

CHAPITRE III

TENTÔ OU LA VOIE DU CIEL

W. J. BOOT

La langue japonaise contemporaine emploie plusieurs expressions faisant appel au mot *tentô*. Ainsi peut-on dire que derrière les nuages brille le *tentô*, le soleil (ou *o-tentô-san*, pour ceux qui sont plus polis). La coccinelle, qui paraît être son insecte favori, s'appelle *tentô mushi* (l'insecte du *tentô*). Un proverbe nous dit que : «Le *Tentô* illumine ceux qui sont sincères» (*tentô makoto o terasu*). Les associations primaires actuelles de *tentô* sont donc avec le soleil. Mais auparavant, il en allait différemment. Quand, au début de l'ère Meiji, un auteur japonais voulut rendre le concept étranger à la culture japonaise d'une égalité entre tous les hommes, il eut recours à la notion de *tentô*. «Tu deviendras», disait-il à son interlocuteur,

que le *Tentô*, quand il créa les hommes, ne fit pas de distinction, en donnant quatre yeux et deux paires de bras et jambes aux seigneurs, et seulement un œil, une jambe et un bras aux parias ? Tous les hommes sont nés avec deux yeux et une paire de bras et de jambes. Ne crois-tu pas que cela prouve que tous les hommes ont le même poids dans la balance ? (*tsuriai wa... dôtô na wake*) Que tous les hommes pèsent le même poids, est voulu par le *Tentô* ; c'est ce qu'on appelle les droits de l'homme.¹

¹ Ogawa Tameji, *Kaika mondô*, p. 111, in *Meiji bunka zenshû.*, vol. 20.

Si l'on continue à remonter dans le passé, on sait que, dans la géographie sacrée du bouddhisme, *tentô* était un des six domaines de réincarnation – celui où habitaient les dieux, *ten*. Par contre, un confucianiste comme Ogyû Sorai (1666-1728), maintenait que pour les hommes, il était impossible et inutile de connaître le *tentô* ; selon lui, les humains ne devraient s'occuper que du domaine de l'humanité (*jindô*), mais ni de celui de la terre (*chidô*), ni de celui du Ciel (*tentô*), qui, pour eux, devaient rester des livres clos. Le mot *tentô* a donc de quoi nous intriguer. Il possède une longue histoire au cours de laquelle il fut utilisé dans des contextes très divers. Il n'est pas exagéré de dire qu'il peut être considéré comme un des mots-clefs de la culture intellectuelle de l'Extrême-Orient.

Je propose dans cet article d'esquisser brièvement l'histoire de ce terme, puis de centrer mon analyse sur un courant spécifique de la pensée japonaise à l'époque d'Edo. La caractéristique principale de ce courant repose sur l'utilisation centrale du concept de *tentô*. Les études japonaises le désignent sous le vocable de *tentô shisô*, «la pensée de la voie du Ciel». Mais avant d'être un courant de pensée, *tentô* est un mot employé dans des textes. C'est par eux que je vais commencer avant d'exposer la doctrine du *tentô shisô*. On ne peut, en effet, se passer de l'histoire du mot pour comprendre le concept développé dans la doctrine. De plus, les textes en tant que produits matériels nous fournissent des indications précieuses sur l'origine, la diffusion et la réception de la pensée qui s'est élaborée sous son nom.

1. *TENTÔ* – LE MOT

Le mot *tentô* (*tiandao* en chinois) est d'un usage très ancien en Extrême-Orient. Comme on peut aisément le vérifier si l'on consulte les index, il apparaît dans la plupart des classiques chinois, taoïstes aussi bien que confucianistes, bien que la répartition en soit inégale. On ne le trouve ni dans le *Livre des Odes* (*Shijing*), ni dans les chapitres des *Documents* (*Shujing*) que l'on tient pour authentiques, ni dans la partie centrale du *Livre des Mutations* (*Yijing*) mais seulement dans les «Dix Ailes», les commentaires. Un passage, un peu elliptique, dans les *Analectes* (*Lunyu* V.13), nous apprend que Confucius ne voulait pas en parler. Le mot apparaît deux fois dans le *Mencius*. Laozi et maître

Zhuang l'utilisent chacun six fois. Le *Livre de la Voie et de la Vertu* (*Daodejing*) comme le *Zhuangzi* comporte même un chapitre intitulé *Tiandao*, «la Voie du Ciel». Cette distribution remarquable des occurrences suggère que le binôme *tentô/tiandao* ne se serait formé que tardivement, vers la fin de la période des Royaumes Combattants (403-221 av. J. C.).

Au départ, sous la dynastie Zhou (ca 1100-256), Tian était un dieu. Dans son livre magistral, *La Chine antique*, Maspero nous en fait le portrait suivant :

Le Seigneur d'En-Haut du Vaste Ciel, Hao-t'ien Chang-ti, est le chef de tous les dieux, et de tous les esprits, le maître des hommes et des dieux. C'est un géant à forme humaine qui habite ordinairement le ciel ; quand il descend se promener sur la terre, il laisse parfois des empreintes de pas colossales. (...) Son véritable palais est au centre du ciel, dans la Grande Ourse, sur le plus élevé des neuf gradins célestes, et l'approche en est gardée avec vigilance par le Loup Céleste. C'est là qu'il vit avec sa famille. (...) Il y tient sa cour, et ses sujets sont les âmes des morts, qui reçoivent là-haut la place due à leur clan, leur famille, et leur rang social ici-bas, depuis les âmes des rois, elles-mêmes divinisées et devenues *ti*, jusqu'à celles de leurs sujets, au moins leurs sujets libres. Il n'est pas seulement le seigneur du ciel, et le roi des morts, il est aussi le grand maître des affaires terrestres : il regarde tout dans les quatre directions, c'est lui qui fait les royaumes et les rois, et donne l'empire aux familles royales ; il donne aux princes des ministres capables, il est en général le maître des hommes d'ici-bas, et les surveille d'en-haut. (...) Il punissait les coupables, quel que fût leur rang. (...) Souvent avant de châtier les princes, il leur donnait des avertissements ; (...) s'ils persistaient, il les punissait eux-mêmes, et si la Vertu de la dynastie était épuisée, il leur enlevait le mandat céleste, *t'ien-ming* (...) source réelle de l'autorité des souverains, pour le donner à un prince meilleur.²

Si l'on considère «le Seigneur d'En-Haut du vaste Ciel» comme l'équivalent de Tian, le *tentô* que l'on trouve dans les classiques peut s'interpréter comme l'émasculature de ce dieu splendide. Pour expliquer cette évolution, on doit faire intervenir une phase de réflexion

² Maspero, *La Chine antique*, pp. 135-137.

philosophique. Les philosophes qui préféraient le processus immuable et dénué de conscience de la Voie (*dao*) aux velléités d'un dieu personnel, ont ajouté *dao* à son nom. Aucun sentiment religieux ne semble avoir pu s'opposer à cette transformation. En effet, le jeu des forces politiques avait fini par donner à l'empereur, le Fils du Ciel, et à lui seul, le droit d'adorer le Ciel. Les cultes populaires du Ciel n'ont survécu ni en Chine, ni en Corée, ni au Japon. Pourtant, comme nous le verrons, les deux mots n'ont jamais pu se combiner définitivement ; les identités originelles – dieu anthropomorphe d'un côté, processus immuable de l'autre – se sont montrées tenaces et ont continuellement interféré sur la signification finale du composé.³

Aussitôt que les Japonais eurent appris à lire et écrire le chinois, le mot passa au Japon. Il figure déjà dans la plus ancienne anthologie de poésie compilée au Japon, chinoise, bien sûr, mais écrite par des auteurs japonais, le *Kaifûsô*, dont la préface date de 751. Au Moyen Âge, nous trouvons par exemple dans l'histoire semi-officielle du *bakufu* de Kamakura, l'*Azuma kagami*, une mention de ce terme⁴. Sous le *bakufu* de Muromachi (1338-1573), le mot devint assez populaire, mais le concept qu'il dénotait restait flou.

On l'utilisait pour désigner, par métonymie, les divinités indobouddhiques Bonten (Brahmâ) et Taishakuten (Indra), ou la divinité centrale du shintô, Amaterasu ômikami, qui étaient toutes localisées dans le ciel. D'autre part, le mot fournissait un vocable général pour désigner une divinité supérieure sans utiliser la terminologie spécifique de l'un ou l'autre des courants religieux du temps : bouddhique, shintô, et même chrétien. Cependant, le mot fonctionnait surtout dans des expressions évoquant la résignation : «Rien à faire. Le Ciel, *tentô*, l'a voulu».

