclusivement des doctrines orientales – où le bouddhisme put, d'une certaine manière, faire figure de «mortier» liant les différentes parties de l'ensemble, s'oppose au paradigme d'un Orient fondamentalement tolérant sur le plan religieux. Ce paradigme est repérable dès les Lumières, Voltaire écrivit dans son *Traité sur la tolérance* (1763) :

«Les Japonais étaient les plus tolérants de tous les hommes : douze religions paisibles étaient établies dans leur empire; les jésuites vinrent faire la treizième, mais bientôt, n'en voulant pas souffrir d'autre, on sait ce qui en résultat : une guerre civile, non moins affreuse que celle de la Ligue, désola ce pays. La religion chrétienne fut noyée enfin dans des flots de sang; les Japonais fermèrent leur empire au reste du monde [...].

¹ Rappelons que Nichiren défend sa position face à l'État en invoquant les classiques de la piété filiale.

«Nous avons été si infectés de cette fureur [l'intolérance], que dans nos voyages de long cours nous l'avons portée à la Chine, au Tonquin, au Japon. Nous avons empesté ces beaux climats. Les plus indulgents des hommes ont appris de nous à être les plus inflexibles.»¹

Nonobstant ces erreurs factuelles – le Japon était déjà en guerre civile lors des premiers contacts avec l'Occident (1543) et l'expulsion du christianisme ne fut pas une réaction face à son intolérance² – l'on constate l'idée d'un Japon fondamentalement tolérant sur le plan religieux qui se serait vu corrompu par le christianisme. Il y aurait donc une causalité spécifique entre christianisme et intolérance; les autres religions étant plutôt corollaires de tolérance. Cette position, ou du moins des positions fortement similaires, se retrouvent chez des auteurs plus actuels. Par exemple, Jean Soler affirme que la violence religieuse naît avec le monothéisme (pour lui cela signifie le judaïsme), plus précisément avec ce qu'il nomme la logique du «monobinarisme» :

«L'extrémisme, me semble-t-il, trouve sa source principale [...] dans l'ancrage du monisme sur la pensée binaire, dans la greffe du Un sur le Deux que j'appellerai, pour lui donner un nom, le monobinarisme. Cette tournure d'esprit, cette mentalité, cette option nationale propre aux hommes de la Bible, consiste à soutenir que, de deux contraires concernant la vie du groupe, l'un est positif, l'autre négatif, et que le positif *doit* éliminer le négatif, pour rester seul au pôle du Vrai et du Bien.»³

Pour Jean Soler ce «monobinarisme» est l'apanage de la pensée biblique et de ce fait ne concerne que les monothéismes en filiation avec le judaïsme. Qui plus est, son livre comprend une section complète intitulée «Vues sur la pensée chinoise» défendant l'idée que la religiosité extrême-orientale est dépourvue d'éléments (même de symbolisme) pouvant justifier ou occasionner un passage à la violence.⁴ L'on y retrouve encore l'idée que l'Orient est fondamentalement tolérant et même pacifiste et que la violence et l'intolérance religieuse sont le fruit exclusif du monothéisme. Autre exemple, Jan Assman avance l'idée que dans les civilisations polythéistes de la Méditerranée la religion aurait fait figure de système de «traduction mutuelle» assurant

¹ Voltaire, *L'affaire Calas*, Paris, Éditions Flammarion, Le monde, Les livres qui ont changé le monde, 2009, p. 79, 208.

² Le sujet sera traité plus profondément plus bas.

³ Soler, *op. cit.* p. 284, 287.

⁴ *Ibid.* p. 25-47.

une compréhension générale rapprochant les altérités les unes des autres. Cependant, «le monothéisme a marqué la fin de cette traductibilité mutuelle. [...] La religion devient désormais le plus important générateur d'étrangeté et d'inimité». Et, «[l]es nouvelles religions révélées ont mis un terme à ce système. Elles se considéraient comme les détentrices d'une vérité qui placerait automatiquement toute forme d'altérité dans le domaine de la non-vérité.»¹ Si Assman ne récupère pas l'idée d'un Orient fondamentalement tolérant – et encore, sa vision d'une Égypte qui initialement aurait été tolérante s'en rapproche – il perpétue l'idée d'une causalité entre monothéisme et intolérance religieuse.²

Cependant, le *shin bukkyō* n'était pas un monothéisme, pas même celui de Nichiren ou de Shinran. Il fut au plus monolâtrique et monopraxique mais, comme mentionné par Jacqueline I. Stone, avant Kamakura-jidai ces mêmes caractéristiques n'aboutirent pas à l'intolérance. Il faut donc probablement envisager que la violence et l'intolérance religieuse ne sont pas le fait d'une causalité exclusive avec le monothéisme. Peut-être est-ce plutôt la notion de foi ou la peur de l'erreur qui ont la possibilité d'insuffler l'intolérance religieuse (car le bouddhisme d'avant l'ère médiévale sut s'accommoder de la pluralité des vérités sans en taxer aucune d'erreur). Plus banalement encore, peut-être qu'une religion devient intolérante quand littéralement les humains la pratiquant y introduisent l'intolérance, pour et par une raison ou un autre, sans qu'aucune nomologie ne puisse définitivement baliser le phénomène? Cependant, pour ce qui a trait au cas du *shin bukkyō*, l'intolérance semble émaner d'une conception de la vérité exclusive

¹ Jan Assman, *Violence et monothéisme*, Montrouge, Bayard, 2009, p. 16, 18.

² Quelques nuances s'imposent. D'abord, la logique qui fonde le concept de «monobinarisme» n'est pas à contester : les tensions au sein d'une pensée binaire existent. Cependant, il me semble que par judéo-centrisme Jean Soler se concentre sur l'idée de vérité religieuse alors que celle d'exclusivité religieuse, plus répandue dans l'histoire, me paraît une condition suffisante à l'intolérance. Même que, comme rapporté dans notre exemple du *shin bukkyō*, l'exclusivité semble une condition *sine qua non* à l'apparition d'une vérité exclusive. Ainsi, le «monobinarisme» de Jean Soler pourrait être décelable dès que la notion d'exclusivité existe, c'est-à-dire tant en contexte bouddhiste que biblique. Ensuite, pour ce qui a trait à Jan Assman, je n'infirmes pas sa théorie du fait qu'elle ne serait qu'une illusion paradigmatique : je considère que c'est avec raison qu'il identifie la venue du monothéisme – en ces mots : la venue de la «distinction mosaïque» – comme la fin d'un système de traductibilité religieuse. Cependant, même recevable, sa théorie, en considération des nuances qui s'imposent, reste associable au paradigme d'un Orient tolérant se voyant perverti – notons que ce qui est paradigmatique n'est pas nécessairement illusoire. Et, je considère qu'il faut marquer le fait que cette théorie est recevable en ce qui concerne le contexte méditerranéen. Pour être juste, Assman ne la généralise pas à l'échelle mondiale. Mais, lorsqu'il écrit que «le monothéisme a marqué la fin de cette traductibilité religieuse» je crois plutôt que l'exclusivisme religieux, condition nécessaire au monothéisme, est la réelle rupture; et cet exclusivisme, ailleurs qu'en Méditerranée, n'est pas un apanage monothéiste.

provenant d'une affiliation religieuse tout aussi exclusive.¹ Mais notre propos ne cherche pas à établir pourquoi et comment une religion en vient à être portée à la violence; il cherche plutôt à relativiser l'idée que la religion au Japon dut connaître l'Occident pour en venir à l'intolérance religieuse. Cette idée d'une harmonie religieuse orientale gâchée par l'Occident a longue vie mais ne concorde simplement pas avec la réalité historique du Japon. Mettons fin à cette parenthèse et retournons aux changements religieux qu'entraîna le *shin bukkō*, car ces changements ne se confinèrent pas qu'à la sphère doctrinale, ils eurent des impacts socio-politiques majeurs qui participent à l'explication de l'intervention agressive d'Oda Nobunaga.

7.4 La rencontre du christianisme

Une seconde donnée d'importance de l'époque, après celle de l'opposition religieuse, est donc l'introduction puis l'expulsion du christianisme. Si l'on peut dire que, en résumé, lors de son introduction le christianisme fut considéré comme une curiosité s'accompagnant pragmatiquement d'armes à feu, après l'unification du Japon les considérations changèrent rapidement. Il est dit² que suite à différents jeux de pouvoir, tant de la part des Japonais que de la part des Occidentaux, Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) puis le *bakufu* des Tokugawa en vinrent à la conclusion que le christianisme était un élément voué à questionner les modalités du système seigneurial tel qu'établi par Oda. Le christianisme ne fut donc pas simplement soumis à l'état, il fut plus radicalement banni et nous n'avons pas là qu'un bannissement pour la forme, il se vit imposé avec toute la force que cela dut impliquer. Un tel bannissement est définitivement une nouveauté pour l'archipel car, si sous Oda Nobunaga les bouddhistes furent militairement réprimés, le bouddhisme, en tant que religion dans son ensemble ne fut pas nié, interdit ou banni : le problème, bien que fondamentalement idéologique, nous l'avons vu, semble n'avoir été perçu qu'en tant que conflit politique. Oda combattait des bouddhistes mais pas *le* bouddhisme. De ce fait, certains affirment qu'Oda sut faire preuve d'une tolérance pragmatique : de plus, il accepta la présence chrétienne dans l'archipel. Comparativement, Toyotomi serait l'instigateur de l'intolérance religieuse étatique au Japon :

¹ Reconnaissons qu'il s'agit de caractéristiques partagées avec les monothéismes bibliques.

² Deal et Ruppert, *op. cit.* p. 183; Pelletier, 2011, *op. cit.* p. 359-372; *Encyclopedia of religion, second edition, op. cit.* p. 4787-4788; etc. Cette opinion est très commune au sein de la littérature.

«Unlike Nobunaga, who we might say triangulated his policies vis-à-vis religious institutions by continuing comparatively tolerant policies toward Christians while crushing Buddhist military powers, Hideyoshi did not continue the policy of tolerance, at least toward the end of the 1580s, when he begun to take stricter measures against the Christians.»¹

Sans pouvoir me prononcer de manière définitive – les sources existantes ne le permettent probablement pas – je suppose que l’affirmation qu’Oda Nobunaga aurait fait preuve de «tolérance» est de l’ordre d’un biais d’interprétation, c’est-à-dire qu’il y est supposé que qui n’agit pas de manière intolérante est forcément tolérant. Il me paraît plus plausible qu’Oda fit plus probablement preuve d’un pragmatique «laissez-faire» plutôt que d’une pragmatique tolérance.² Il ne tolérait pas le christianisme, il ne s’en accommodait que pour un temps nécessaire. Ce ne fut certainement pas le contact avec le christianisme que ce dernier recherchait, mais bien un contact avec les technologies occidentales et des débouchés commerciaux pour renflouer ses coffres.³ Les politiques anti-chrétiennes apparurent parallèlement à la réalisation de l’unification japonaise. Oda n’ayant jamais porté à terme son projet d’unification hégémonique, la nécessité de garder de bons rapports avec les commerçants occidentaux fut toujours présente. Mais Toyotomi, ayant réussi l’unification, de manière assez bancale certes, et ayant désormais la capacité de développer sa propre artillerie, n’eut plus besoin d’adopter une attitude de «laissez-faire» devant une religion qui fut rapidement comprise comme autant inharmonisable (dans le sens d’insoumisable) à l’État que porteuse de dissensions sociales.⁴ Et Tokugawa pu définitivement se débarrasser du christianisme :

«Le Dieu unique ne se situe jamais que dans le sillage des mousquets, arquebuses et autres canons. Les artisans japonais copient et fabriquent ces nouvelles armes en un temps record, faisant du Japon leur premier producteur au monde au XVI^e siècle. [...] Une fois l’unité politique acquise, et renforcée, les armes à feu perdent de leur utilité, et on peut y renoncer. C’est ce que fait le shôgunat Tokugawa à partir de sa victoire militaire décisive de Sekigahara en 1600».⁵

¹ Deal et Ruppert, *op. cit.* p. 183.

² La nuance veut que je puisse être intolérant face à un phénomène mais convenir qu’il m’est plus utile de ne pas prendre acte au nom de cette intolérance. Qui plus est, dans le cas d’Oda Nobunaga, je suppose qu’il est douteux d’affirmer que cette inaction pragmatique se voulait sans péremption.

³ Pelletier, 2011, *op. cit.* p. 360.

⁴ *Ibid.* p. 362-363.

⁵ *Ibid.* p. 360-361.

Il ne faut donc pas comprendre l'interdiction du christianisme, amorcée sous Toyotomi et finalisée sous les Tokugawa, comme la fin d'une politique de tolérance ayant existée sous Oda. Il est plus probable qu'Oda, comme les deux autres, ait perçu le christianisme comme un éventuel problème mais sa nécessité d'alors consistait d'abord à s'imposer sur l'archipel.¹ Mais que les successeurs d'Oda furent plus ou moins tolérants n'est pas réellement un élément central pour ce qui a trait à notre propos, ce qui l'est c'est qu'avec Toyotomi vient une première au Japon : l'interdiction et la persécution d'une religion.