Oda Nobunaga (1534-1582), le premier des trois généraux qui réunifièrent le Japon, l'utilisait fréquemment. Après avoir exterminé tous les moines de l'Enryakuji, le grand monastère du nord-est de Kyôto

³ Il n'existe pas à notre connaissance d'études spécialisées sur le mot *tiandao*. On peut cependant renvoyer le lecteur intéressé à des recherches sur le vocable et le concept de *Tian*, en particulier Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven*, et Fu Pei-jung, *The Concept of Tien in Ancient China*.

⁴ Voir l'*Azuma kagami* (Miroirs des pays de l'Est), 3^e année de Jôkyû (1221), 3^e mois, in *Kokushi taiki*, vol. 2, p. 772.

sur le mont Hiei, il se justifia en leur faisant le reproche que : «Sans craindre le courroux de la Voie du Ciel, ils s'étaient livrés à la débauche, mangeaient du poisson et des volailles, étaient absorbés par de sordides affaires d'or et d'argent, avaient pris le parti des Asai et des Asakura, et exerçaient leur influence à leur convenance». Quand un de ses fils remporta une victoire sur un vieil ennemi, Nobunaga déclara que «L'honneur de notre maison, aussi bien que notre fortune guerrière doivent agréer la Voie du Ciel». Mais lorsqu'un autre de ses fils perdit une bataille, il fit ce simple commentaire : «La Voie du Ciel est vraiment redoutable !»⁵

Un texte, de deux siècles antérieur à Nobunaga, le *Baishôron*, nous donne une image un peu plus nette du *tentô*. C'est une biographie, ou plutôt un éloge du premier *shôgun* du *bakufu* de Muromachi, Ashikaga Takauji, (1305-1338-1358), chef de la lignée dont le dernier *shôgun* sera chassé de Kyôto par ce même Nobunaga en 1573. Le texte s'achève par une prédiction : «Puisque la Voie du Ciel protège ceux qui sont miséricordieux et prudents, les descendants de ces deux *shôgun* (i.e. Takauji et son successeur immédiat. W. J. B.) surpasseront les huit cents années de la dynastie Zhou ; quand les falaises se seront écroulées et seront devenues du sable de plage, les descendants de ces *shôgun* régneront encore, longuement, pour dix mille années.»⁶

La Voie du Ciel n'était pas un dieu que l'on pouvait influencer par des offrandes ou des rituels. C'était une notion abstraite, un terme que l'on utilisait habituellement dans certains contextes, sous forme de proverbes, par exemple, et auquel on s'était accoutumé ; mais la notion était plus expressive ou émotionnelle que doctrinale. *Tentô* était un mot commode ; en plus, c'était un terme chinois, saturé de sagesse chinoise, et qui faisait rêver d'une équité fondamentale dans la gestion du monde.

2. TENTÔ – LES TEXTES

Dès que nous parlons de la «pensée de la Voie du Ciel» (*tentô shisô*), par contre, nous savons précisément à quoi nous avons affaire. Il

⁵ Cité d'après Ishige Tadashi, «Sengoku, Azuchi-Momoyama jidai no shisô», pp. 31-32.

⁶ *Baishôron*, p. 141.

s'agit d'un corpus de textes intimement liés les uns aux autres : d'abord le *Shingaku gorinsho* (Le livre des cinq relations fondamentales de l'étude du cœur), le *Chiyo motogusa* (Des mille règnes), et le *Kana seiri* (Le principe de la nature en japonais), auxquels on peut ajouter des textes comme le *Honsaroku* (Le chronique véritable de Honda Sado no kami Masanobu), le *Tenka kokka no yôroku* (Notes essentielles sur le pays et le monde), et le *Tôshôgû goyûkun* (Les augustes propos laissés par l'avatar qui illumine l'orient – Tokugawa Ieyasu divinisé –). Tous ces textes ont en commun d'être anonymes, mais aussi d'avoir été attribués à des personnages fameux : le *Shingaku gorinsho* à Kumazawa Banzan (1619-1691), le *Kana seiri* à Fujiwara Seika (1561-1619), le *Honsaroku* à Honda Sado no kami Masanobu (1538-1616), et le *Goyûkun* à Tokugawa Ieyasu (1542-1616) en personne.

Le premier groupe (les trois premiers ouvrages cités) est en effet composé de variantes du même texte, le *Shingaku gorinsho*, qui a été copié, imprimé et réimprimé plusieurs fois, avec des altérations mineures. Grâce aux recherches méticuleuses de Yamamoto Shinkô, nous sommes assez bien renseignés sur cet ensemble⁷. Le *Shingaku gorinsho* qui servit de matrice aux autres textes fut imprimé au moins sept fois, comme le montre Yamamoto à l'aide d'indices bibliographiques (noms des imprimeurs, catalogues des livres disponibles que contiennent quelques exemplaires). Trois de ces impressions sont datées, toutes dans la deuxième moitié du XVII^e siècle : Keian 3 (1650), Meireki 2 (1656), et Kanbun 5 (1665). Mais il est vraisemblable que quelques-unes des éditions non datées aient paru plus tard, au milieu du XVIII^e et même au début du XIX^e siècle. En tout, ce sont trente et un exemplaires imprimés, ainsi que cinq copies manuscrites qui ont survécu. Plusieurs de ces éditions attribuent l'ouvrage à Kumazawa Banzan⁸.

Il existe une version présentant un assez grand nombre de modifications du *Shingaku Gorinsho*, appelée *Ishikawa-bon Gorinsho* (Livre des cinq relations fondamentales de l'édition Ishikawa), dont il subsiste deux exemplaires imprimés et un manuscrit. Sur la base d'indices internes, on peut les dater d'une période s'étendant entre 1667 et 1679⁹.

⁷ Yamamoto, *Shingaku gorinsho*.

⁸ Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, pp. 3-55.

⁹ Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, pp. 59-68.

De même que l'*Ishikawa-bon Gorinsho* est une version remaniée du *Shingaku gorinsho*, le *Kana seiri* recorrespond à une forme plus élaborée de l'*Ishikawa-bon Gorinsho*. Cette nouvelle version du *Shingaku gorinsho* fut imprimée une première fois en 1691, et réimprimée en 1722. Elle est munie d'une longue préface qui décrit la succession des quatre saisons et d'un colophon qui attribue le livre à Fujiwara Seika. Ce colophon porte le nom de Noma Sanchiku (1608-1676), et est daté en 1669.

«Maître Seika», répète le colophon d'après le dernier paragraphe du texte, «servait sa vieille mère avec une piété filiale extrême. Sa mère avait étudié le bouddhisme, mais elle n'avait jamais entendu parler du confucianisme. Elle dit à Seika qu'elle voulait apprendre notre Voie». Obligeamment Seika écrivit un opusculé, qui pendant de longues années est resté dans la possession d'une «certaine famille». Hayashi Razan (1583-1657), un des principaux disciples de Seika, l'avait emprunté et copié. Un jour, il montra sa copie à Sanchiku, qui la recopia à son tour. Ainsi conclut le colophon. L'histoire n'est pas même le mérite d'être bien inventée. Elle ignore les rapports évidents du *Kana seiri* avec le *Shingaku gorinsho*, et Sanchiku était proche d'un autre disciple de Seika, Matsunaga Sekigo (1592-1657), plutôt que de Razan.

Neuf exemplaires nous restent des impressions de 1691 et de 1722, et un autre d'une impression postérieure, mais non datée. Ces trois impressions furent faites, chose assez exceptionnelle, à Mito, tandis que toutes les autres éditions dont nous connaissons le libraire imprimeur, ont été imprimées à Kyôto, Edo, ou Ôsaka. Il nous reste également six copies manuscrites de ces éditions, dont la plus ancienne date de 1702. La quatrième édition du texte, comme la troisième intitulée *Kana seiri chikuba shô* (Transcription à l'usage des enfants du principe de la nature), fut préparée en 1859 et imprimée en 1874¹⁰.

Une version légèrement modifiée du *Kana seiri* parut à Ôsaka en 1788. Elle portait un titre nouveau, *Chiyo motogusa*. Le texte en est pour ainsi dire le même, mais pour la première fois le livre est illustré. Le colophon de Sanchiku a été remplacé par une préface, qui reproduit à quatre-vingt pour-cent ce colophon : la mère, ainsi que la «certaine famille», à laquelle on a emprunté ce texte secret, ont été maintenues.

¹⁰ Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, pp. 68-76.

La même anecdote est encore répétée dans une autre préface, ajoutée par l'éditeur probable du *Chiyo motogusa*, Hishikawa Kôsan (1748 ou 1751-1803). L'édition fut populaire : il nous en reste dix-neuf exemplaires imprimés, ainsi que quatre manuscrits¹¹.

Quelques années plus tard, en 1791, une nouvelle édition du *Shingaku gorinsho* est publiée, sous le titre de *Gorinsho ashita mo miyo* (Lisons encore demain le livre des cinq relations fondamentales). Un à cinq ans plus tard, l'édition fut réimprimée à Ôsaka. En tout, quatorze exemplaires en subsistent. Le texte lui-même est pour ainsi dire identique à celui de l'édition de 1665, mais il est enrichi d'illustrations de la main de Kitao Masami (1764-1824) et d'une préface signée par un certain Ki no Ôshin.

Contrairement à Hishikawa Kôsan, qui est un confucianiste connu, il est impossible de repérer qui se cache derrière ce pseudonyme de Ki no Ôshin. Par contre, la préface nous apprend deux choses intéressantes. Premièrement, ce livre tirerait son origine d'un texte chinois, le *Livre des Cinq Relations Humaines* (*Wulunshu*) en trente chapitres, dont une édition imprimée aurait été importée au Japon où elle aurait été gravée de nouveau¹². Afin de rendre ce texte accessible aux enfants, quelqu'un (un inconnu) en aurait tiré un résumé en japonais ; c'est ce texte qu'Ôshin aurait édité. Ôshin insiste, et ceci est la deuxième chose qui retient l'attention, sur le fait que son livre fut composé à l'intention des enfants. C'est précisément pour cette raison qu'il l'a fait illustrer. Il espère ainsi que les enfants prendront plaisir à feuilleter le livre, «non seulement aujourd'hui mais encore demain». (ce qui explique le titre, *ashita mo miyo*). De cette façon, pense-t-il, ils apprendront au plus vite la Voie des Cinq Relations Humaines¹³.

¹¹ Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, pp. 79-80.

¹² Cité d'après Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, p. 81. Le livre n'est pas repérable dans le grand dictionnaire sino-japonais de Morohashi. On n'y trouve qu'un *Wulunshu* en soixante-deux chapitres, qui est une anthologie impériale, faite sur les ordres de l'empereur Xuanzong et publiée en 1447. A en croire le catalogue des livres chinois du *Naikaku bunko*, ce *Wulunshu* fut imprimé au Japon en 1668, i.e. trop tard pour expliquer la formation des textes regroupés autour du *Shingaku gorinsho*.

¹³ Cité d'après Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, pp. 80-83, 167.

Si l'on récapitule, on s'aperçoit qu'en deux siècles, un texte qui est resté essentiellement le même, fut publié sous six titres différents, dans quatorze éditions, dont une date du début de l'ère Meiji. Il nous en est parvenu soixante et onze exemplaires imprimés et seize copies manuscrites. Une conclusion s'impose, le *Shingaku gorinsho* fut un texte très populaire.

Cette popularité est confirmée par les deux réfutations qui en ont été publiées en 1666 et 1667. L'une est intitulée *Gorinsho*, mais puisqu'il s'agit d'un texte tout à fait distinct, on le nomme, d'après le nom de l'imprimeur, l'*Ibuki-ban Gorinsho*. C'est un livre en deux chapitres, comptant cinquante-neuf doubles pages, soit plus de deux fois le volume du *Shingaku gorinsho*. De l'unique édition de 1666, il subsiste six exemplaires¹⁴.

L'autre réfutation est un livre écrit par Takigawa Nyosui (dates inconnues), intitulé *Takigawa shingakuron* (Discours de Takigawa sur l'étude du cœur), et publié à Kyôto en 1667 (il en subsiste deux exemplaires identiques). Le livre compte cinq chapitres. Une réimpression, à partir des mêmes planches, fut effectuée en 1707 et parut sous le titre de *Yamato girei* (Les rites de Yamato) ; il en reste un exemplaire. L'auteur, Nyosui, avait étudié le confucianisme et la médecine chez Noma Sanchiku et Matsunaga Sekigo. Il est par ailleurs connu pour sa nécrologie de ce dernier, datée de 1683¹⁵. L'ouvrage critique comprend une introduction, où il est établi que Kumazawa Banzan est l'auteur du *Shingaku gorinsho* et que ce livre ne pourra qu'impressionner les jeunes gens. Nyosui discute ensuite du titre et des vingt sections une à une¹⁶.

Si le *Shingaku gorinsho* peut être considéré comme un texte populaire, on peut en dire la même chose du *Honsaroku*. Malheureusement, sur la tradition de ce dernier, nous ne disposons pas d'étude comparable à celle de Yamamoto Shinkô pour le *Shingaku gorinsho*. Les données bibliographiques fournies par le *Kokusho sômokuroku* (Catalogue général des livres publiés au Japon [avant Meiji]) et le *Kotenseki sôgô mokuroku* (Catalogue général des textes classiques)

¹⁴ Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, pp. 83-85.

¹⁵ Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, pp. 85-88.

¹⁶ Texte dans Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, pp. 209-311.

permettent cependant de le supposer raisonnablement. Le nombre d'exemplaires qui nous sont parvenus est fort impressionnant : pas moins de quatre-vingt-douze copies manuscrites ainsi qu'une trentaine de livres imprimés.

La postface de la version imprimée est datée en 1677, mais le plus ancien manuscrit ne remonte qu'à 1762. A deux exceptions près (manuscripts de 1777 et de 1794), les quatorze autres manuscrits dont on connaît la date, sont des copies du XIX^e siècle comprises entre 1804 et 1868. Un seul exemplaire imprimé est daté. Il fut publié en 1787¹⁷.

Dans sa postface datée de 1677, Hayashi Gahô (1618-1680), fils de Razan et principal confucianiste au service du *bakufu*, indique clairement que le texte est anonyme. En analysant la doctrine et le style, il en déduit que Seika en serait l'auteur. D'après lui, il est possible que Seika l'ait écrit à la demande de Masanobu, comme cela est écrit dans le manuscrit qu'il a obtenu, mais ce n'est pas certain. Il propose de lui donner un titre différent correspondant mieux à son contenu, *L'essentiel de l'art de gouverner, en sept sections (Chiyô shichijô)*¹⁸. Une version manuscrite du même ouvrage, dont le texte était identique au *Honsaroku*, se trouvait à Mito avant qu'elle ne fut détruite pendant la Deuxième Guerre Mondiale. Intitulée *Tenka kokka no yôroku*, elle était attribuée, elle-aussi à Fujiwara Seika¹⁹.

L'édition de référence moderne du *Honsaroku* est accompagnée de deux préfaces et d'une notice bibliographique, *dai*. La préface la plus ancienne, anonyme, déclare sans ambages que Masanobu en est l'auteur et qu'il avait préparé ces notes pour le *shôgun* Hidetada (1579-1605-1623-1632). L'auteur de l'autre préface, Shibano Ritsuzan (1736-1807), confucianiste au service du *bakufu*, suppose que le lettré chinois que l'auteur du *Honsaroku* dit avoir consulté, ne peut être que Seika. Dans le *dai*, Muro Kyûsô (1658-1734), également au service du *bakufu*, écrit qu'il est persuadé de l'authenticité du texte car il provient de l'une des branches issues de Masanobu, dont les membres étaient conseillers, *karô*, du fief de Kaga²⁰.

17 Wakao Masaki, «*Tentô to bakuhansei chitsujo*» (La Voie du Ciel et l'ordre féodal), pp. 213-215.

18 NST 28 : 299.

19 Texte dans le *Fujiwara Seika shû* (Œuvre de Fujiwara Seika), Vol. 2, pp. 415-436.

20 NST 28 : 270-275.

De nouveau, nous avons affaire à un texte qui a joui d'une très grande popularité durant la période d'Edo. Il est, comme le *Shingaku gorinsho*, attribué selon les préfaces à deux personnages distincts, dont l'un est Seika. Etant donné la date de la postface de Gahô, les premières ébauches doivent dater du milieu du XVII^e siècle. Le *Honsaroku* diffère suffisamment du *Shingaku gorinsho* pour qu'il soit impossible de l'y rattacher directement, mais on trouve tant de ressemblances entre les deux textes, que l'on peut sans hésitation affirmer qu'ils ont tiré leur inspiration de la même source, l'idéologie de la Voie du Ciel. De plus, il est à peu près certain que le *Honsaroku* fut écrit postérieurement, et qu'il fut calqué sur le *Shingaku gorinsho*.