Si avec le *shin bukkyō* l'on voit apparaître l'intolérance religieuse et avec Oda Nobunaga on constate une violence armée de grande ampleur entre groupes religieux et pouvoir séculier, suite à l'introduction du christianisme on assiste pour la première fois à l'interdiction, la persécution puis l'expulsion d'une religion. Jamais auparavant on ne relève au Japon une telle chose : jamais auparavant une doctrine religieuse ne put être isolée au point d'être systématiquement ciblée.² Comme il est affirmé tout au long de ce mémoire, les différentes doctrines présentes au Japon semblent s'être amalgamées les unes les autres au sein d'un système commun; y cerner précisément une doctrine pour la discriminer y aurait été peu probable du simple fait qu'il aurait pratiquement été impossible d'en extraire l'une du tout. Mais le christianisme se présenta au Japon comme étant justement une doctrine autre et, qui plus est, non-intégrable au système déjà existant. Ainsi, il s'offrait en tant que corps facilement

¹ Il fut également supposé qu'Oda opta pour un pragmatique «laissez-faire» afin de dissiper la base populaire des ligues bouddhistes : «Oda Nobunaga avait [...] encouragé les premiers missionnaires européens dans un but politique : leur action équilibrait en effet le pouvoir du clergé bouddhiste et la puissance des redoutables moines-guerriers groupés dans des temples qui étaient autant de foyer d'opposition!» (Roland Habersetzer, *Histoires de Samourais – Récits de temps héroïques*, Noisy-sur-École, Budo Éditions, 2008 [1988], p. 156). Mais cette affirmation est peu convaincante d'abord car la majorité des conversions chrétiennes eurent lieu dans l'extrême sud de l'archipel (Nagasaki et Shimabara étant tous deux sur l'île de Kyūshū) alors que le cœur du «problème bouddhiste» se trouvait en plein centre de l'archipel (Osaka et Ōmi, par exemple). De plus, cela supposerait qu'Oda ait eu la clairvoyance d'appréhender, et ce avant les faits, que le christianisme séduirait principalement les classes populaires (classes formant le corps des ligues religieuses) à une époque où les Jésuites cherchaient d'abord à convertir «par le haut», soit par les seigneurs ou même par l'empereur.

² Il faut reconnaître qu'«identifier» ne cause pas nécessairement une persécution : ce n'est pas parce qu'on peut identifier une doctrine religieuse qu'on la persécute pour autant. De plus, une persécution sans réelle possibilité d'identifier, donc de distinguer, est toujours imaginable. Cependant, l'identification est une condition nécessaire pour qu'une persécution *systématique* puisse avoir lieu : le caractère systémique suppose une organisation où la distinction est nécessaire. L'argument est donc qu'avant l'arrivée du christianisme, il semble qu'aucune doctrine ne fut identifiée de manière assez autonome pour être la cible de persécutions *systématiques*. L'on pourrait contre-argumenter que plus haut, il fut question d'une distinction entre écoles et sectes bouddhistes, mais il ne fut pas question d'une distinction entre doctrines. Ces écoles et sectes furent des positions concurrentes au sein d'un même ensemble doctrinaire.

saisissable donc distinguable de l'amalgame des doctrines déjà présentes sur l'archipel.¹ Pour Toyotomi, puis pour les Tokugawa, s'opposer au christianisme pour éventuellement le bannir ne dut pas causer de complications internes tangibles. En faire autant avec le bouddhisme, le confucianisme ou le taoïsme aurait nécessité, d'une part, la possibilité de pouvoir clairement les distinguer les uns des autres et, d'autre part, la possibilité de se débarrasser de l'une de ces doctrines sans questionner la validité de l'ensemble, l'ensemble étant justement leur mélange inextricable. Comment expulser le bouddhisme quand il est un fondement de l'ordre public, le confucianisme alors qu'il est un fondement de la hiérarchisation sociale ou le taoïsme alors qu'il est un fondement des compréhensions cosmologiques?² Expulser le christianisme en revenait presque littéralement à expulser un corps étranger au sein d'un «système organique» : l'extraire ne causait aucun dysfonctionnement, au contraire cela assurait que l'amalgame déjà existant n'ait pas à négocier quoi que ce soit avec les éventuels apports du christianisme. En bref, le christianisme, se présentant et cherchant à se faire comprendre comme doctrine distincte, permit vraisemblablement son éventuelle persécution et interdiction.³

La révolte de Shimabara est retenue comme l'apex de cette répression du christianisme. Un très jeune homme d'origine guerrière, Amakusa Shirō 天草 四郎 (1621-1638), s'est retrouvé à la tête d'une résistance chrétienne de 37 000 individus – ou plutôt, il se vit placer à la tête d'une insurrection (ou encore d'un martyr collectif) – face au *bakufu*. Quant au siège de la

¹ Et encore, l'on peut se questionner quant à la compréhension du christianisme en tant que doctrine distincte et non-intégrable avec l'ensemble déjà existant au Japon. La littérature existante n'est pas très loquace sur la question. Cependant, l'exemple d'Amakusa Shirō (prochain paragraphe) n'est pas sans rappeler le cas d'Hong Xiuquan, (1814-1864) initiateur de la révolte Taiping (1850-1864), qui s'était déclaré partie intégrante de la Trinité.

² Il y a déjà là une association des différentes doctrines avec différentes fonctions qui est réductrice puisque l'ordre public, la hiérarchisation sociale et la cosmologie relevèrent tous des trois doctrines. Cependant, j'ose ces associations en corps de texte, tout en les nuanciant en note de bas de page, car l'historiographie du dernier siècle le fit communément. Par contre, aussi utiles furent ces associations en tant que catégories d'analyse, elles sont maintenant renégociées : il est maintenant jugé plus pertinent de comprendre le bouddhisme, le confucianisme, le taoïsme et le *shintō* comme un ensemble concernant tout autant l'ordre public, la hiérarchie sociale et les compréhensions cosmologiques. L'argument est donc, qu'au sein de l'ensemble, il aurait été difficile de se débarrasser d'éléments sans ébranler l'ensemble de l'édifice.

³ Je reconnais négliger le fait que le christianisme était compris comme une religion d'appartenance étrangère : donc que ce n'était pas seulement le caractère de la doctrine chrétienne qui put causer problème. Je considère qu'effectivement une analyse plus complète devrait s'attarder à cette réalité et qu'il faut y reconnaître un phénomène xénophobe (et encore je suppose que c'est plus l'idée d'une *soumission* à une expertise doctrinale étrangère que la provenance du christianisme qui choqua). Cependant, là n'est pas le phénomène que je tente de mettre en évidence. Je considère qu'au contraire cette piste fut plus que suffisamment investiguée, elle en est pratiquement galvaudée, et qu'il faut accorder plus d'importance aux questions doctrinales qui ont trait à cette problématique.

forteresse d'Hara (le dernier bastion chrétien) qui s'en est suivi, bien des spéculations, certaines plus fondées que d'autres, tiennent cours.¹ Mais ce qui est ici à en retenir est que le *bakufu* était suffisamment sérieux quant à son interdiction du christianisme qu'il en était prêt à mobiliser un effort de guerre et recourir au massacre (aucun insurgé ne fut épargné).

7.5 L'interdiction du christianisme

Troisième et dernier élément d'importance : parallèlement à la répression militaire du christianisme, des mesures administratives furent développées. Il y eut l'édit du *sakoku* 鎖国 (1635)² qui, supposément, ferma pratiquement hermétiquement les frontières du pays. Seule une île artificielle à Nagasaki, Dejima 出島, resta officiellement ouverte au commerce extérieur.³ À cela s'ajoute l'établissement d'une forme de registre civil bouddhiste : les moines étant déjà traditionnellement en charge des rites funéraires, il ne resta qu'à imposer l'obligation de l'enregistrement des familles et de toutes nouvelles naissances auprès d'un temple bouddhiste désigné pour chaque communauté pour forcer une association minimale de tout habitant au bouddhisme. Par la fusion de la possibilité d'une existence civile au bouddhisme, tout Japonais devait se reconnaître comme bouddhiste – mais on ne parle ici que d'une reconnaissance formelle – ou envisager la clandestinité civile.⁴ Voilà donc les éléments majeurs qui me paraissent devoir être gardés en tête pour la compréhension de l'évolution ultérieure de la religion japonaise.

Ces événements sont d'importance car, comme l'a relevé Bernhard Scheid dans «Shinto as a Religion for the Warrior Class : The Case of Yoshikawa Koretaru»,⁵ des signes de changement de la compréhension générale de la religion semblent apparaître en concomitance

¹ Par exemple, le jeune âge du chef chrétien, la majorité paysanne des insurgés et le recours aux *kama* (faucilles agraires) comme emblèmes laissent supposer que le christianisme ne connaissait un succès tangible qu'auprès des basses castes. Ou encore, il y a la problématique de l'ampleur de la collaboration des Hollandais lors du siège de Shimabara. Pour plus de détails voir, «Amakusa Shiro, Fils de Dieu...» dans Habersetzer, *op. cit.*, p. 153-183.

² Affirmer que le *Sakoku* n'était, ou était principalement, qu'une mesure antichristianisme, serait réducteur. En effet, la politique s'insère dans un ensemble plus vaste et complexe visant à imposer un contrôle centralisé sur le territoire national.

³ Le «pourquoi» d'avoir situé la seule entrée au commerce international aussi loin du pouvoir shôgunal d'Edo m'échappe complètement.

⁴ *Encyclopedia of religion, second edition, op. cit.* p. 4789.

⁵ Bernhard Scheid. «Shinto as a Religion for the Warrior Class: The Case of Yoshikawa Koretaru», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3, Tracing Shinto in the History of Kami Worship (Automne), 2002, p. 299-324.

avec les agissements du *bakufu* Tokugawa contre le christianisme. Scheid relève que la pratique du *shinbutsu bunri* 神仏分離, qui consiste à imposer une séparation institutionnelle entre bouddhisme et *shintō* – ce qui implique que ce qui relève d’une religion et de l’autre doit être plus ou moins rigoureusement départagé – fut appliquée dans un certain nombre de domaines seigneuriaux. Il en identifie cinq.¹ Mais plus intéressant encore quant aux cas qu’il identifie, est le fait que ces domaines, dans le cadre des réglementations civiles visant à restreindre le christianisme, décidèrent d’investir des institutions identifiables comme étant «*shintō*» de la maintenance de l’enregistrement civil. Nous avons donc là des cas où les politiques shōgunales en matière de contrôle du christianisme semblent avoir permis, ou au minimum facilité, le développement d’une compréhension des religions comme entité autonome. L’on semble ainsi passer d’un état des choses où les religions s’amalgament en se distinguant peu ou pas les unes des autres à un état où rapidement l’amalgame fut fractionné et des ensembles autonomes y furent distingués.² Dans ce même sens, Grapard affirme qu’avant Edo-Jidai il n’a relevé aucune occurrence textuelle concrète³ d’une réelle distinction entre *shintō* et bouddhisme.⁴ Le *shinbutsu bunri* pourrait ainsi être un phénomène fruit de la nouvelle réalité religieuse causée par l’interdiction de christianisme.⁵

¹ *Ibid.* p. 301.

² Pour me faire comprendre, quand je parle «d’un état des choses où les religions s’amalgament en se distinguant peu ou pas» je ne crois toujours pas saisir ce que pouvait être la religion japonaise de ce temps. Un amalgame suppose la fusion ou la synthèse d’unités pouvant, avant leur mise en commun, prétendre à une certaine autonomie. De ce fait, l’idée d’«amalgame» me semble inapte à saisir ce que peut-être, et c’est ce que j’en perçois, qu’il ne s’agissait pas d’un état compris comme une fusion (ou une mise en commun) mais comme une unité; le tout de la religion japonaise ne pouvait peut-être pas, à cette époque, se fragmenter en sous-unités concrètement identifiables en tant que *shintō*, bouddhisme, confucianisme, taoïsme, etc.

³ Grapard parle de «*school*» – dans le sens d’écoles de pensée ou d’écoles théologiques – et non de textes. Mais il parvient à parler d’«écoles» de par leurs textes associés.

⁴ Grapard, 2002, *op. cit.*, p. 228.

⁵ On pourrait relever qu’il existe des textes antérieurs à l’ère Edo où l’on peut retrouver une distinction, ou plus certainement de fortes prémisses à une distinction, entre *shintō* et bouddhisme. Cependant, M. Teeuwen dans «Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto», *Monumenta Nipponica*, Vol. 48, No. 2 (Été), 1993, p. 225-245, vient grandement relativiser l’idée d’une telle distinction, du moins dans un cas emblématique. Pour lui, cette perception d’une telle distinction antérieure à l’ère Edo est une confusion; les textes donnant à croire qu’une telle distinction existe seraient en fait des positions théologiques spécifiques au sein d’un appareil religieux global. Des positions favorisant des notions qui furent plus tard comprises comme relatives au *shintō* sont donc historiquement identifiées comme l’armature d’une pensée *shintō* autonome et vice-versa pour le bouddhisme. Mais, nous pourrions ici être face à un phénomène de réinterprétation du sens des textes passés; Teeuwen offre une démonstration que dans le cas du Watarai *shintō* les notions jugées tant *shintō* que bouddhistes sont en fait bien plus de l’ordre d’un ensemble indifférencié.