Le *Tôshôgû goyuikun*²¹ a un statut complètement à part. En effet, ce texte diffère entièrement du *Shingaku gorinsho* et des textes qui s'en sont inspirés. Il ne s'agit pas d'un traité, mais d'une compilation de monologues attribués à Ieyasu. La postface prétend qu'il délivrait les perles de sa sagesse à l'un de ses vassaux, venu d'Edo lui rendre visite dans sa retraite au château de Sunpu (actuel département de Shizuoka). Comme ce vassal, Inoue Kazue no kami, était un émissaire du *shôgun* Hidetada, ce dernier en était donc le véritable destinataire. (Mais le vassal rapporta aussi ces propos à une tierce personne qui les nota. C'est ainsi que nous savons ce qu'Ieyasu dit à cette occasion²² !).

Le texte présente beaucoup de traits caractéristiques du genre du *jitsuroku*. Le mot signifie «chronique véritable», mais les *jitsuroku* de la période d'Edo sont plutôt constitués de commérages et de rumeurs. A cette époque, la presse n'existait pas ; il était, de plus, défendu de publier des livres sur la dynastie régnante des Tokugawa, de discuter ou même seulement de faire allusion à des affaires politiques contemporaines. On abordait toutefois ces questions, mais en utilisant des termes détournés ou par le truchement d'anecdotes historiques. Ainsi, au théâtre, toutes les pièces qui se référaient à la politique contemporaine étaient transposées au Moyen Age et mettaient ostensiblement en scène des personnages historiques. Aussi, les *jitsuroku* devinrent un genre littéraire. Il va sans dire que ces récits

21 La seule édition imprimée de ce texte important, bientôt vieille d'un siècle se trouve dans le *Nihon Kyôiku Bunko : Kakun-hen* (Préceptes familiaux), pp. 252-311.

22 *Goyuikun*, pp. 310-311.

furent copiés et recopiés. On en trouve même qui portent les cachets des librairies de prêt.

Parce que le *Tôshôgû Goyuikun* traitait d'affaires trop récentes (la dynastie Tokugawa) et trop sacrées (le divin Ieyasu lui-même), le livre ne fut jamais imprimé au cours de la période d'Edo. Néanmoins, c'était un texte très populaire, tellement populaire qu'on lui ajouta un appendice, le *Tôshôgû goyuikun furoku*²³. Les compilations bibliographiques donnent une liste de plus de cent dix copies manuscrites connues dont plusieurs sont reliées en un volume avec l'Appendice, *Furoku*. Abstraction faite de l'indication vague «au début de l'époque d'Edo», le plus ancien des manuscrits datés remonte à 1682. Il est suivi de deux autres de 1684 et de 1693. Les plus récents sont de 1853 et 1859.

Le manuscrit de 1682 servit de base à toute la tradition textuelle, l'édition imprimée moderne comprise. Il est de la main de Kaibara Ekiken (1630-1714), confucianiste bien connu et grand diffuseur du savoir confucéen. Dans sa biographie, il est dit qu'Ekiken avait corrigé «un vieux manuscrit dont le style était fruste et qui contenait beaucoup d'erreurs». Mais il fit plus. Si l'on confronte le texte établi par Ekiken au seul manuscrit antérieur, celui qui fut découvert récemment par Wakao Masaki, qui est daté de 1654, on voit qu'Ekiken n'a pas seulement retouché le style, mais qu'il a complètement réaménagé les sections et supprimé tous les passages d'inspiration bouddhique²⁴.

Il faudrait, je l'admets, continuer ces recherches d'ordre bibliographique. Néanmoins, on peut déjà dégager un certain nombre de conclusions. La première est que cette idéologie de la Voie du Ciel est partie de Kyôto, et a pris son essor au milieu du XVII^e siècle. Quoique les textes parlent de «la récente bataille de Sekigahara» (1600), les indices bibliographiques sont formels : il n'y a aucun texte, aucune copie manuscrite antérieure à Keian 3 (1650). Deuxième conclusion : au début, cette idéologie semble avoir été considérée comme plus ou moins dangereuse d'un point de vue politique ; ceux qui écrivirent ces textes, n'ont pas osé les publier sous leurs propres noms, mais les ont attribués

²³ Texte dans *Nihon Kyôiku Bunko : Kakun-hen*, pp. 312-342.

²⁴ Wakao Masaki, *op.cit.*, pp. 217-221. Voir aussi Hirano, «Toshôgû goyuikun to Inoue kazue no kami oboegaki ni tsuite» (A propos des Augustes propos laissés par l'avatar qui illumine l'orient et du memento d'Inoue Kazue no kami), pp. 119-123.

à des personnages célèbres comme Seika ou Masanobu déjà morts mais également à Banzan encore vivant et qui protesta. Ainsi, au XVII^e siècle, un écrivain mineur comme Nyosui pouvait encore tirer prestige d'une critique radicale de cette idéologie. Avec le temps, la teneur idéologique de ces ouvrages perdant son aspect provocant, on les destina volontiers aux enfants. Ce fut le cas notamment pour le *Shingaku gorinsho*, mais aussi pour le *Honsaroku* qui, selon plusieurs témoignages, servit à l'éducation des jeunes membres de la classe guerrière. Troisième et dernière conclusion, cette idéologie se répandit dans des couches sociales dont les préoccupations n'étaient point celles des vrais intellectuels.

3. TENTÔ – LA DOCTRINE

Comment le terme *tentô* se trouve-t-il défini dans ce corpus de textes ? Pour répondre à cette question, je vais d'abord procéder à un petit collage de passages recueillis dans le *Shingaku gorinsho*, le *Kana seiri*, et le *Honsaroku*. Selon ce dernier :

La Voie du Ciel n'est ni un dieu (*kami*) ni un Buddha. Elle «règne en maître (*aruji*)» entre ciel et terre ; de plus, elle n'a pas de corps. Le cœur du Ciel (*tenshin*) emplit toute la création et pénètre partout. Il est comme le cœur humain : bien qu'il soit aussi invisible aux yeux, il est le maître de tout le corps. Le gouvernement du monde et du pays à partir de lui prend essor.²⁵

Le *Kana seiri* élabore quelque peu la définition :

La Voie du Ciel est le maître entre ciel et terre. Comme elle n'a pas de forme, elle est invisible aux yeux. Néanmoins, elle régit le cycle des saisons, de sorte que l'ordre printemps - été - automne - hiver ne soit pas interrompu ; que des hommes naissent, que les fleurs s'épanouissent, que les fruits mûrissent, et que les cinq grains grandissent – tout ceci est engendré par la Voie du Ciel. Il en va comme du cœur humain : bien qu'il n'ait pas de forme, il est le maître du corps et pénètre partout, jusqu'au bout des ongles et la pointe des cheveux. Ce cœur de l'homme s'est séparé du Ciel et est devenu notre cœur. A l'origine, il ne faisait qu'un avec

²⁵ NST 28 : 277.

le Ciel. Toutes les choses qui existent entre le Ciel et la Terre existent dans le ventre de la Voie du Ciel. C'est comme les poissons contenus dans la grande mer. L'eau pénètre partout, jusqu'au-dedans de leurs nageoires. De la même façon, le cœur du Ciel pénètre en tous lieux, même dans le cœur de l'homme.²⁶

Cette Voie du Ciel est censée exercer sa puissance de façon très concrète. Elle investit les seigneurs féodaux ainsi que l'empereur de leurs pouvoirs. «Le seigneur d'une province», nous disent le *Kana seiri* et le *Shingaku gorinsho*, «est nommé par la Voie du Ciel afin d'être le père et la mère de cette province». Le *Kana seiri* ajoute : «Celui qui gouverne l'empire est appelé empereur. On l'écrit avec les caractères Fils du Ciel. En d'autres termes, il est venu dans ce monde comme représentant de la Voie du Ciel. Avec compassion il prend soin du peuple et devient le père et la mère de l'empire.»²⁷

Le *Tôshô goyuikun* va dans le même sens :

Quand le seigneur de l'empire prend des attitudes iniques, la Voie du Ciel le dépouillera de son autorité et de son pouvoir. En conséquence, il perdra l'empire et sa lignée sera totalement exterminée. Si dans son cœur il est enclin, ne serait-ce que légèrement, à craindre ses vassaux rebelles et à se laisser intimider, les dieux s'éloigneront de lui, sa fortune guerrière sera épuisée, ce qui, de nouveau, signifiera la ruine de sa maison.²⁸

Il est extrêmement important pour un souverain de connaître la Voie du Ciel, parce que, selon un savant chinois, un *monoshiri* qui, par hasard, se trouvait au Japon, et qui l'a lui-même dit à l'auteur du *Honsaroku* :

Le cœur humain est le même en Chine et au Japon, dans les temps anciens et les temps modernes. Si l'on ne connaît pas la Voie du Ciel, on peut s'épuiser l'esprit et le corps, l'empire n'en sera pas moins bouleversé. Par contre, quand on connaît la Voie du Ciel et qu'on gouverne l'empire en accord avec elle, l'empire s'ordonnera de lui-même, spontanément, sans qu'il soit nécessaire d'épuiser son esprit ou son corps, et sa descendance prospérera.²⁹

²⁶ NST 28: 240.

²⁷ NST 28 : 245.

²⁸ *Goyuikun*, p. 258.

²⁹ NST 28: 277-278.

La vérité de cette opinion est étayée par des exemples puisés dans l'histoire de la Chine et du Japon. Dans le *Honsaroku*, nous trouvons des allusions à l'histoire mythique de la haute antiquité chinoise :

Les sages Yao et Shun, et les rois Yu, Tang, Wen, Wu, Cheng et Kang craignaient la Voie du Ciel. Ils se contentaient de vêtements modestes et de nourriture simple. Ils se satisfaisaient d'une habitation médiocre et gouvernaient l'empire. En ces temps-là, la paix de l'empire ne fut pas troublée pendant de longues périodes de quatre cents, de six cents, voire de huit cents années, et leur descendance prospérait.³⁰

Ces livres citent également de nombreux exemples tirés de l'histoire japonaise pour soutenir les mêmes vérités, comme nous le montre le passage suivant du *Kana seiri* :

Amaterasu ômikami est la maîtresse du Japon, mais son sanctuaire n'est couvert que de graminées. Les offrandes qu'on lui apporte se composent de riz non-décortiqué. En n'embellissant pas sa demeure, en ne se nourrissant pas de choses délicieuses, elle montre sa commisération envers le peuple. Parce qu'il observait ces règles et pratiquait la Voie, l'Empereur Jinmu (dates trad. 711-660-585) put laisser l'empire à ses enfants de génération en génération. Ils prospérèrent durant mille années et plus, jusqu'au règne de l'empereur Go-Shirakawa (1127-1192 ; règne 1155-1158). Celui-ci dédaigna complètement les règles d'Amaterasu. L'empire fut par conséquent conquis par Minamoto no Yoritomo (1147-1199). Dans sa conduite extérieure, celui-ci faisait semblant de déborder de compassion et d'établir la Voie, mais comme il s'était emparé de l'empire de force et s'en était servi pour sa propre jouissance, il mourut sans même que l'on sut exactement en quel endroit, telle fut la rétribution de ses actes. Son fils aîné Yoriie (1182-1202-1203-1204) fut assassiné par son frère-cadet Sanetomo (1192-1203-1219), et Sanetomo le fut par son neveu. Ainsi, en quarante-deux ans, la postérité de Yoritomo s'était éteinte et l'empire lui avait échappé. Tel est le châtement que le Ciel envoie à ceux qui ne

³⁰ NST 28 : 291.

connaissent pas la Voie, ne la craignent pas, font souffrir le peuple, et se glorifient de leur propre splendeur.³¹

Dans un passage, le *Honsaroku* fait également allusion à Jinmu et à Amaterasu. Mais ailleurs, il n'y est plus question des préceptes d'Amaterasu, mais de ceux de Yao et Shun que Jinmu est censé avoir suivis : «Avant que le bouddhisme ne soit introduit au Japon, quand l'empereur Jinmu gouvernait l'empire en respectant les règles de Yao et de Shun, il laissa l'empire à ses descendants de génération en génération, pendant deux mille années.»³²

Ainsi, la frugalité est présentée comme une vertu importante, mais tout aussi importante, et aussi agréable à la Voie du Ciel, était la probité. Cette probité (j. *shōjiki*), d'après le *Kana seiri*, se trouvait illustrée de façon exemplaire par la religion autochtone du Japon, le shintō :

Dans le shintō, la probité est tout, et la commisération envers le peuple est son but ultime. Quand en haut un homme est intègre, en bas les myriades d'hommes deviendront droits. Quand en haut un homme est avide, en bas les myriades d'hommes le deviendront également. Comme il est dit dans un poème, «Si tout du moins le cœur / est en accord / avec la Voie de la Sincérité, / les dieux vous protégeront, / même si vous ne priez pas» (*Kokoro dani / makoto no michi ni / kanainaba / inorazu totemo / kami ya maboramu*). Cette «Voie de la Sincérité» est la Sincérité de la Voie du Ciel. Prier pour soi-même, en offrant de l'or et de l'argent aux dieux et aux Buddhas, est la chose la plus stupide que l'on puisse faire. Même des hommes, pourvu qu'ils possèdent un tant soit peu le cœur de la Voie, ne se laisseraient pas corrompre, et ne s'encanailleraient pas avec de la fripouille. Les dieux et les Buddhas seraient-ils sensibles aux prières de quelqu'un qui a maltraité le peuple et qui a fait souffrir ses vassaux de faim et de soif, parce qu'il leur a présenté des cadeaux ? Si une personne est sincère et pratique la compassion envers les autres, les dieux la garderont, même si elle ne prie pas. Il est impossible qu'une chose qui ne convient pas [à la Voie du

31 NST 28 : 245-246; voir *ibid.*, pp. 259-260. Les «quarante-deux ans» se rapportent au temps écoulé depuis 1180, quand Yoritomo prit les armes contre les Taira.

32 Passage faisant allusion à Amaterasu, NST 28 : 292. Passage cité, *ibid.*, p. 278.

Ciel], le devienne à cause des prières adressées aux dieux et aux Buddhas.³³

Ces ouvrages insistaient sur le fait que la pensée de la Voie du Ciel qu'ils exposaient était plus correcte, plus authentique, et plus utile que tous les autres systèmes, s'agissant aussi bien du taoïsme et du confucianisme que du bouddhisme et du shintô synchrétique. Le passage suivant du *Honsaroku* est éclairant à cet égard :

De même en Chine, des rois ignorants se méprenaient sur la Voie. Ils suivaient la Voie de Laozi, ou se fiaient aux confucianistes qui ne connaissaient pas le Principe Céleste ; ils se fiaient même au bouddhisme, organisaient son rituel du feu (*goma*), et priaient en récitant des *sûtra*. Toutes ces choses-ci ont été instituées par des moines vénaux afin d'assurer leur propre gain-pain. On ne doit pas se fier à eux. Ils s'écartent même du cœur du Buddha. On doit croire en Amaterasu ômikami, la divinité d'Ise. Elle est le Principe céleste ; elle est la divinité qui contient la Voie.³⁴

Le *Kana seiri* donne une critique plus détaillée du bouddhisme. Il est à noter que cette doctrine est d'emblée envisagée comme une idéologie politique inventée pour pacifier et gouverner un pays.

Le Buddha Shâkyamuni était Indien. Le cœur des Indiens était difficile à dompter. Par conséquent, le pays était toujours agité. Le Buddha pratiqua une discipline rigoureuse pendant six années, et une ascèse forcenée pendant six autres années, vivant dans la solitude sur le Mont Daidokusen (sanskrit : Dandaka parvata) douze années durant. Pendant tout ce temps, il avait réfléchi sur la manière de mettre de l'ordre dans le pays. Il prêcha alors ce qu'il appelait la Loi du Buddha. Au début, il enseigna que «le cœur» a une existence réelle ; puis, dans sa période moyenne, il prêcha qu'il était vide, et finalement, il prêcha que «le cœur» n'a ni existence, ni non existence, mais qu'il était «l'aspect véritable de la Voie du Milieu» (*chûdô jissô*). Des écoles comme celles de la Terre Pure, qui de nos jours mettent en avant l'existence du Paradis et de l'Enfer afin de rendre le cœur des hommes docile, représentent l'enseignement du Buddha selon lequel le cœur a une existence réelle. Les écoles

³³ NST 28 : 245-246. Voir *ibid.*, pp. 259-260.

³⁴ NST 28 : 281.