L'on pourrait contre-argumenter que ce n'est pas tant la législation shôgunale qui causa ce changement de compréhension de la religion que, plus simplement, l'introduction du christianisme sur l'archipel. Cette idée n'a pas de défenseurs à ma connaissance mais, même sans auteurs phares, elle peut se défendre. Rappelons la position polémique de Yamaori Tetsuo selon laquelle la distinction entre le bouddhisme et le *shintō* est le résultat d'un contact avec la compréhension occidentale de la religion, soit le fruit d'un contact avec le paradigme chrétien. Dans cette optique, il suffit de rappeler que le premier contact entre le christianisme et le Japon ne s'est pas produit en 1853 à l'aube de Meiji-Jidai, mais en 1543 à l'aube de l'époque Edo. Si l'on accepte de recevoir l'idée de Yamaori, il faut logiquement relever que le paradigme chrétien a pu scinder l'amalgame religieux du Japon plus de 300 ans avant Meiji. De par cette supposition, peut-être pouvons-nous en déduire que le contact avec un monothéisme, exclusif qui plus est, fut l'amorce d'un phénomène progressif d'autonomisation de différentes doctrines religieuses, l'une d'entre elles en venant à être le *shintō*. Peut-être est-ce simplement l'introduction (puis son retrait) d'un corps étranger radicalement différent au sein d'un «organisme» s'auto-balançant «physiologiquement» qui changea la compréhension de la religion au Japon.¹ Cependant, il faut le souligner, bien que la littérature spécialisée traite abondamment de l'introduction et de l'expulsion du christianisme au Japon, l'idée que le christianisme changea les choses en introduisant la compréhension qu'une doctrine religieuse puisse être radicalement distinguable et, de ce fait, dissociable du système global me semble encore inédite. Il me semble donc qu'il y a là une suggestion non-investiguée et peu (ou pas) étayée par la littérature secondaire; par conséquent la prudence est de mise.

Ultimement, il est «vrai» que des changements s'opèrent en réaction au christianisme, on n'y échappe pas, le contact avec cette religion semble avoir son rôle à jouer. Mais, il est aussi convenu qu'Oda a mis fin au Moyen-âge japonais.² Cet amalgame religieux japonais pourrait-

¹ Toujours dans le même sens, l'on peut se référer aux pages précédentes (p. 52) où, pour brièvement résumer, Isomae Jun'ichi, 2005, *op. cit.*, affirme que l'idée de religion japonaise nécessite un contact avec le paradigme chrétien; sans un côtoiement avec le christianisme, la notion de religion, ou un proche équivalent, serait improbable au Japon. D'adopter la position d'Isomae sur l'expression «religion japonaise», rendrait caduque son utilisation; ce serait là se priver d'une expression problématique, certes, mais tellement commode. Pour une position plus nuancée que celle d'Isomae, voir Krämer, 2013, *op. cit.*, qui se veut justement un approfondissement de la position tenue par Isomae. Krämer offre intelligemment la démonstration que même sans le paradigme chrétien, le Japon contenait la possibilité sémantique du développement de la notion moderne de religion; excessivement résumée, l'idée aurait pu voir le jour sans la nécessité d'un antagonisme occidental. Pour plus d'informations voir *supra* p. 38-40.

² Souyri. 2013, *op. cit.* p. 414.

il avoir reposé sur une logique du pouvoir donnée qui, une fois éliminée par Oda, força la religion japonaise à s'adapter à une tout autre réalité? Peut-être la distinction et l'autonomisation des doctrines religieuses ne sont-elles dues qu'à une soumission forcée à un État seigneurial; peut-être les changements sont en fait un phénomène de «modernisation» religieuse.¹ Mais encore une fois cela dépasse nos propos : nous n'avons qu'à retenir que le passage de Momoyama-Azuchi à l'ère Edo marque un changement d'importance dans la compréhension de la religion. Il semble s'y opérer un passage d'une compréhension de la religion comme *une* unité caractérisée par une *forte indifférenciation* à une compréhension de *plusieurs* religions *distinguables et autonomisées*.

Revenons à Scheid qui, après avoir relevé que, suite à la nouvelle législation forçant l'enregistrement civil bouddhiste, certains domaines opérèrent un *shinbutsu bunri* 神仏分離, révèle également la montée d'une position intellectuelle au sein de la classe guerrière distinguant le bouddhisme du confucianisme et du *shintō*. Scheid écrit : «they [les seigneurs des domaines qu'il a identifiés] stimulated a peculiar, anti-buddhist alliance of Confucianism and Shinto, which questioned the doctrine that the "three teaching are one" ([...] *sankyō itchisetsu*)² dominant among the intellectual elite of the late medieval period.»³ Donc, selon Scheid, l'interdiction du christianisme marquerait le premier temps d'un processus aboutissant à une distinction/autonomisation des religions au Japon, du moins dans la frange intellectuelle de la

¹ Pour approfondir cette idée, voir Mark Teeuwen, «Early Modern Secularism? Views on Religion in Seiji Kenburoku (1816)», *op. cit.* Il faut cependant relever que le cas traité par Teeuwen est ultérieur de 200 ans au moment ici traité.

² Si la signification de l'expression va dans le sens d'une fusion des doctrines dans un tout – ce qui tend à confirmer ma supposition – le fait qu'il était possible de distinguer des enseignements de manière assez autonomisée pour les cerner et les quantifier (three teaching), est plutôt contraire à la supposition de ce présent mémoire que la religion japonaise aurait été d'un syncrétisme tellement fusionnel qu'y distinguer des doctrines religieuses l'une de l'autre y aurait été impossible. Je me vois ici face à une contradiction que je ne sais pas dépasser, un contre argument à ma supposition auquel je ne sais ultimement pas répondre. Cela me force à présenter une nuance, pratiquement ignorée dans l'ensemble du mémoire, l'indifférenciation religieuse que je suppose serait une norme, une position domiante. Cependant, aussi ambiante put être l'indifférenciation que je suppose, je ne crois pas qu'elle fut absolue : des tensions différenciatrices ont certainement fluctuées tout au long de l'histoire jusqu'à ce que l'ère Edo ait connu un réel état de différenciation religieuse. Cette nuance – qui est plus capitale que ce mémoire ne l'argumente – est occultée car, l'objectif est d'établir qu'il y a erreur à affirmer que dès l'introduction du bouddhisme la religion japonaise serait à comprendre comme un état de différenciation : l'indifférenciation serait une caractéristique d'importance quant à la compréhension de la religion japonaise pour plus de mille ans.

³ Scheid. *op. cit.* p. 302.

classe guerrière. L'idée me paraît transparaitre dans le *Tengu Geijustu ron* 天狗芸術論 (1727) de Chozanshi Issai (1659-1741) où l'on peut lire :

«Aujourd'hui, pour les moines zen, la création n'est qu'illusion et confusion; et le monde des hommes, un rêve transitoire. Aussi, pensent-ils qu'en mettant toute leur énergie dans la Voie de la vie, ils créent un attachement à cette vie. Cela est visible dans leurs activités ordinaires. Ils prennent de la distance avec la littérature, abandonnent leur seigneur et leurs vassaux, et ne s'attachent pas à une position et ses émoluments. Ils ne fournissent pas leur tribu à la préparation militaire et regardent les précautions des sages en matière de rites, de musique, de châtiments, et de lois comme une manière enfantine de voir le monde, un simple lieu récréatif. Mais comment peut-il y avoir de l'esprit dans le fait de mettre de côté la vie ordinaire et de jeter au rebut des armes inutilisées?»¹

On a ici une dénonciation claire du bouddhisme zen qui, forcément, nécessite une compréhension distincte du bouddhisme, ou moindrement du bouddhisme zen² (et forcément de ce qui ne l'est pas). C'est le penchant nihiliste quelque peu «cosmophobe» du bouddhisme – penchant fortement exacerbé dans le zen – qui est ici dénoncé. Le bouddhisme y est dénoncé pour sa pratique : la contemplation méditative est dépeinte comme une pure improductivité, mais plus foncièrement c'est la vision du monde bouddhiste qui est rejetée. La «Voie de la vie» serait un attachement à la vie, les enseignements du zen seraient donc contraire à l'aspect illusoire qu'ils prétendent donner à la vie : le zen serait sa propre contradiction. Mais au-delà des subtilités de sa critique, l'ensemble du traité aborde le néoconfucianisme et le bouddhisme en les distinguant clairement; ils sont des identités autonomes et antagonistes (la dissociation du bouddhisme est la trame de fond de l'ouvrage, la chose n'est pas aussi claire pour le taoïsme et la notion de *shintō* y est absente).

Donc, suite à quelques générations seulement après l'expulsion du christianisme, les religions étaient suffisamment distinguées les unes des autres, du moins le bouddhisme et le confucianisme dans notre exemple, pour les mettre en opposition polémique. Cependant, bien

¹ Chozanshi Issai. Le sermon du Tengu sur les arts martiaux, France, Budo Éditions, 2016, p. 122-123. Notons l'orientation de la traduction du titre : *geijustu* 芸術, signifiant art au sens large, fut traduit par arts martiaux. L'ouvrage connaît plusieurs autres passages qui furent visiblement traduits de manière dynamique – c'est-à-dire en accordant plus de valeur à une compréhension contemporaine qu'à une fidélité textuelle – et axiologique.

² L'ensemble de ses critiques laissent toutefois entendre que c'est le bouddhisme en général que Chozanshi Issai cible et que le zen n'est que la secte qu'il juge la plus critiquable du lot.

qu'au sein du *Tengu Geijustu ron* les différentes doctrines y semblent maintenant autonomisées, critiquables et mêmes bannissables, les attaques contre le bouddhisme et les quelques-unes portant contre le confucianisme¹ n'y incluent jamais une attaque contre une quelconque altérité continentale. Jamais, dans l'ensemble du traité, les doctrines religieuses ne sont dévaluées au nom d'une origine étrangère et jamais le néoconfucianisme – non réellement schématisé, ni même nommé – que propose Chozanshi ne se fait valoir au nom d'une quelconque autochtonie. L'argumentation de Chozanshi est, d'une part, d'ordre cosmologique, le bouddhiste est critiqué car la compréhension du monde qu'il offre est erronée et, d'autre part, d'ordre générationnelle. En effet, les problèmes que Chozanshi cerne et critique, seraient originaires d'une dégénérescence générationnelle,² l'altérité internationale n'est tout simplement pas un thème abordé dans l'ensemble du traité.



Pour résumer, dans la période couvrant le passage du Sengoku-jidai à l'ère Edo, le Japon connut, de manière endogène, l'apparition des notions de foi et d'exclusivisme religieux qui semblent avoir permis une confrontation violente entre pouvoir religieux et pouvoir séculier. Cette confrontation se conclut, sous Oda Nobunaga (1534-1582), avec un nouvel ordre politique, inédit au Japon, où le religieux se vit à jamais soumis au séculier. L'état d'harmonie où le religieux et le politique connaissaient une indifférenciation (qui couvrait un bénéfice mutuel) fut rompu. Après Oda, la religion fut gardée sous contrôle systématique de l'État pour le profit exclusif de ce dernier. Ce nouvel ordre politique connut la première interdiction systématique d'une religion sur l'archipel, soit le christianisme. Je suis de l'avis qu'à eux tous,

¹ Pour des exemples de sa critique du confucianisme : «Pour ce qui est de moi [un concombre sermonnant un individu], je suis né de la création et de la métamorphose, et j'évolue ensuite en leur sein. Je ne suis pas comme toi, tenant de la pensée confucéenne passéiste.» et «à l'instant présent, nous sommes, vous et moi [un esprit et l'individu qu'il sermonne], séparés par la vie. Le confucianisme passéiste d'hommes comme vous n'accordera aucun crédit à ce que je dis. Mais la personne qui, en toute simplicité, reconnaît l'unicité de la vie et de la mort, de la longévité et de la transmission, et qui va au fond de ces choses, comprendra cela sans enfreindre le silence.» (Chozanshi Issai. *op. cit.* p. 79, 86).

² Pour des exemples de sa position sur la dégénérescence générationnelle: «*De nos jours*, les artistes martiaux ne connaissent pas l'application pratique de l'essence immuable de l'esprit et de la liberté que rien ne peut entraver» et «*Aujourd'hui*, les hommes sont étroits d'esprit et leurs résolutions manquent de sincérité. Ils détestent ce qui est contraignant et préfèrent ce qui est facile, et cela dès leur prime jeunesse. Lorsqu'ils voient quelque chose vaguement ingénieux, ils veulent l'apprendre dans l'instant ; mais si les choses leur sont enseignées de la manière usitée par le passé, ils pensent qu'elles ne valent pas la peine d'être apprises»; les mises en italique sont un ajout. (Chozanshi Issai. *op. cit.* p. 107, 115).

ces éléments établirent la possibilité intellectuelle de réellement distinguer les différentes doctrines présentes au Japon pour en venir à les comprendre de manières suffisamment autonomes afin de les percevoir de manière antagoniste, telle que l'illustrent les exemples du *shinbutsu bunri* et du *Tengu Geijustu ron*. Il est fort probable que c'est à partir de ce moment précis, qu'au cours d'Edo-jidai, où les doctrines purent être comprises tant de manières croyantes (de l'ordre de la foi), qu'exclusives et singulières – bref qu'elles purent être comprises comme ce que l'on entend actuellement et communément par religion – qu'apparait la possibilité de l'élaboration du *shintō* en tant que doctrine autonome (religion), distinguable (et éventuellement rivale) des autres doctrines. Sans les apports tant intellectuels que socio-politiques que cette période connut – certains étant endogènes, un autre étant étranger – il est dur de concevoir qu'éventuellement le *shintō* ait pu même être conceptualisé en tant que religion.¹ Toutefois, cette période ne reconnut que le christianisme en tant que doctrine étrangère ne pouvant pas être intégrée sur l'archipel. Rien encore à cette époque, pas même le *shinbutsu bunri* (séparation du *shintō* et du bouddhisme, lit. scission entre les *kami* et les bouddhas), ne permet de supposer qu'une polémique entre un *shintō* dit autochtone et les autres doctrines dites «étrangères» existait, ou même n'était déjà concevable. Donc, s'il est supposé que cette période contient les prémisses nécessaires à la conception d'un conflit entre une autochtonie et une altérité religieuse, ce conflit ne put qu'être ultérieur à ladite période.

¹ Voir l'*Annexe – Yoshida Shinto* 吉田神道 pour un exemple d'une pensée ayant évolué dans la même période d'un état amalgamant les différentes doctrines à un état les distinguant de plus en plus, sans que toutefois, dans cet exemple, une dissociation complète entre bouddhisme et *shintō* n'y existe.

8. Conclusion: le *shintō* face à l'altérité

Rappelons-le, la question du rapport du *shintō* à l'altérité a été le fil d'Ariane du présent mémoire, la problématique concernant précisément l'autochtonie du *shintō* et l'hypothèse étant la suivante : «le caractère strictement indigène et en opposition avec une altérité continentale du *shintō* serait plus de l'ordre d'une réinterprétation historique s'élaborant d'Edo-jidai à nos jours que d'une réalité constante tout au long de l'histoire japonaise»; rejoignant ainsi la position d'Helen Hardacre : «This study [*Shinto A History*] does not champion the notion that Shinto is "indigenous." Instead, it tries to analyze the rhetoric of Shinto as Japan's "indigenous tradition" and its relation to the "foreign"». ¹ Cette histoire du *shintō*, appréhendée à l'aide de trois analyses de cas, témoigne plutôt d'un *shintō* étant un aspect doctrinal amalgamé dans un tout d'où il ne sut timidement se distinguer qu'à partir de l'ère Edo et, de ce fait, il ne put certainement pas antérieurement se reconnaître comme «authentiquement» autochtone.

Pour soutenir cette hypothèse, il fallut d'abord se positionner méthodologiquement afin, d'une part, assurer la plus grande transparence intellectuelle face aux lecteurs, mes conclusions étant certainement orientées par mon approche – dans le sens qu'elles s'atteignent par les fruits celle-ci – et, d'autre part, de présenter les tangentes théoriques considérées comme les plus prolifiques² (et prometteuses) en études du *shintō*. Les grands axes méthodologiques retenus ayant orienté l'analyse des lectures nécessaires à ma rédaction furent, premièrement la reconnaissance que l'histoire du *shintō* ne s'appréhende probablement que d'une manière sérielle; deuxièmement que l'objet ne peut se saisir que d'une manière fragmentaire; troisièmement, que la déconstruction conceptuelle et terminologique est un prérequis nécessaire à une compréhension non idéalisée de l'objet – cette position ayant été exemplifiée à l'aide de l'apport de Kuroda Toshio à l'étude du *shintō* qui, grâce à ses théories du *kemon taisiei* et *kenmistsu taisiei*, a définitivement déconstruit l'approche essentialiste du *shintō*; et

¹ Hardacre, *op. cit.* p. 5.

² Le terme «prolifique» peut sembler curieux : on pourrait croire que profitable serait un terme plus justifié. Cependant, «prolifique» n'est pas un abus de langage. En effet, depuis le début des années 2000, les changements théoriques et paradigmatiques en études du *shintō* occasionnèrent une prolifération d'ouvrages : là où le sujet semblait pratiquement clos (les publications stagnaient) un repositionnement épistémologique permit un renouveau au sein du champ d'études.

quatrièmement, que la comparaison, étant comprise comme un outil heuristique incontournable, accompagne en filigrane l'ensemble de l'argumentaire.

Vint ensuite, une nécessaire déconstruction d'éléments souvent présents dans la compréhension générale actuelle du *shintō*, notamment l'idée qu'il serait en relation – voire même, il en serait la cause historique – avec une quelconque pensée écologique japonaise. Permettant, par après, le passage à une réflexion sur les problématiques pouvant être comprises comme inhérentes à l'objet d'étude. C'est-à-dire, ces problématiques inhérentes sont d'abord d'ordre terminologique – les termes *shintō*, *kami* et *shūkyō* (religion) furent investigués – et ensuite d'ordre historiographique. En effet, la problématique investiguée au sein du mémoire en est une excessivement récurrente au sein de l'historiographie japonaise moderne, même que la tension entre Japon et altérité est la trame centrale de cette dite historiographie. Plusieurs de ces positions historiographiques furent présentées afin d'illustrer que la question suscite plusieurs paradigmes d'investigation différents face auxquels il faut se positionner. Suivirent la présentation et la défense de la pertinence des trois cas qui furent retenus comme exemplaires afin d'apprécier l'hypothèse présentée.

Une fois les trois cas définis et justifiés, il vint évidemment le temps de les investiguer et de les analyser. Le premier cas, l'idée d'une importation de la transcendance au cours de l'antiquité japonaise, permit d'affirmer qu'il est envisageable que l'archipel connut un état où le monde se comprenait et s'organisait en fonction d'une vision exclusivement immanente du divin – l'organisation politique étant un calque de l'organisation du divin – et que l'importation de différentes doctrines continentales permit le développement d'un divin compris de manière transcendantale. Cette transcendance introduite au Japon aurait permis à un clan spécifique, le *Yamato*, de se repositionner de manière avantageuse, tant sur le plan religieux que sur le plan politique. Ce repositionnement transcendantal sur le plan du divin est la source d'un ensemble d'éléments qui furent ultérieurement compris comme étant le socle autochtone d'une religion nommée *shintō*. En effet, cette appropriation de la transcendance permit l'importation du terme même de «*shintō*», le développement d'une hiérarchie divine où Amaterasu, une déesse semble-t-il resémantisée pour la cause, put être couronnée. Cependant, du temps de cette importation de la notion de transcendance, ce même ensemble d'éléments fut plus probablement consciemment compris comme étant spécifiquement originaire du continent. Si une altérité peut s'y déceler,

elle ne concerne que le Japon face à lui-même. C'est-à-dire que l'altérité qui s'y perçoit est celle qui oppose le clan du *Yamato* aux autres clans de l'archipel. Ainsi, le terme de *shintō*, la déesse Amaterasu, le corpus du *Nihon Shoki*, etc. seraient plus certainement le produit d'importations intellectuelles continentales ayant permis une rhétorique interne au Japon justifiant l'impérialisme d'un clan japonais sur ses voisins immédiats dans l'archipel : l'altérité décelable dans l'ensemble des notions comprises sous l'appellation de *shintō* concernerait donc une situation se limitant au Japon. Ce cas s'oppose ainsi à une compréhension du *shintō* ayant toujours été une doctrine tant autochtone que distincte et fermée face à l'étranger.

Le second cas est celui de l'idéologie impériale présente dans le discours du *Jinnō shōtōki* de Kitabatake Chikafusa (1293-1354), une source qui fut historiquement retenue comme une élaboration du *shintō* mais qui fut ici analysée dans son contexte de rédaction. Cette présentation contextuelle permet d'appréhender qu'il s'agit bel et bien d'un ouvrage polémique opposant la cour impériale de Yoshino aux autres pouvoirs politiques de l'archipel. Mais, encore une fois, l'altérité qui s'y décèle n'est qu'interne au Japon. En effet, Kitabatake s'en prend aux volontés et prétentions politiques de la classe guerrière au nom du respect d'un ordre des choses d'origine divine devant impérativement être préservé. Non seulement la polémique n'y concerne principalement que la gouvernance du Japon mais, l'ordre des choses qui y est défendu est d'origine continentale : elle se justifie et se valorise à l'aide d'exemples tout aussi continentaux. Tout le chauvinisme s'y trouvant n'est visiblement qu'une rhétorique au sein d'une polémique spécifiquement japonaise : la valeur du continent n'est qu'instrumentalisée par Kitabatake désirant s'imposer dans un conflit japonais. Ainsi, le Japon et le reste du continent asiatique relèveraient de réalités cosmologiques analogues; s'il y a une différence à relever entre le Japon et le continent dans les propos de Kitabatake, c'est clairement et uniquement qu'au sein de cette «unité» cosmologique le Japon serait le meilleur car le plus respectueux de l'ordre divin. Le *Jinnō shōtōki* contient une autre polémique qui se confine tout autant au Japon, c'est-à-dire une controverse concernant la compréhension de l'histoire. La vision historique de Kitabatake vient en fait s'opposer à une vision bouddhiste de l'histoire : Kitabatake s'oppose à l'idée d'une dégénérescence du temps à l'aide d'un régime d'historicité présentiste. Mais, dans le contexte de rédaction du *Jinnō shōtōki*, le bouddhisme étant considéré comme une doctrine véridique à l'échelle anthropologique, polémiquer avec l'idée bouddhiste de dégénérescence, le *mappō*, ne

peut simplement pas se comprendre comme une mise à distance d'une quelconque altérité continentale.¹ S'il y avait conscience que l'enseignement bouddhiste était importé de Chine, la compréhension du bouddhisme comme étant universel le préservait d'une association à l'altérité. Preuves à l'appui, l'ensemble de l'œuvre de Kiatabatake comprend de nombreuses valorisations de toutes doctrines alors connues. De ces faits, la lecture contextuelle du *Jinnō shōtōki* nous apprend que sa rédaction n'est pas à retenir en tant que texte *shintō* positionné contre une altérité continentale, mais plutôt en tant qu'une polémique théologico-politique interne au Japon validant l'existence d'une «unité» cosmologique et doctrinale à l'échelle extrême-orientale qui plus est.

Le troisième et dernier cas – concernant l'introduction du christianisme au sein de l'archipel – traite du temps de l'unification de l'archipel sous l'action successive d'Oda Nobunaga (1534-1582), Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) et Togugawa Ieyasu (1543-1616), puis de l'introduction du christianisme et finalement des changements que ces deux éléments occasionnèrent. Il y fut présenté qu'Oda dut, pour imposer un nouvel ordre politique, vaincre militairement des ligues et complexes religieux s'opposant à ses prétentions hégémoniques. Mais, pour comprendre cette opposition des groupes religieux, il fallut d'abord présenter plusieurs changements ayant grandement modifié les rapports entre l'État (ou plus largement la gouvernance régaliennne) et la religion. C'est changements, associés au *shin bukkkyō*, furent 1) le développement de la notion de foi qui 2) est associable à une montée de l'exclusivisme religieux ayant également entraîné 3) un durcissement du prosélytisme. La diffusion de ces notions, parallèlement à l'avènement d'autres nouveautés, telles que l'adoption de méthodes d'autofinancement des centres religieux plus efficaces, semble avoir rompu à la fois l'idéal et la pratique de l'*ōbō buppō* : il y aurait eu passage d'un mutualisme quasi-fusionnel entre religion et gouvernement à un état conflictuel où la religion vint affirmer que le politique devait être assujéti. Cela pose déjà les prémisses de la venue de la possibilité d'une compréhension des différentes doctrines comme étant des unités autonomes et distinguables. Mais il fut également présenté que pour que cette éventualité puisse se réaliser il fallut autre chose, soit l'apport d'un élément étranger ayant définitivement changé la compréhension de la religion d'alors. En effet, le christianisme se faisant un point d'honneur de se faire comprendre en tant que doctrine

¹ D'autant plus que les idées qui s'y opposent furent tenues par des penseurs japonais.

autonome et distincte, ou plutôt, se faisant réticent à l'idée de se voir confondu et conjugué avec des doctrines étrangères, permit vraisemblablement aux Japonais d'alors de «finaliser» une compréhension déjà amorcée sous l'influence du *shin bukkyō* des différentes doctrines comme individualisables/isolables les unes des autres. Ce qui est certain, c'est que suite à l'introduction du christianisme dans l'archipel, le Japon connut une nouveauté, c'est-à-dire la persécution systématique et l'interdiction d'une doctrine. Il fut ensuite argumenté que ces éléments combinés rendirent possible l'avènement d'une distinction et d'une distanciation des différentes doctrines présentes dans l'archipel. Les exemples du *shinbutsu bunri* (scission entre les *kami* et les bouddhas) et du *Tengu geijutsu ron* furent invoqués afin d'illustrer qu'en effet, après ces changements, les doctrines pouvaient effectivement se distinguer les unes des autres.¹ Cependant, même voyant poindre l'autonomisation des différentes doctrines, la période historique couverte par la mise en commun des trois cas ne permit pas pour autant de traiter d'un réel *shintō* distinguable.