Zen, qui enseignent que le cœur n'existe pas mais qu'il est quelque chose qui s'attache aux cinq membres du corps tant que celui-ci existe, suivent l'enseignement du Buddha selon lequel le cœur est vide. Et l'école Tendai, elle, est un exemple de l'enseignement du Buddha dit *chûdô jissô*, c'est-à-dire que le cœur n'a ni existence, ni non existence.³⁵

Plus loin, dans un passage où les mérites relatifs du bouddhisme et du confucianisme sont discutés, le *Kana seiri* arrive à la conclusion suivante à l'égard des trois doctrines du Buddha :

Nous devons conclure que tout compte fait le Buddha n'a pas cru à l'existence réelle du cœur. Si le cœur existait, il n'aurait pu prêcher, même provisoirement, qu'il n'existe pas. L'implication est que, pour lui, la vie-à-venir non plus n'avait aucune existence réelle.³⁶

Ceci est opposé dans le *Kana seiri* à la doctrine confucéenne, dont il fait la présentation suivante :

Fondamentalement, le confucianisme soutient qu'à notre naissance nous recevons notre Nature Humaine (*sei, shô*) du Ciel, et que cette Nature retourne au Ciel, d'où elle est venue. Mais ceux qui ont le cœur mensonger, qui font du mal aux autres hommes ou sont jaloux d'eux, qui ont avili leur cœur ou qui vivent dans un luxe outrancier, recevront le châtement du Ciel dans ce monde-ci. Ils seront ruinés dans leur propre personne, ou ils seront ruinés dans celle de leurs enfants et petits-enfants, et leur cœur rôdera de-ci, de-là, sans jamais retourner au Ciel. Par conséquent, l'adepte craint le Ciel. Il fait briller sa vertu lumineuse (*meitoku*), rend son cœur sincère, et pratique les Cinq Vertus Constantes (*gojô*) ainsi que les Cinq Relations Humaines (*gorin*). Il s'occupe uniquement de compassion, et il se réjouit quand il songe au retour de sa Nature à son lieu d'origine au Ciel. Ce n'est pas en invoquant et en priant le Ciel qu'il y retournera.³⁷

Les mêmes idées se retrouvent dans le *Honsaroku*, quand, par exemple, on y explique que «Notre cœur est le même que le cœur du Ciel», ou

³⁵ NST 28 : 249, voir *ibid.*, p. 261, pp. 293-294.

³⁶ NST 28 : 250, voir *ibid.*, p. 262.

³⁷ NST 28 : 250, voir *ibid.*, p. 262.

que «Si nous pratiquons bien cette Voie des Cinq Relations Humaines, après notre mort ce cœur retournera à son état d'origine au Ciel. De cette manière, [une idée qui, dans ce contexte-ci, est nouvelle !] nous protégerons notre postérité et nos descendants se perpétueront longtemps»³⁸. A ce propos, le *Honsaroku* insiste sur le caractère beaucoup plus funeste du bouddhisme : «La différence entre les deux est que le bouddhisme soutient que le cœur n'existe pas, et le Confucianisme, qu'il existe». C'est cette dernière opinion qui, bien évidemment, est dans le vrai³⁹.

Ceci nous amène au problème de la théodicée, qui est le dernier aspect de l'idéologie de la Voie du Ciel que je voudrais examiner ici : Comment peut-on «expliquer les voies de Dieu aux hommes» ? Pourquoi les justes souffrent-ils, tandis que les méchants prospèrent ? Cette perpétuelle question est abordée de front dans le *Shingaku gorinsho* :

Il y a des hommes méchants qui néanmoins prospèrent et sont illustres pendant une génération. Il y en a aussi qui sont bons, mais pauvres. On peut expliquer ces faits de deux manières. Si leurs ancêtres ont été des hommes bons, qui ont pratiqué la compassion et ont eu pitié des autres, il peut arriver que leurs descendants prospèrent, bien qu'ils soient méchants eux-mêmes. Il y a aussi des hommes qui sont nés un jour faste, sous une bonne étoile, ce qui les a rendus riches et illustres. Mais quand ils sont eux-mêmes des hommes méchants, ils seront ruinés en une génération, ou la rétribution rejaillira sur leurs descendants, qui se trouveront ruinés. D'un autre côté, il y a des gens qui sont eux-mêmes bons, mais pour qui les choses tournent mal, parce que sur eux est envoyée la rétribution des méfaits de leurs aïeux. Il y en a également qui sont pauvres parce qu'ils sont nés un jour de mauvais augure.⁴⁰

Le *Kana seiri* cite quelques exemples notoires des personnes que la Voie du Ciel a châtié : les tyrans emblématiques de la Chine ancienne, Jie et Zhou, et, du Japon, le premier *shōgun*, Yoritomo et l'assassin de

³⁸ NST 28 : 296-297.

³⁹ NST 28 : 297.

⁴⁰ NST 28 : 263.

Nobunaga, Akechi Mitsuhide (1528-1582)⁴¹. La même explication est exposée dans le *Honsaroku*, mais avec d'autres détails :

Certains de nos seigneurs passent leurs journées dans la littérature frivole, s'occupent uniquement de leurs loisirs. Ils pensent qu'il n'y a rien de plus raffiné que la cérémonie du thé. Ils se trouvent très intelligents car ils sont capables d'écrire des poèmes et des vers en chaîne. Ils ne s'avisent pas que d'autres hommes gémissent, ni que le peuple meurt de faim. Quand la Voie du Ciel voit cela, le châtiment céleste devrait les frapper sur place. Mais la vertu du Ciel est grande. Un scélérat exceptionnel sera ruiné en une génération, mais les médiocres seront ruinés dans leur postérité. Par scélérats, je ne parle pas uniquement des voleurs. Celui qui tourmente le peuple, est un scélérat de haute volée.⁴²

Dans toutes ces descriptions, une chose n'apparaît pas encore de façon claire : cette Voie du Ciel doit-elle être conçue comme une personne, comme un être anthropomorphique qui observe, entend, sait, et châtie ? ou bien comme l'agencement dépersonnifié et rationnel de récompenses et de rétributions automatiques ? ou bien encore, troisième possibilité, comme le lieu d'où les âmes viennent et où elles retournent (si elles ont été sages) ? Dans nos textes, il est possible de trouver des éléments en faveur de ces trois interprétations. Il est tout à fait possible que les auteurs l'aient fait intentionnellement. Quoiqu'il en soit, nous disposons d'autres sources qui montrent que de telles discussions ont eu lieu. Dans le *Kiyomizu monogatari*, qui date de 1638, nous lisons par exemple :

Tout le monde dit que «tout va comme le veut la Voie du Ciel», mais cet être appelé Voie du Ciel, est-il dans le Ciel, est-il sur une montagne, est-il dans les maisons des gens ? Qu'appelle-t-on Voie du Ciel ? Quand on pose la question, peu de gens semblent le savoir. L'un d'entre vous, messieurs, le saurait-il et le comprendrait-il ? [Quelqu'un répondit :] La Voie du Ciel n'apparaît pas sous la forme d'une seule personne définie. Elle emplit l'univers entier et apparaît sous la forme de multiples personnages. Il est difficile de dire précisément où elle est localisée. Pour un enfant, la Voie du Ciel peut être définie comme étant ses parents, mais si l'on a quitté le toit paternel et qu'on est entré

⁴¹ NST 28 : 252.

⁴² NST 28 : 290.

dans la maison d'autrui pour servir, le maître est appelé Voie du Ciel. Les femmes appellent leur mari Voie du Ciel. Tels sont les endroits où la Voie du Ciel habite. Si l'on ne s'y soumet pas, on désobéit à la Voie du Ciel. Ceux qui parlent de la Voie du Ciel sans savoir ceci, la conçoivent comme un être qui vit dans le Ciel, entend ce qu'ils disent, et distribue bonheur et châtements. Par conséquent, il y a beaucoup de gens qui cherchent à l'amadouer en lui faisant des offrandes de riz décortiqué, ou qui lui adressent toutes sortes de vœux en lui offrant des boulettes de riz. Supposons qu'une «Voie du Ciel» demeure vraiment dans les cieux : aurait-elle des attitudes iniques, parce que le riz est versé dans un bol non vernissé ou qu'au contraire les miettes des boulettes l'auront amadouée ? Aucun homme de quelque importance ne serait attendri par ce genre de choses, encore moins un dieu ou un Buddha. Il n'existe pas un personnage défini qui s'appelle Voie du Ciel, c'est uniquement par référence au principe des choses (*dôri*) que nous parlons de la Voie du Ciel.⁴³

Il est évident que, à la différence de la période médiévale, nous rencontrons ici, dans ce corpus de la période d'Edo, une réflexion spéculative et systématique au centre de laquelle se trouve le concept de la Voie du Ciel. L'objectif central de nos textes semble être la préservation de l'ordre politique, ou plus précisément la continuation de la lignée du souverain. On pourrait résumer leur propos sous forme d'un petit catéchisme. Question : Comment pouvez-vous être assuré que vos descendants vous succéderont et continueront à régner ? Réponse : En agissant en accord avec la Voie du Ciel. Elle vous sera favorable si vous pratiquez frugalité, probité et charité. Il n'est pas nécessaire de vous adresser aux dieux et aux Buddha, parce qu'eux aussi agiront en accord avec la Voie du Ciel. Toute l'histoire est là pour témoigner de la vérité du système.