Il y a donc une constante au sein de l'ensemble des cas présentés : le *shintō*, compris en tant que doctrine singulière (ou religion), n'y figure simplement pas. Par contre, comme mentionné antérieurement, le présent mémoire devait idéalement comprendre deux cas supplémentaires, soit les *kokugaku* (études nativistes) et le *kokka shintō* (*shintō* national)² afin de finaliser l'argumentation. De par ces cas, il aurait été question de présenter que, d'Edo-jidai à nos jours, il s'opéra une redécouverte, une réinterprétation et même l'invention de plusieurs traditions ayant, par leur juxtaposition, permis l'apparition du *shintō*. En bref, ces deux cas supplémentaires auraient permis d'établir que l'apparition du *shintō* est une chose qui ne put se concrétiser que parallèlement à l'apparition graduelle d'une idée pouvant correspondre à la notion de religion et, de ce fait, pouvant se traduire par le même terme. Ainsi, il y aurait été

¹ Pour un autre exemple de cas ayant pu illustrer l'amorce de l'autonomisation du *shintō* au sein de la même période, voir : Elizabeth Kenney, «Shinto Funerals in the Edo Period», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, No. 3/4, Mortuary Rites in Japan (automne), 2000, p. 239-271.

² Pour une appréhension générale de cette notion, en plus des ouvrages sollicités tout au long du mémoire, voir : Wilbur M. Fridell, «A Fresh Look at State Shinto», *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 3 (Septembre), 1976, p. 547-561; Mark Teeuwen, «State Shinto: An "Independent Religion"? – Reviewed Work(s): Shinto & die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai): Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japan by Klaus Antoni», *Monumenta Nipponica*, Vol. 54, No. 1 (Printemps), 1999, p. 111-121, et Fumiko Fukase-Indergaard et Michael Indergaard, «Religious nationalism and the making of the modern Japanese state», *Theory and Society*, Vol. 37, No. 4, 2008, p. 343-374 et plus largement, pour une présentation couvrant jusqu'à l'évolution post Edo-jidai du *shintō* voir, Fabio Rambelli, «Floating Signifiers: The Plural Significance of the Grand Shrine of Ise and the Incessant Re-signification of Shinto», *Japan Review*, No. 27, 2014, p. 221-242.

défendu que le *shintō* est une doctrine ne voyant concrètement le jour qu’au cours d’un long processus s’échelonnant d’Edo-jidai à Meiji-jidai et que ce processus se caractérise par une dialectique entre, 1) la redécouverte, la réinterprétation et l’invention des sources et traditions modifiant continuellement l’objet du *shintō*; et, 2) l’appel à encore plus de réinterprétations et d’inventions qu’occasionne le *shintō* évoluant constamment en tant qu’objet. Finalement, il aurait été supposé que cette dialectique se serait stabilisée quelque part peu après l’avenue du *kokka shintō* : définitivement après ce temps le *shintō* exista en tant que doctrine cohérente et autonome, l’on peut même dire en tant que religion.



Si les cas du *kokugaku* et du *kokka shintō* ne figurent pas dans présent mémoire ce n’est que par une malheureuse nécessité d’économie. Par contre, il faut le reconnaître, l’ensemble de l’argumentaire du mémoire occulta complètement des approches existantes en étude du *shintō*, et ce, consciemment. Certaines de ces approches furent passées sous silence, non pas parce que jugées impertinentes, mais simplement par manque de capacité de ma part. Par exemple, outre le traitement de l’*Hitachi-no-kuni-fudoki* – traitement qui ne consiste qu’à tenter de marcher dans les traces laissées par Teeuwen et Breen – l’approche textuelle de la mythologie fut complètement délaissée par manque de connaissance de la langue. Cette mise à l’écart de la démarche mythologique est telle que le *kōjiki* n’est même pas mentionné en corps de texte au sein du mémoire.¹ Outre l’approche mythologique, l’approche anthropologique, jugée inapte à saisir le sujet dans sa diachronie, bien que connaissant des résultats pertinents par ailleurs,² et l’approche psychanalytique, aux résultats douteux en étude du *shintō*,³ furent ignorées lors de la rédaction, bien qu’investiguées lors de la recherche. Cela ne sert qu’à illustrer que le champ de la recherche est d’une ampleur inconciliable avec les efforts d’un chercheur, quel qu’il soit. Ainsi, humblement, l’argumentaire du présent mémoire est consciemment succinct par rapport à ses prétentions. Cependant, aussi humble l’argumentaire puisse-t-il être, il n’est pas compris

¹ Ceci dit, je considère qu’une histoire du *shintō* n’incluant pas les *kokugaku* peut s’écrire sans traiter du *kōjiki*.

² Pour des exemples d’études ethnologiques pertinentes en études du *shintō*, voir : Jennifer Robertson, «Ema-gined Community: Votive Tablets (ema) and Strategic Ambivalence in Wartime Japan», *Asian Ethnology*, Vol. 67, No. 1, 2008, p. 43-77 et Barbara Ambros, «Vengeful Spirits or Loving Spiritual Companions? Changing Views of Animal Spirits in Contemporary Japan», *Asian Ethnology*, Vol. 69, No. 1, 2010, p. 35-67.

³ Pour un exemple de dérive psychanalytique en étude du *shintō*, voir : Jean-Claude Jugon, «Shintanalyse», *Civilisations*, Vol. 39, No. ½, Japon : Les Enjeux Du Futur, 1989, p. 51-86.

comme vain pour autant. Au contraire, il est supposé que, même parcellaire en plusieurs aspects, ce mémoire trouve une valeur de par sa pertinence; qu'aussi superficielle que soit la réalité qu'il prétende couvrir, cette superficialité reste un gain, soit un ajout pertinent au savoir.

Pour finir, bien que ce mémoire se vit introduit par une relativisation de la supposition qu'un quelconque repli du Japon sur lui-même serait une constante de son histoire, une constante se marquant jusque dans sa mythologie originelle – le mémoire déconstruit cette idée – il ne se veut pas une dénonciation du nationalisme japonais pour autant; il ne se veut même pas un positionnement sur ce nationalisme.¹ L'idée n'est pas d'affirmer que, puisqu'il ne fut pas une constante de l'histoire japonaise que le *shintō* fut compris comme étant autochtone, qu'aucune autochtonie ne peut y être supposée ou même n'y existe. L'idée n'est pas non plus de supposer que, puisque le Japon ne fut pas de tout temps replié sur lui-même, qu'il ne le fut jamais pour autant. Ce n'est pas parce que l'on peut retracer dans l'histoire l'apparition d'une notion, d'une doctrine ou d'une position, que ces choses s'invalident au présent : ce n'est pas parce qu'une chose n'est pas de tout temps que de son temps elle est sans fondements ou raisons. Donc, de dire que le *shintō* n'a pas existé à un certain² temps ne signifie aucunement qu'il n'existe pas aujourd'hui, cela revient simplement à dire qu'il vint un temps où il vit le jour – jour ne datant vraisemblablement pas de l'antiquité – et que, de ce jour, le *shintō* exista. Le fait que le *shintō*

¹ Ces propos visent à me distancer d'une mouvance de dénonciation du nationalisme qui existe au sein de la littérature académique, voir, par exemple : Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Éditions du Seuil Points Essais, 2009 [2000], 144 p.; Marcel Detienne, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard folio histoire, 2010, 192 p.; Fukuyama, *op. cit.* p. 235, 301-312, ou encore, Gayatri Chakravorty Spivak, *Nationalisme et Imagination*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2011, 158 p. Vulgairement, pour certains, le caractère construit du nationalisme devrait nous mener à la conclusion qu'il n'est qu'un artéfact chimérique. Cependant, il est ici d'avis que ce «construit» est en fait un processus d'ordre historique, de ce fait une perspective historienne n'a pas à juger ou condamner ce nationalisme mais à en comprendre son origine. De plus, Alain Dieckhoff, *La Nation dans tous ses États – Les identités nationales en mouvement*, Paris, Flammarion, Champs essais, 2012 [2000], 334 p. nous fait comprendre que la nation est maintenant une réalité à prendre en compte, elle est là semble-t-il pour rester d'actualité et notre réalité historique ne s'étudie pas en en faisant abstraction.

² Les propos peuvent sembler radicaux : si le *shintō* n'a pas existé, qu'y avait-il avant? Ma réponse est : «autre chose». Plus qu'un problème de définition ou de compréhension orientée du terme de *shintō*, il me semble que d'user du terme afin d'identifier la religion japonaise antérieure à l'influence chinoise est un élargissement de sa signification qui est à un point excessif qu'il en perd toute possibilité d'en extraire un sens. Cette position ne m'est pas particulière, et n'est pas vraiment nouvelle non plus. En effet, Dazai Shundai (1680-1747), Hattori Nankaku (1638-1728), Murata Harumi (1746-1812), dans une moindre mesure Keichū (1640-1701), etc. avant que les *kokugaku* ne les «occultent» étaient d'avis que si les *kami* sont originaires de l'archipel, le *shintō* ne l'est pas. Les entités peuvent bien avoir vu le jour au Japon, le système les organisant et les définissant, le *shintō*, est une complète importation. Plus encore, le réflexe intellectuel d'organiser le savoir en voie (*dō*, *tō*) serait tout autant d'origine chinoise. Voir, Mark McNally, *Proving the Way – Conflict and Practice in the History of Japanese Nativism*, Massachusset & London, Harvard University Press, 2005, p. 38, 75-76, 79-81, 139-143.

soit revendiqué sur une base nationaliste afin de valoriser l'héritage autochtone du Japon existe, et ce, peu importe le passé historique du *shintō*. L'on peut relativiser cette position, mais on ne peut pas la nier car le *shintō* est, de fait, une réalité autochtone. En effet, son histoire ici présentée en est une du Japon, où les acteurs et textes y ayant une influence sont japonais, le *shintō* est «autochtone» du simple fait qu'il est le produit d'une histoire japonaise. «Autochtone» non pas du fait que ses racines sont japonaises, comme devrait le signifier le terme, mais plutôt du fait de son développement, dans le sens qu'une fois le *shintō* existant au Japon l'évolution historique qui en découla fut propre à l'archipel. Que cette histoire fut possible de par les importations et contacts étrangers ne la rend pas moins japonaise pour autant : aucune histoire ne s'écrit en vase clos.¹ Alors oui, le *shintō* est une religion propre et d'une manière issue du Japon, et ce, dès le moment où il vint à y exister... mais cela pratiquement au même titre que pour son bouddhisme, son néoconfucianisme, son *onmyōdō*, etc.

¹ Notons que cette position rejoint le paradigme d'un Japon comme étant la fin d'un parcours syncrétique. Quand j'affirme que l'insertion d'un élément étranger (le *shintō*) aboutit à une particularité japonaise (l'histoire du *shintō*) je perpétue ce paradigme. Il faut donc encore reconnaître que l'étude de cet objet ne semble pas pouvoir échapper aux tensions paradigmatiques se positionnant quelque part entre altérité et autochtonie.

BIBLIOGRAPHIE

- AMBROS, Barbara. «Vengeful Spirits or Loving Spiritual Companions? Changing Views of Animal Spirits in Contemporary Japan», *Asian Ethnology*, Vol. 69, No. 1, 2010, p. 35-67.
- AMSTUTZ, Galem. «Shin Buddhism and Protestant Analogies with Christianity in the West», *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, No. 4 (Octobre), 1998, p. 724-747.
- ANDERSON, Benedict. *L'imaginaire national – Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Éditions La Découverte, Poche, 2002 [1996, 1991, 1983], 212 p.
- ANDERSON, Richard W. «Jingū Kōgō "Ema" in Southwestern Japan: Reflections and Anticipations of the "Seikanron" Debate in the Late Tokugawa and Early Meiji Period», *Asian Folklore Studies*, Vol. 61, No. 2, 2002, p. 247-270.
- ARISAKA, Yoko et Nishida Kitarō, «The Nishida Enigma: 'The Principle of the New World Order'», *Monumenta Nipponica*, Vol. 51, No. 1 (Printemps), 1996, p. 81-105.
- ASSMAN, Jan. *Moïse l'Égyptien*, Paris, Flammarion, Champs histoire, 2001 [1997], 412 p.
- ASSMAN, Jan. *Violence et monothéisme*, Montrouge, Bayard, 2009, 172 p.
- BECKER, Cécile. *Le bouddhisme*, Paris, Éditions Eyrolles, Pratique, 2013, 195 p.
- BORGEAUD, Philippe. *Aux origines de l'histoire des religions*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 2004, 381 p.
- BORGEAUD, Philippe, *L'histoire des religions*, France, Infolio éditions, 2013, 225 p.
- BREEN, John et Mark Teeuwen. *A New History of Shinto*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2010, 264 p.
- BREEN, John. «Resurrecting the Sacred Land of Japan The State of Shinto in the Twenty-First Century», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 37, No. 2, 2010, p. 295-315.
- BROWN, Delmer. «Buddhism and Historical Thought in Japan before 1221», *Philosophy East and West*, Vol. 24, No. 2, Tim and Temporality (Avril), 1974, p. 215-225.
- BRUNAUX, Jean-Louis. *L'invention des celtes (Les Celtes) – l'histoire d'un mythe*, Paris, Éditions Belin, 2014, 349 p.
- CAILLÉ, Alain. dir., *Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique*, Paris, Éditions La Découverte, Poche, 2012 [2003], 324 p.
- CALVET, Robert. *Les Japonais 2^e édition*, Paris, Armand Colin, Civilisations, 2007 [2003], 368 p.
- CALVET, Robert. *Une histoire des samouraïs*, Madrid, Larousse, Bibliothèque historique, 2009, 208 p.
- CHAILLOU, Aurore. *Shintoïsme & bouddhisme au fil des temples japonais – suivi de Carnet de Route*, Paris, L'Harmattan, Collection «Voyage Zelligja», 2002, 161 p.

- CONRAD, Sebastian. «What Time is Japan? Problems of Comparative (Intercultural) Historiography», *History and Theory*, Vol. 38, No. 1 (Février), 1999, p. 67-83.
- COLLECTIF. *La religion – Les grands concepts expliqués*, Marceididier, 2014 [2013], 352 p.
- Dalissier, Michel; Shin Nagai et Yasuhiko Sugimura, dir. *Philosophie japonaise Le néant, le monde et le corps*, Paris, Vrin, Textes clés de philosophie japonaise, 2016, 468 p.
- DEAL, William E. et Brian Ruppert. *A cultural History of Japanese Buddhism*, Royaumes-Unis, Wiley Blackwell, Guides to Buddhism, 2015, 303 p.
- DEMOULE, Jean-Paul. *Mais où sont passés les Indo-européens – Le mythe d'origine de l'occident*, Lonrai, Éditions du Seuil, La librairie du XXI^e siècle, 2014, 741 p.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 2005, 623 p.
- DETIENNE, Marcel. *Comparer l'incomparable*, Paris, Éditions du Seuil Points Essais, 2009 [2000], 144 p.
- DETIENNE, Marcel. *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard folio histoire, 2010, 192 p.
- DIECHHOFF, Alain. *La Nation dans tous ses États – Les identités nationales en mouvement*, Paris, Flammarion, Champs essais, 2012 [2000], 334 p.
- DOAK, Kevin M. *A History of Nationalism in Modern Japan – Placing the People*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2006, 292 p.
- DONIGER, Wendy et Gary L. Ebersole, «Joseph Mitsuo Kiatagawa (1915-1992)», *Numen*, Vol. 40, No. 1 (janvier), 1993, p. 109-110.
- DOSSE, François. *L'histoire en miettes – Des Annales à la « nouvelle histoire », Préface inédite de l'auteur*, Paris, Éditions La Découverte, Poche, 2010 [2005, 1987], 269 p.
- DUMÉZIL, Bruno. *Les racines chrétiennes de l'Europe – Conversion et liberté dans les royaumes barbares V^e – VIII^e siècle*, Paris, Fayard, Librairie Arthème, 2005, 804 p.
- FOARD, James H. «In Search of a Lost Reformation: A Reconsideration of Kamakura Buddhism», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 7, No. 4 (Décembre), 1980, p. 261-291.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, Domont, Gallimard, Collection Tel, 2015 [1966], 400 p.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Domont, Gallimar, Tel, 1969, 286 p.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*, Domont, Éditions Gallimard, Collection Tel, 2016 [1976], 211 p.
- FRIDELL, Wilbur M. «A Fresh Look at State Shinto», *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 3 (Septembre), 1976, p. 547-561.

- FUKASE-INDERGAARD, Fumiko et Michael Indergaard, «Religious nationalism and the making of the modern Japanese state», *Theory and Society*, Vol. 37, No. 4, 2008, p. 343-374.
- FUKUYAMA, Francis. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, New York, Flammarion, Champs essais, 1992, 451 p.
- FUMIKO, Sueki. «A Reexamination of the Kenmitsu Taisei Theory», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾ The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 449-466.
- GISEL, Pierre et Jean-Marc Tétaz, dir., *Théories de la religion – Diversité des pratiques de recherche, changement de contextes socio-culturels, requêtes réflexive*, Montréal, Éditions Labor et Fides, Interreligieux, 2002, 400 p.
- GRAPARD, Allan G. «Shrines Registered in Ancient Japanese Law: Shinto or Not?», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3, Tracing Shinto in the History of Kami Worship (Automne), 2002, p. 209-232.
- HABERSETZER, Roland. *Histoires de Samouraïs – Récits de temps héroïques*, Noisy-sur-École, Budo Éditions, 2008 [1988], 267 p.
- HARDACRE, Helen. *Shinto – A History*, États-Unis, Oxford University Press, 2016, 698 p.
- HARNING, Douglas G. «Daniel Clarence Holtom 1884-1962», *American Anthropologist*, New Series, Vol. 65, No. 4 (Aout), 1963, p. 892-893.
- HARTOG, François. *Anciens, modernes, sauvages*, Lonrai, Galaade Éditions, Points Essais, 2005, 328 p.
- HARTOG, François. *Évidence de l'histoire*, Paris, Gallimard, Éditions de l'École des hautes études en science sociales, Folio histoire, 2005, 356 p.
- HARTOG, François. *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, Champs histoire, 2016 [2013], 306 p.
- HARVEY, Peter. *Le bouddhisme – Enseignements, histoire, pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, Points, Sagesses, 1993, 495 p.
- HAYASHI, Makoto et Matthias Hayek, «Editors' Introduction: Onmyōdō in Japanese History», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol 40, No. 1, Onmyōdō in Japanese History, 2013, p. 1-18.
- HERBRECHTSMEIER, William. «Buddhism and the Definition of Religion: One More Time», *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 32, No. 1 (Mars), 1993, p. 1-18.
- HIRAKAWA, Sukehiro. *À la recherche de l'identité japonaise le shintō interprété par les écrivains européens*, Paris, L'Harmattan, 2012, 149 p.
- HOBSBAWM, Eric et Terence Ranger, dir., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015 [1983], 320 p.
- HOBSBAWM, Eric. *Nation et nationalisme depuis 1780*, Saint-Amand, Gallimard, Folio histoire, 1992 [1990], 371 p.

- HOLTOM, Daniel C. «A New Interpretation of Japanese Mythologie and Its Bearing on the Ancestral Theory of Shinto», *The Journal of Religion*, Vol. 6, No. 1 (Janvier), 1926, p. 58-77.
- HOLTOM, Daniel C. «Shinto in the Postwar World», *Far Eastern Survey*, Vol. 14, No. 3 (Février), 1945, p. 29-33.
- HOLTOM, Daniel C. «New Status of Shinto», *Far eastern Survey*, Vol. 15, No. 2 (Janvier), 1946, p. 17-20.
- HOLTOM, Daniel C. «The "New" Emperor», *Far Eastern Survey*, Vol. 15, No. 5 (Mars), 1946, p. 69-71.
- HUSSER, Jean-Marie. *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, Éditions Ellipses, 2017, 383 p.
- IMAMURA, Tomoaki, Hiroo Ide et Hideo Yasanuga, «History of Public Health Crises in Japan», *Journal of Public Health Policy*, Vol. 28, No. 2, 2007 p. 221-237.
- ISOMAE Jun'ichi et Sarah E. Thal, «Reappropriating the Japanese Myths: Motoori Norinaga and the Creation Myths of the Kojiki and Nihon Shoki», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, No. ½ (Printemps), 2000, p. 15-39.
- ISOMAE Jun'ichi. «Deconstructing "Japanese Religion": A Historical Survey», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 32, No. 2, Essays from the XIXth World Congress of the IAHR, Tokyo, March, 2005, p. 235-248.
- IWAO, Seiichi et Tarō Sakamoto, Keigo Hōgetsu, Itsuji Yoshikawa, Terekazu Akiyama, Teizō Iyanaga, Shōkichi Iyanaga, Hedeichi Matsubara et Shizue Kanazawa, «251. Hitachi no kuni» et «252. Hitachi no kuni fudoki», *Dictionnaire historique du Japon*, Vol. 8, 1982, p. 23-24.
- JAKOBSON, Roman. *Six leçons sur le son et le sens – Préface de Claude Lévi-Strauss*, Paris, Les Éditions de minuit, Arguments, 1976, 121 p.
- JANSEN, Marius B. *dir. Warrior rule in Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 [1995], 280 p.
- JONES, Lindsay; Eliade, Mircea et Charles J. Adams, *dir.* «Japanes Religions» dans *Encyclopedia of religion, second edition*, Détroit, Macmillan Reference, 2005 [1987], p. 4779-4814.
- JUGON, Jean-Claude. «Shintanalyse», *Civilisations*, Vol. 39, No. ½, Japon : Les Enjeux Du Futur, 1989, p. 51-86.
- KENJI, Matsuo. «What is Kamakura New Buddhism?: Official Monks and Reclusive Monks», *Japanese Jopurnal of Religious Studies*, Vol. 24, No. ½ (Printemps), p. 179-189.
- KENNEY, Elizabeth. «Shinto Funerals in the Edo Period», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, No. ¾, Mortuary Rites in Japan (automne), 2000, p. 239-271.
- KETELAAR, James E. «Strategic Occidentalism: Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religions», *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 11, 1991, p. 37-56.

KIRKLAND, Russel. «The Sun and the Throne. The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan», *Numen*, Vol. 44, No. 2 (Mai), 1997, p. 109-152.

KITAGAWA, Joseph M. «The Japanese "Kokutai" (National Community) History and Myth», *History of Religions*, Vol. 13, No. 3 (Février), 1974, p. 209-226.

KITAGAWA, Joseph M., Wendy D. O' Flaherty et Frank E. Reynolds. «Mircea Eliade (1907-86)», *History of Religions*, Vol. 26, No. 1 (aout), 1986, non paginé.

KITAGAWA, Joseph M. *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1987, 367 p.

KITAGAWA, Joseph M. «Some Remarks on Shintō», *History of Religions*, Vol. 27, No. 3 (Février), Shintō as Religion and as Ideology: Perspective from the History of Religions, 1988, p. 227-245.

KRÄMER, Hans Martin. «How "Religion" Came to Be Translated as "Shūkyō": Shimaji Mokurai and the Appropriation of Religion in Early Meiji Japan», *Japan Review*, No. 25, 2013, p.89-111.

KUHN, Thomas S. *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, Champs sciences, 2008 [1983, 1970, 1962], 284 p.

KURODA, Toshio, James C. Dobbins et Suzanne Gay. «Shinto in the History of Japanese Religion», *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, No. 1 (iver), 1981, p. 1-21.

KURODA, Toshio et James C. Dobbins. «The Development of the Kenmitsu System as Japan's Medieval Orthodoxy», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾, The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 233-269.

KURODA, Toshio et Jacqueline I. Stone. «The Imperial Law and the Buddhist Law», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾, The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 271-285.

KURODA, Toshio et Suzane Gay. «Buddhism and Society in the Medieval Estate System», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾, The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 287-319.

KURODA, Toshio et Allan Grapard. «The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾, The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 321-351.

KURODA, Toshio et Fabio Rambelli. «The Discourse on the "Land of Kami" (shinkoku) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾, The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 353-385.

LAVELLE, Pierre. «Nishida Kitarō, l'école de Kyoto et l'ultra-nationalisme», *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 92, No. 4, 1994, p. 430-458.

LE GOFF, Jacques. *Histoire et mémoire*, France, Gallimard, Folio Histoire, 1988 [1977], 409 p.

- LE GOFF, Jacques. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 2014, 224 p.
- LENOIR, Frédéric. *Petit traité d'histoire des religions*, Plon, Éditions Points, Essai, 2008, 373 p.
- LÉVÊQUE, Pierre. *Colère, sexe, rire – Le Japon des mythes anciens*, Paris, Les belles lettres, Vérité des mythes, 2011, 119 p.
- LEVENSON, Claude B. *Le bouddhisme*, Paris, Presse Universitaire de France, Que sais-je?, 2010 [2009, 2004], 127 p.
- MARK SHIELDS, James. «Immanent Frames: Meiji New Buddhism, Pantheism, and the "Religious Secular"», *Japan review*, No. 30, Formation of the secular in Japan, 2017, p. 79-95.
- MARRA, Michele. «The Conquest of Mappō Jien and Kitabatake Chikafusa», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol 12, No. 4 (Décembre), 1985, p. 319-341.
- MARROU, Henri-Irénée. *De la connaissance historique*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 1954, 318 p.
- MASAYUKI, Taira. «Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾, The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 427-448.
- MCMULLIN, Neil. «Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-Modern Japanese Religions», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 16, No. 1 (Mars), 1989, p. 3-40.
- MCNALLY, Mark. *Proving the Way – Conflict and Practice in the History of Japanese Nativism*, Masachusset & London, Harvard University Press, 2005, 287 p.
- METEVELIS, Peter. «Shinto Shrines or Shinto Temples?», *Asian Folklore Studies*, Vol. 53, No. 2, 1994, p. 337-345.
- MISRAHI, Robert. «Immanence et transcendance», *Encyclopaedia Universalis*, [En ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/immanence-et-transcendance/>, (page consultée le 11-05-2018).
- MONET, Livia, dir. *Approches critiques de la pensée japonaise du XX^e siècle*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, Société et culture de l'Asie, 2001, 570 p.
- MORRIS-SUZUKI, Tessa. «The Invention and Reinvention of "Japanese Culture"», *The Journal of Asian Studies*, Vol. 54, No. 3 (Aout), 1995, p. 759-780.
- MULLINS, Mark R. «How Yasukuni Shrine Survived the Occupation: A Critical Examination of Popular Claims», *Monumenta Nipponica*, Vol. 65, No. 1 (printemps), 2010, p. 89-136.
- NAOKAZU, Miyaji. «What Is Shinto?», *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 7, No. 1 (Mars), 1966, p. 40-50.
- OKUYAMA, Michiaki. «Approches East and West to the History of Religions: Four Japanese Thinkers», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, No. 1 (Printemps), 2000 p. 99-114.
- PATTON C. Kimberley et C. RAY, Benjamin. dir., *A Magic Still Dwells Comparative Religion in the Postmodern Age*, Californie, University of California Press, 2000, 245 p.