Bien évidemment des différences d'accent apparaissent entre nos textes ; un simple coup d'œil sur les tables sommaires suffit pour s'en apercevoir. Le groupe du *Shingaku gorinsho* arrange la matière en une vingtaine de sections dans l'ordre suivant : (1) définition du *tentô* ; (2-6) vertus cardinales d'origine confucéenne (la Vertu Lumineuse (*meitoku*))

⁴³ *Kiyomizu monogatari*, p. 189. Voir *ibid.*, p. 144. Les mots Voie du Ciel se rapportent au Yin et au Yang et aux cinq phases. Voir Ooms, *Tokugawa Ideology*, p. 158.

Sincérité (*sei*), Respect (*kei*), les Cinq Vertus Constantes de la Nature Humaine, et les Cinq Relations Humaines) ; (7) l'intention fondamentale du Ciel ; (8-9) concrétisation du précédent (ne pas convoiter des richesses ; les devoirs du prince) ; (10-14) vérification par des exemples historiques (Amaterasu, Go-Shirakawa, Hôjô Tokimasa ; les Sages chinois Yao et Shun ; les dynastie Qin et Han, y compris l'introduction du bouddhisme au Japon) ; (15-18) évaluation des autres systèmes (Shâkyamuni, théorie bouddhiste du cœur ; confucianisme, théorie confucéenne du cœur) ; (19-20) (comportement dans la vie quotidienne, théodicée)⁴⁴.

Le *Honsaroku*, par contre, divise sa matière en sept sections : (1) définition du *tentô*, (2) conduite personnelle du prince (y compris une section intitulée : «Comment savoir à l'avance que sa propre conduite ou sa gestion des affaires du pays sont mauvaises»), (3) les devoirs du prince : connaître et choisir ses collaborateurs, (4) les devoirs du prince : connaître le cœur de ses feudataires, (5) les devoirs du prince : choisir son héritier et ses tuteurs, (6) les devoirs du prince : comment traiter les paysans, (7) le Japon et la Chine : exemples historiques, le bouddhisme, vie future⁴⁵.

Le *Honsaroku* est évidemment conçu comme un miroir des Princes, ce qui le distingue du *Shingaku gorinsho* beaucoup moins nettement orienté à cet égard. Les préfaces et la postface renforcent cette image. Elles affirment que Masanobu l'aurait composé à la demande de Hidetada alors que celui-ci était encore jeune, et sous la tutelle de ce même Masanobu. Ce qui tendrait à faire de cet ouvrage un manuel pour l'instruction du prince. On y trouve des matériaux que l'on ne voit pas dans les autres textes. Mais, par contre, tout le contenu du *Shingaku gorinsho* s'y retrouve, jusqu'aux tournures de phrase. Le fait que le caractère de «miroir des Princes» soit beaucoup plus accusé dans le *Honsaroku* que dans le *Shingaku gorinsho* peut expliquer pourquoi le premier a été imprimé moins fréquemment que l'autre. Il est aussi probable que le *bakufu* ait décidé que ce genre de texte n'était pas destiné aux yeux du commun.

⁴⁴ Voir Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, p. 214. A partir du numéro 8, on peut constater de menues différences entre les éditions, mais il s'agit toujours d'une subdivision différente de la même matière, qui est présentée dans le même ordre.

⁴⁵ NST 28 : 276.

Le message central reste néanmoins le même, que ce soit avec les mots du *Honsaroku* : «Il dépend uniquement du cœur du Fils du Ciel d'illustrer le nom de ses aïeux et de faire prospérer sa postérité»⁴⁶ ; ou ceux du *Tôshôgû goyuikun* : «Ordre ou confusion dans l'empire résident uniquement dans le cœur du *shôgun*»⁴⁷. Ce qui est donné comme nécessaire est, avant tout, une mise en valeur de son propre cœur. C'est ici qu'intervient le terme de *shingaku* qui ne signifie pas seulement «étude», mais vraiment «discipline du cœur». Ce n'est donc pas des aménagements institutionnels que l'on peut espérer la permanence de sa maison, mais de sa propre probité, frugalité, sincérité, et impartialité, bref, de la culture de sa propre essence morale. Dans le système, la Voie du Ciel assure la fonction d'une autorité extérieure qui sait et qui agira, si l'on néglige cette discipline.

Force est de constater que ces idées ont exercé une grande attraction sur la population durant toute la période d'Edo, ce qui est, à la réflexion, assez curieux. La plupart des lecteurs n'étaient ni *shôgun*, ni seigneur, ni même guerrier, mais de simples roturiers. On peut expliquer ce phénomène de deux manières. D'un côté, il n'était pas difficile de généraliser le message et de le rendre applicable à ceux qui ne participaient à la gestion des affaires du pays. Chaque Japonais souhaitait que sa famille prospérât et qu'elle continuât de génération en génération. D'un autre côté, on goûtait à la sensation un peu excitante de regarder dans la cuisine d'autrui. Quel paysan ne se serait pas intéressé à la question de savoir comment son maître était censé le traiter ?

4. TENTÔ : LA CRITIQUE

Le système doit beaucoup aux études chinoises. Le *Honsaroku*, qui est plus sinophile que les autres textes, introduit un savant (*monoshiri*) chinois (toujours meilleur par définition qu'un spécialiste japonais), afin de se donner une sorte de caution généalogique. Les éléments du système sont empruntés au taoïsme, au bouddhisme, et surtout au confucianisme. Néanmoins, nos textes insistent sur le fait que leur

⁴⁶ NST 28 : 386.

⁴⁷ *Goyuikun*, p. 285.

doctrine est indépendante, et supérieure à toutes les autres ; qu'elle est la seule à donner une compréhension correcte de la Voie du Ciel, la seule, également, qui soit un guide sûr pour ceux qui gouvernent l'empire. L'auteur du *Honsaroku* déplore :

J'ai fait l'effort d'interroger sur ce principe de la Voie du Ciel tous les *monoshiri* [les savants] japonais, mais le shintô confond le bouddhisme du Tendai et du Shingon avec la Voie du Ciel, les écoles Zen rassemblent les enseignements de Bodhidharma et considèrent celles-ci comme essentielles, les confucianistes de nos jours exècrent la Loi bouddhique, mais le sens ultime de leur doctrine est identique au Zen. Pendant des années, je n'ai finalement pu trouver d'éclaircissement sur le principe de la Voie du Ciel.⁴⁸

Cette idéologie pourrait être qualifiée de pseudo-intellectuelle. Elle contient trop d'erreurs, trop de notions par exemple, qui sont parfaitement fausses du point de vue de la dogmatique néo-confucéenne. Elle accuse un défaut de compréhension tellement fondamental, qu'aucun intellectuel cultivé, qu'il soit bouddhiste, shintô ou confucéen, n'aurait voulu être associé à de telles élucubrations. Les intellectuels de premier plan ont eu connaissance de cette idéologie, dont on trouve trace dans leurs écrits, mais quand ils en font mention c'est en général pour s'en dissocier, ou pour la contester.