- PELLETIER, Philippe. *Japon: Crise d'une autre modernité*, Paris, Belin, 2003, 207 p.
- PELLETIER, Philippe. *L'Extrême-Orient. L'invention d'une histoire et d'une géographie*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, 2011, 867 p.
- PENNEY, Matthew et Bryce Wakefield, «Right Angles: Examining Accounts of Japanese Neo-Nationalism», *Pacific Affairs*, Vol. 81, No. 4 (Hiver), 2008-2009, p. 537-555.
- PREBISH, Charles S. et Damien Keown, dir., *Introducing Buddhism Second edition*, New-York, Routledge, 2010 [2006], 322 p.
- PROST, Antoine. *Douze leçons sur l'histoire*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 2010, 283 p.
- RAMBELLI, Fabio. «Religion, Ideology of Domination, and Nationalism: Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 23, No. ¾ The Legacy of Kuroda Toshio (Automne), 1996, p. 387-426.
- RAMBELLI, Fabio. «Before the First Buddha: Medieval Japanese Cosmogony and the quest for the Primeval Kami», *Monumenta Nipponica*, Vol. 64, No. 2 (automne), 2009, p. 235-271.
- RAMBELLI, Fabio. «Floating Signifiers: The Plural Significance of the Grand Shrine of Ise and the Incessant Re-signification of Shinto», *Japan Review*, No. 27, 2014, p. 221-242.
- REISCHAUER, Edwin O. *Histoire du Japon et des Japonais – 1. Des origines à 1945*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 1997 [1988, 1973], 251 p.
- REISCHAUER, Edwin O. *Histoire du Japon et des Japonais – 2. De 1945 à nos jours Édition mise à jour et complétée par Richard Dubreuil*, Lonrai, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 2001 [1997, 1988, 1973], 320 p.
- ROBERTSON, Jennifer. «Ema-gined Community: Votive Tablets (ema) and Strategic Ambivalence in Wartime Japan», *Asian Ethnology*, Vol. 67, No. 1, 2008, p. 43-77.
- ROTS, Aike P.. «Sacred Forest, Sacred Nation – The Shinto Environmentalist Paradigm and the Rediscovery of *Chinju no Mori*», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 42, No. 2, 2015, p. 205-233.
- RÜPKE, Jörge. *Religion of the Romans*, Cambridge, Polity Press, 2007, 368 p.
- SABOURET, Jean-François, dir. *Japon, peuple et civilisation*, Paris, La Découverte (Poche), 2004, 232 p.
- SAID, Edward W. *L'Orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions Seuil, Points Essai, 2015 [1978], 592 p.
- SAND, Shlomo. *Crépuscule de l'histoire – La fin du roman national?*, Barcelone, Flammarion, Champs essais, 2017 [2015], 308 p.
- SCHEID, Bernhard. «Shinto as a Religion for the Warrior Class: The Case of Yoshikawa Koretaru», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3, Tracing Shinto in the History of Kami Worship (Automne), 2002, p. 299-324.

- SOLER, Jean, *La violence monothéiste*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, 476 p.
- SOUTHWOLD, Martin. «Buddhism and the Definition of Religion», *Man*, New Series, Vol. 13, No. 3 (Septembre), 1978, p. 362-379.
- SOUYRI, Pierre-François. *Nouvelle histoire du Japon*, Lonrai, Perrin, 2010, 640 p.
- SOUYRI, Pierre-François. *Histoire du Japon médiéval – Le monde à l'envers*, Paris, Perrin (tempus), 2013, 522 p.
- SOUYRI, Pierre-François. *Moderne sans être occidentale – Aux origines du Japon d'aujourd'hui*, France, Éditions Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 2016, 490 p.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Nationalisme et Imagination*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2011, 158 p.
- STONE, Jacqueline I. «Placing Nichiren in the "Big Picture": Some Ongoing Issues in Scholarship», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 26, No. ¾, Revisitng Nichiren (Automne), 1999, p. 383-421.
- SURAK, Kristin. «Convergence in Foreigners' Rights and Citizenship Policies? A Look at Japan», *The International Migration Review*, Vol. 42, No. 3 (Automne), 2008, p. 550-575.
- TEEUWEN, Mark. «Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto», *Monumenta Nipponica*, Vol. 48, No. 2 (Été), 1993, p. 225-245.
- TEEUWEN, Mark. «State Shinto: An "Independent Religion"? – Reviewed Work(s): Shinto & die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai): Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japan by Klaus Antoni», *Monumenta Nipponica*, Vol. 54, No. 1 (printemps), 1999, p. 111-121.
- TEEUWEN, Mark. «From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape», *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29, No. 3 (Autumne), Tracing Shinto in the History of Kami Worship, 2002, p 233-263.
- TEEUWEN, Mark. «Early Modern Secularism? Views on Religion in Seiji Kenburoku (1816)», *Japan Review*, No. 25, 2013, p. 3-19.
- TEEUWEN, Mark et John Breen. *A Social History of the Ise Shrine – Divine Capital*, États-Unis, Bloombury Shinto Studies, 2017, 302 p.
- TOKUJI, Maruyama et Anne McKnight, «Violence and Communication in the History and Contexte of Minamata Disease», *Review of Japanese Culture and Society*, Vol. 11/12 (décembre), Violence in the Modern World (Special Issue), 199-2000, p. 79-99.
- TSUDA, Toshihide, Takashi Yorifuji, Soshi Takao Masaya Miryai et Akira Babazono, «Minamata Disease: Catastrophing Poisoning Due to a Failed Public Health Response», *Journal of Public Healt Policy*, Vol. 30, No. 1 (avril), 2009, p. 54-67.
- VARLEY, H. Paul. «Review: The Place of Gukansho in Japanese Intellectual History – Reviewed work(s): The Future and the Past. A Translation and Study of the Gukansho, an

- Interpretative History of Japan written in 1219. by Delmer M. Brown and Ichiro Ishida», *Monumenta Nipponica*, Vol 34, No. 4 (Hiver), 1979, p. 479-488.
- VARLEY, H. Paul. *Japanese Culture Fourth Edition Updated & Expanded*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000 [1984, 1977, 1973], 383 p.
- VERSCHUER, Charlotte von. «Japan's Foreign Relation 600 to 1200 A.D.: A Translation from Zenrin Kokuhōki», *Monumenta Nipponica*, Vol. 54, No. 1 (Printemps), 1999, p. 1-39.
- VERSCHUER, Charlotte von et Zuikei Shuho. «Japan's Foreign Relation 1200 to 1392 A.D.: A Translation from "Zenrin Kokuhōki"», *Monumenta Nipponica*, Vol. 57, No. 4 (Hiver), 2002, p. 413-445.
- VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, Points, Histoire, 1971, 438 p.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. «Histoire et idéologie : Karl Wittfogel et le concept de «mode de production asiatique»», *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 19^e année, No. 3, 1964, p. 531-549.
- VIÉ, Michel. *Histoire du Japon*, Paris, Presse Universitaire de France, Que sais-je?, 1969, 127 p.
- VOLTAIRE, *L'affaire Calas*, Paris, Éditions Flammarion, Le monde, Les livres qui ont changé le monde, 2009, 295 p.
- WACHUTKA, Michael. «"A Living Past as the Nation's Personality": "Jinnō shōtōki," Early Shōwa Nationalism, and "Das Dritte Reich"», *Japan Review*, No. 24, 2012, p. 127-150.
- WATTS, Meredith W. et Ofer Feldman. «Are Nativists a Different Kind of Democrat? Democratic Values and "Outsiders" in Japan», *Political Psychology*, Vol. 22, No. 4 (Décembre), 2001, p. 639-663.
- WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Éditions Flammarion, Le monde, Les livres qui ont changé le monde, 2009 [1904-1905], 189 p.
- WILDMAN NAKAI, Kate. «The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 40, No. 1 (juin), 1980, p. 157-199.
- WILSON, George Macklin. «Time and History in Japan», *The American Historical Review*, Vol. 85, No. 3 (Juin), 1980, p. 557-571.
- YAMANAKA, Keiko. «New Immigration Policy and Unskilled Foreign Workers in Japan», *Pacific Affairs*, Vol. 66, No. 1 (Printemps), 1993, p. 72-90.
- ZHONG, Yijiang. *The Origin of Modern Shinto in Japan – The Vanquished Gods of Izumo*, États-Unis, Bloomsbury Shinto Studies, 2016. 260 p.

Sources

Le Sûtra du Lotus, traduit du chinois par Jean-Noël Robert, Tokyo, Fayard, L'espace intérieur, 480 p.

CHOZANSHI, Issai. Le sermon du Tengu sur les arts martiaux, France, Budo Éditions, 2016, 247 p.

Hitachi-no-kuni-fudoki, NBTK 2: 54-57.

NICHIREN, *Kanjin honzon shō*, STN 1 :712.

NICHIREN, *Kaimoku shō*, STN 1 : 552.

NICHIREN, Shimoyama goshōsoku STN 2 : 1329.

NICHIREN, Yorimoto chinjō STN 2: 1355.

MOTOORI, Norinaga, Kojiki-den, Vol. 9, 125.

SHIMAJI, Mokurai, Sanjō kysoku hihan kenpakusho.

VARLEY, H. Paul. *A Chronicle of Gods and Sovereigns – Jinnō Shōtōki of Kitabake Chikafusa*, New-York, Colombia University Press, 1980, 300 p.

Articles internet

«Le Japon a accepté 27 réfugiés en 2015», *Le Monde.fr avec AFP*, [En ligne], 23-01-2016, http://www.lemonde.fr/asiе-pacifique/article/2016/01/23/le-japon-a-accepte-27-refugies-en-2015_4852438_3216.html, (page consultée le 01-04-2017).

«Your teacup is full (Empty your cup)», *Bengt Wendel*, [En ligne], 22-06-2009, <http://bengtwendel.com/your-teacup-is-full-empty-your-cup/>, (page consultée le 05-04-2017).

D’abord, qu’entendons-nous par Yoshida *shintō*? Il faut le dire, le terme en est un d’historiens, un terme forgé *a posteriori*. Toutefois, dans ce cas, le terme en remplace un qui, lui, existait à l’époque, celui de *yuiitsu shintō* 唯一神道 (l’unique et seul *shintō*, «One and only» en anglais). Pourquoi un phénomène possédant un endonyme s’est-il vu attribuer un exonyme par l’historiographie? Je ne saurais affirmer si la chose se voulait un souci de simplification, un renvoi à la famille maîtresse du *yuiitsu shintō*¹ ou plus précisément un renvoi à l’homme retenu comme fondateur de ce courant, Yoshida Kanetomo (1435-1511). Pourquoi Yoshida Kanetomo serait «fondateur» alors qu’il s’inscrit dans une lignée familiale se vouant à la gestion rituelle des *kami* depuis des générations? Simplement, car il vint réformer ce que put être la ritualité des Urabe jusqu’à en faire autre chose. Yoshida Kanetomo profita des désordres de la guerre d’Ōnin (1467-1477) – guerre qui mit en ruine la capitale impériale Heian-Kyō – pour s’approprier un titre de ritualiste de la plus haute importance – pour lui et ses futur successeurs – celui de *jingi chōjō* 神祇長上 (maître des *kami*). Suite à ce repositionnement grandement avantageux de la famille Yoshida au sein de l’appareil rituel de cour – position familiale qui fut légitimée par l’autorité du shogun Hideyoshi dans les environs de 1590 qui plus est² – Yoshida Kanetomo s’attela à faire de sa tradition «ritualistique» familiale un système religieux, ou une doctrine, compréhensif.³ La question est donc de quelles doctrines était formé le *yuiitsu shintō*? Pour répondre à cette interrogation, je cite Scheid de manière assez extensive :

«Like many other medieval kami interpretations, this Yuiistu Shinto not only involved specific doctrines, but also ritual innovations taken from the model of esoteric Buddhism. Thus, Yoshida Kanetomo combined Urabe rituals, originating from the family’s ancient function as imperial diviners, with rites from various other kami traditions, and structured them in a hierarchy of esoteric transmission. "Esoteric transmissions" means that they were – in theory at least – only accessible after highly selective initiation (灌頂 *kanjō*). The highest and most secret initiation / transmission was to be held by "only one person at a time" (*yuiju ichinin* 唯授一人) who was

¹ Les Yoshida sont descendants des Urabe, une famille associée à la gestion de la ritualité de cour de par sa participation au *jingikan* 神祇官, le département de la gestion des affaires divines de la cour impériale et ce depuis l’ère Heian.

² Cette autorité ne fut à peu près pas contestée par les autres familles ritualistes pendant environ 50 ans.

³ Scheid. *op. cit.* p. 303-304.

supposed to be the head other prospective heir of Yoshida Shinto and the Yoshida family. *While the structure of this system was basically Buddhist, it set itself apart from other medieval traditions by the fact that its iconography and iconology exclude Buddhist entities.*¹ Thus, while we encounter ritual tools and ritual techniques of esoteric Buddhism in Yoshida Shinto, these techniques are hardly directed to Buddhism figures, nor do they serve the purpose of Buddhist salvation. Equally, the doctrines invented by Yoshida Kanetomo to explain the significance of his family tradition do not indifferently draw from Buddhist and non-Buddhist classics as previous kami interpretation did. If there happen to be doctrinal parallels between Buddhist and Yoshida teachings – and there are actually quite a lot – they are explained by the fact that Buddhism was derived from the original teaching of the kami. Buddhism was thus only a secondary elaboration of the original Way of the Kami, which was in possession only of the Yoshida family.»²

L'élaboration de Yoshida Kanetomo était donc fortement empreinte de bouddhisme, tant par des aspects de sa ritualité que par des éléments doctrinaux. Selon Scheid, le *yuiitsu shintō* ne se distingue du bouddhisme – ou plus précisément des «autres traditions médiévales» – que par deux aspects : son refus d'incorporer les entités bouddhistes, il réfère certainement aux Bouddhas et Bodhisattvas, et son affirmation d'être une doctrine antérieure au bouddhisme. Non seulement le *yuiitsu shintō* serait antérieur au bouddhisme mais ce dernier serait une dérivation de la (bonne) doctrine détenue par la famille Yoshida. L'argument permet pragmatiquement au *yuiitsu shintō* d'incorporer des éléments bouddhistes sans pour autant accepter leurs origines externes. Si, de prime abord, l'on pourrait croire que l'idée ici présentée est conforme au schéma diffusionniste d'Umesao Tadao plus haut abordé,³ ne nous trompons pas, Yoshida Kanetomo ne fait pas du *yuiitsu shintō* un réceptacle sachant intégrer un apport «étranger» jugé bénéfique. Il en fait plutôt la source de l'existence de ce qui est jugé bénéfique chez l'«étranger». Si historiquement il semble évident qu'en réalité nous avons là un processus d'appropriation d'une tradition bouddhiste vers le *yuiitsu shintō* – il s'agit, à proprement parler, d'une appropriation culturelle – l'idée de Yoshida Kanetomo est littéralement l'inverse : le bouddhisme serait d'inspiration *shintō*. Le bouddhisme serait donc une descendance du *shintō*, mais une descendance de moindre valeur : lors du passage d'une doctrine des *kami* à une

¹ L'emphase par mise en italique est de moi.

² Scheid. *op. cit.* p. 304.

³ *Supra* p. 53-57.

doctrine bouddhiste, une pureté originale se serait perdue. De ce fait, il vaudrait mieux s'adonner à la *praxis* élaboré par le Yoshida *shintō* qu'à celles offertes par les différentes sectes bouddhistes.

Nous avons là une réelle distanciation (et hiérarchisation) entre *shintō* et bouddhisme, plus encore le *yuiitsu shintō* s'oppose à l'iconographie bouddhiste. Il va sans dire que la condamnation d'une religion par une autre, ne serait-ce que d'un seul aspect de cette religion, l'iconographie dans la présente occurrence, suppose qu'elles savent mutuellement s'identifier/se distinguer. Mais encore une fois, rien à la lecture de Scheid ne nous laisse croire que la distanciation du bouddhisme élaborée par le Yoshida *shintō* se comprenait comme une distanciation face aux origines continentales du bouddhisme; rien ne nous laisse croire que le Yoshida *shintō* offre une distanciation face à une quelconque altérité nationale. L'«altérisation» que semble élaborer le *yuiitsu shintō* est exclusivement d'ordre religieuse. Serait-il même possible pour une doctrine s'affirmant comme la source du bouddhisme de s'y opposer au nom d'une association à l'altérité? Pour affirmer une paternité sur le bouddhisme – et ainsi pouvoir y récupérer ce qui lui convient – le Yoshida *shintō* doit «oublier», occulter ou ne jamais en avoir reconnu l'origine continentale. Donc oui, le *yuiitsu shintō* marque une autonomisation et distinction de différentes doctrines religieuses au Japon mais cela toujours au sein même de l'archipel.

Scheid voit dans cette distanciation entre *shintō* et bouddhisme une innovation personnelle de Yoshida Kanetomo, «[t]his conscious attempt to substitute Buddhist sanctities by the native kami»¹ serait une idée originale voyant là sa première occurrence.

S'il est plausible que la différenciation que fut le *yuiitsu shintō* fut une «première», il peut paraître questionnable d'identifier les deux particularités isolées par Scheid – une distanciation de l'iconographie bouddhiste et une revendication de la primauté du *shintō* – comme des innovations de Yoshida Kanetomo : l'une comme l'autre semblent connaître des précédents. L'affirmation de la primauté des *kami* se décèle à même le développement japonais d'un principe théologique bouddhiste : celui d'*hongaku* 本覚 (l'éveil original). Selon Fabio Rambelli, cette idée est «a key concept in medieval Japanese Buddhism. In a vertiginous

¹ Scheid. *op. cit.* p. 304.

development, various writers proceeded to identify this pure realm of original enlightenment with the primeval realm of the kami.»¹ Pour comprendre la primauté de valeur accordée aux *kami* par cette doctrine, il faut d'abord s'attarder plus largement à ce qu'elle supposait. L'*hongaku* était une spéculation sotériologique bouddhiste pour laquelle :

«the identification of ultimate salvation with what was envisioned to be the original condition of being. This soteriology involved not a set of *actions* aimed at salvation conceived of as a *future* goal, but ways of *thinking* (including, but not limited to, meditation, reflection, and retrospection) about an imagined – and allegedly more authentic – *past* condition. More specifically, this past was imagined as a condition of absolute absence of distinctions, differences, and judgment. It usually was not thought of in temporal terms, as an actual past age, but in logical terms as a spiritual and mental stage preceding the present condition of delusion.»²

Pourquoi Rambelli parle-t-il d'un état précédent l'actuelle délusion? Car il décèle une évolution diachronique de l'idée d'un état originaire illuminé perdue par «corruptions» ultérieures. Il pose un premier temps auprès du moine tendai Enchin 円珍 (814-891), ou plutôt un pseudo-Enchin selon lui, qui aurait, parmi d'autres, élaboré l'idée d'une pensée originelle (*ganjo no ichinen*) qui dériverait d'un état d'esprit originel lui-même occasionné par l'oubli d'une ignorance tout aussi originelle (*ganbon mummyō*). Pour Rambelli, «[w]e can tentatively say that the pseudo-Enchin sees delusion as beginning with the forgetting of original enlightenment at the moment of the initial act of thought».³ Bref, une ignorance originelle correspondant à un état d'illumination aurait été perdue. Nous constatons donc ici l'idée d'une origine magnifiée perdue qui est à retrouver. Cette origine n'est toutefois aucunement associée aux *kami* ou encore n'est aucunement comprise comme un élément se soustrayant à la compréhension bouddhiste du monde. Il semble plutôt s'agir d'une pensée bouddhiste arguant l'existence d'un point zéro, d'un commencement, au sein d'un système circulaire en niant la possibilité. Nous avons donc là une querelle qui est interne au bouddhisme. Mais suivons les étapes de l'évolution de l'idée identifiée par Rambelli : les *kami* finiront par y trouver leur place.

¹Fabio Rambelli. «Before the First Buddha: Medieval Japanese Cosmogony and the quest for the Primeval Kami», *Monumenta Nipponica*, Vol. 64, No. 2 (automne), 2009, p. 236.

² *Ibid.* p. 240.

³ *Ibid.* p. 241.

Un second temps identifié est l'idée du *satori no mae no jitsubutsu* (le vrai Bouddha d'avant l'illumination) que Rambelli identifie auprès du moine tendai Sonshun 尊舜 (1451-1514).¹ Il semblerait que Sonshun «saw the moment of Sakyamuni's enlightenment (and, before that, of the enlightenment of the first Buddha ever, Vipasyin) as the beginning of a fundamental dualism haunting Buddhism, one separating sentient beings, prisoner of *samsara*, from awakened Buddhas. This dualism could be overcome only by going back to the time preceding the appearance of the first Buddha, before the moment of this enlightenment».² Pour Rambelli, «[i]t goes without saying that this position stretched the conceptual limits of Buddhism to their extremes, because it implied that it was the first Buddha himself who had created the original, fundamental discrimination opposing ignorance to enlightenment; Buddhism was thus envisioned paradoxically as a system to produce discriminatory thinking and, consequently, suffering – but also as a way toward salvation.»³ Les *kami* ne trouvent toujours pas leur place dans la pensée de Sonshun mais voilà que les Bouddhas peuvent être perçus négativement, ils sont la source du *samsara*, la source de la souffrance; s'il n'en était pas d'eux, leur enseignement salvifique serait inutile. Entre la possibilité de placer une imperfection auprès des Bouddhas et leur dévaluation, il n'y a qu'un bref passage à faire?

Il suffit de s'attarder au développement parallèle de l'idée de la voie des *kami* comme témoignage de l'illumination originale – ce que Rambelli fait dans le même texte – pour franchir ce pas. Rambelli retrace la première occurrence d'une mise en relation des *kami* avec l'idée d'une illumination originale dans le *Nakatomi no harae kunge* 中臣祓訓解 (*Présentation des méthodes de Purification des Nakatomi*; possiblement rédigée quelque peu avant 1191) où l'on retrouve une hiérarchisation des *kami* en fonction de leur illumination : les plus élevés étant des *hongakushin* 本覚神 (*kami* de l'illumination originelle).⁴ Cette idée serait une étape initiale vers le dépassement de la doctrine de l'*honji suijaku* 本地垂迹 qui présentait les *kami* en tant que représentations locales et historiques des Bouddhas. Toujours selon Rambelli, c'est le *shintō*

¹ Pour être honnête, Fabio Rambelli relève plusieurs autres auteurs et moments caractérisant l'évolution de l'idée d'*hongaku*. Cependant, la précision – et de ce fait la complexité – présente chez Fabio Rambelli n'a pas ici à être respectée pour les besoins de mes propos.

² Rambelli. *op. cit.* p. 242.

³ *Ibid.* p. 243.

⁴ *Ibid.* p. 245. Que les *chijin* 地神 (*kami* chtoniens) soient considérés comme hiérarchiquement inférieurs me semble pouvoir aller dans le même sens que les suppositions avancées dans le chapitre «5. *L'importation de la transcendance d'Asuka-Jidai à Heian-Jidai*».

d'Ise (*Ise shrines*) qui caractérise ce dépassement, Amaterasu et Toyouke, les divinités associées aux deux principaux «sanctuaires» d'Ise, en vinrent, non plus à être comprises comme des avatars bouddhistes, mais plutôt comme l'essence même du bouddhisme : « [they] were envisioned not as manifestations or traces but as being the very essence of Dharma-nature itself». ¹ Donc, parallèlement à l'élaboration historique d'une forme de dévaluation de la valeur des Bouddhas, il est possible de relever l'essor d'une compréhension des *kami* comme, d'une part, relatif à l'illumination originale et, d'autre part, comme source de l'essence même du bouddhisme. N'avons-nous pas là les éléments nécessaires pour relativiser le propos de Scheid affirmant que la revendication d'une antériorité *shintō* sur le bouddhisme est une nouveauté originale de Yoshida Kanetomo?

La réponse ne se donne pas aisément, où plaçons-nous «nouveau» et «originalité»? Sans s'épancher sur ce questionnement, disons simplement que, d'une part, les ressemblances sont suffisantes pour y supposer une filiation : Yoshida Kanetomo semble n'être qu'une étape supplémentaire dans l'évolution d'une idée qui lui est bien antérieure. Mais que, d'autre part, Yoshida Kanetomo offre une différence substantielle d'avec les idées lui étant antérieures : là où le *shintō* d'Ise fait de certains *kami* l'essence du bouddhisme, Yoshida Kanetomo fait des *Kami*, dans leur ensemble, l'origine du bouddhisme. La vision d'Ise est bien moins éloignée du bouddhisme que celle du Yoshida *shintō* peut l'être : le *shintō* d'Ise ne niait ou ne diminuait pas la valeur du bouddhisme même que cette valeur, une fois traduite en essence, était réappropriée comme validation de la suprématie du sanctuaire d'Ise, ou du moins de ses divinités. Il n'aurait servi à rien de s'associer à une essence si aucune valeur ne lui était reconnue. Dans la perspective de Yoshida Kanetomo, la valeur que peut revendiquer le bouddhisme semble ultimement sans importance puisque, quelle qu'elle soit, elle n'est qu'une émanation amoindrie du *shintō*. Toujours selon cette perspective, le bouddhisme pourrait être diminué jusqu'à la négation complète de toute valeur sans que cela n'influence moindrement la valeur du Yoshida *shintō*. Donc, oui Scheid semble avoir raison d'affirmer que la revendication d'une antériorité sur le bouddhisme par le Yoshida *shintō* est une nouveauté, mais une nouveauté dont il me semble difficile d'ignorer les antécédents. Cependant, pour ce qui nous intéresse, la nouveauté est d'une grande importance puisqu'elle consiste justement à distinguer/différencier le *shintō* et le

¹ Rambelli. *op. cit.* p. 247.

bouddhisme. La position d'Ise est encore une «fusion» entre *shintō* et bouddhisme : ils y sont encore compris comme deux positions au sein d'un «appareil religieux» commun. Alors qu'avec l'apport de Yoshinda Kanetomo, *shintō* et bouddhisme sont, du fait d'une hiérarchisation catégorique, définitivement distingués l'un de l'autre.