A cet égard, la manière dont l'*Ibuki-ban Gorinsho* effectue sa critique du *tentô* me paraît très instructive et élégante. Il fait intentionnellement silence sur le mot *tentô* et le remplace par un vocable différent, tout en se parant du titre de *Gorinsho*. Les premières phrases devraient suffire pour comprendre ses intentions :

La grande racine de la Voie et de la Vertu, le grand ancêtre de toute la création existe. Il s'appelle le Vide suprême (*taikyo*, chinois : *taixu*). Il n'y a rien de plus grand en dehors de lui, ni rien de plus petit au-dedans. Il n'a ni commencement, ni fin. Sous sa qualité subtile et fonctionnelle, on l'appelle Principe (*ri*) ; il n'a ni voix, ni odeur. Sous sa qualité substantielle, on l'appelle force matérielle (*ki*) ; elle n'a ni forme, ni couleur. Une période de plus de 129 000 années, il la considère comme une nuit, et une période de plus de 129 000 années, il la considère

⁴⁸ NST 28 : 277.

comme un jour. Quand le jour se lève, il y a des choses qui naissent. De toutes les choses qui ont une forme, la plus grande s'appelle Ciel, que l'on écrit avec les caractères «un» et «grand».⁴⁹

On peut interpréter l'*Ibuki-ban Gorinsho*, Yamamoto Shinkô le fait, comme une tentative de Kumazawa Banzan ou d'un de ses admirateurs pour se dissocier du *Shingaku gorinsho*⁵⁰. Banzan était, en effet, fréquemment donné comme l'auteur de ce dernier texte (entre autres livres). Il le savait, et dans la première édition de son *Shûgi Washo*, qui date de 1672, il inséra une lettre dans laquelle il niait à haute voix l'avoir écrit : «Le [*Shingaku*] *gorinsho* a bien un auteur. C'est un livre qui a paru avant que je sois né. Nous connaissons des gens de soixante-dix ans qui disent l'avoir vu il y a une cinquantaine d'années. On a décidé que ce livre était de moi, et récemment même des critiques ont paru à ce sujet»⁵¹.

Banzan a eu tort. Même s'il n'en était pas l'auteur, il aurait dû s'en attribuer la paternité, tant on lui en était reconnaissant. Dans la préface d'une édition fort tardive, que Yamamoto date de la fin du XVIII^e ou du début du XIX^e siècle, on écrit encore :

La Voie des Cinq Relations Humaines est le grand fondement de l'homme. Etudier n'est rien d'autre que cultiver cette Voie. Il circule beaucoup de livres où l'on a décrit cette doctrine, mais il n'y a que les doctes qui les lisent ; ils n'apportent rien aux gens incultes. La doctrine du maître [c'est-à-dire Banzan] vise exclusivement à éclairer ceux qui sont à demi illettrés. Par la manière dont ce livre est écrit, on peut aisément en comprendre la doctrine. On reconnaît le pinceau d'un vrai sage, qui touche les gens, et qui fait qu'à la première lecture, ces derniers amendent leur cœur, s'efforcent à la pratique, et atteignent la vertu de l'étude sans être étudiants.⁵²

⁴⁹ Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, p. 191.

⁵⁰ Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, pp. 84-85.

⁵¹ *Zôtei Banzan zenshû*, Vol. 1, p. 183. Dans la deuxième édition du *Washo*, ce passage a été éliminé, mais il fut retenu dans le *Shûgi gaisho*, qui circulait comme texte secret entre ses disciples, jusqu'à ce qu'il fut imprimé à son tour en 1710.

⁵² Cité d'après Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, p. 46. Sur le même thème, *vide Goyuikun*, pp. 310-311.

Un autre maître, à qui on attribua à tort la composition du *Kana seiri*, Fujiwara Seika, se défend d'outre-tombe de cette attribution. Dans sa «Critique des Cinq faits» (*Goji no nan*), il a déjà donné une tout autre définition de la Voie du Ciel : «*Tentô*», dit-il, «est la même chose que le Principe (*ri*) ; tant que le Principe est encore dans le ciel et n'a pas été inséré dans les choses, on l'appelle *tentô*»⁵³. C'est pour l'essentiel la même critique que celle que nous avons déjà rencontrée dans le *Kiyomizu monogatari*.

Le confucianiste Itô Tôgai (1670-1736) examine la question dans son *Bengiroku*, (préface de 1708 ; imprimé en 1734), sans toutefois faire mention des ouvrages dont nous discutons ici. Dans ses remarques, rédigées en chinois, il distingue trois domaines de signification : «Quand, dans les livres anciens», commence-t-il,

on utilise le mot «Voie du Ciel», parfois on le fait en relation avec la bonne et la mauvaise fortune, ou le désastre et la prospérité, parfois on le fait en relation avec l'alternance du *Yin* et du *Yang*, et parfois en relation avec des processus spontanés. Quand on dit que «La Voie du Ciel fait prospérer les gens de bien et cause la ruine des méchants», ou que «La loi imposée par le Ciel au genre humain est manifeste, et les différents articles en sont très clairs»⁵⁴, ou selon les mots de Zichan que «La Voie du Ciel est lointaine et la Voie des Hommes est proche»⁵⁵ toutes ces citations se rapportent à la bonne et à la mauvaise fortune, au désastre et à la prospérité. Tous les cas cités dans les *Livres des Odes* et des *Documents* appartiennent à cette catégorie.

Un autre classique, celui des *Mutations*, nous montre la bonne et la mauvaise fortune, le remord et le regret dans les affaires humaines, mais il le fait à l'aide des Mutations qui sont le résultat de la croissance et de la décroissance du *Yin* et du *Yang*. C'est à cause de cela, que dans les Dix Ailes du *Yijing* la Voie du Ciel est conçue comme «le flux des deux forces matérielles (*ki*), qui depuis toujours n'a jamais connu d'interruption». Cette Voie du

⁵³ Seika sensei bunshû 9, Ôta, Fujiwara Seika shû, Vol. 1, p. 131.

⁵⁴ *Shujing*, Taishi; voir Waltham, *Book of History*, pp. 116-117. Couvreur, *Les annales de la Chine*, Cathasia, 1950, p. 181.

⁵⁵ *Zuochuan*, Shao-gong, 18^e année. La citation intégrale est : «La voie du Ciel est lointaine et la voie des hommes est proche. La première, nous ne pouvons pas l'atteindre. Comment nous serait-il possible de savoir quelque chose d'elle ?»

Ciel est mise en parallèle avec celle de la Terre, qui est dure et molle, et avec celle des hommes, qui consiste en bienveillance et en rectitude. On dit, par exemple, que «Un *Yin* et un *Yang*, c'est ce qu'on appelle la Voie», ou que les Sages «ont démontré la Voie du Ciel en disant qu'elle consiste dans le *Yin* et le *Yang*»⁵⁶. Ici, on parle du point de vue de l'alternance du *Yin* et du *Yang*.

Lorsque nous en venons à l'Invariable Milieu (*Zhongyong*), qui déclare que «La sincérité est la Voie du Ciel», l'auteur a pris le mot «Ciel» dans le sens de processus spontané, afin de faire l'éloge de la vertu du Sage [i.e. de Confucius], qui n'a rien créé de neuf lui-même, et de le distinguer du commun des mortels⁵⁷. Lorsque Mencius⁵⁸ parle des dignités célestes et des dignités humaines, il utilise le mot dans le même sens.⁵⁹

Bien qu'un peu pédante, la définition de Tōgai est parfaitement conforme à l'orthodoxie. Il est à noter qu'il prend grand soin de montrer que «la Voie du Ciel» est un terme issu des Classiques. Il ne le discute que dans ce contexte-là. Il constate ensuite que dans les Classiques ce terme est utilisé dans des sens divers, en laissant entendre que seuls les authentiques savants en études chinoises, comme lui, sont capables de les distinguer. Il anticipe subtilement une objection probable, quand il cite l'essentiel de l'idéologie *Tentō* – «La Voie du Ciel fait prospérer les gens de bien et cause la ruine des méchants» – comme un passage des Classiques.

CONCLUSION

Les grands intellectuels de l'époque d'Edo connaissaient cette idéologie. Ils s'engagèrent même dans des polémiques plus ou moins subtiles pour la combattre. Le cas échéant, ils l'utilisèrent afin d'expliquer une vérité abstruse à un public profane, de la même façon qu'ils se servaient de temps à autre du vocabulaire bouddhique. Mais ils ont toujours gardé leur distance vis-à-vis de cette idéologie, et ne l'ont jamais épousée. D'un autre côté, le nombre d'éditions et de copies

⁵⁶ *Yijing*, shuogua 2.

⁵⁷ *Liji*, Zhongyong.

⁵⁸ *Mencius* 5B.3.

⁵⁹ Cité d'après le *Kōbunko*, s.v. «*Tentō*».

subsistantes le prouve, l'idéologie de la Voie du Ciel jouit d'une grande popularité durant toute la période d'Edo.

Il est donc nécessaire de tenir compte, dans nos analyses, du fait qu'en dessous de la couche des intellectuels reconnus où figurent les grands noms tels que : Fujiwara Seika - Hayashi Razan - Nakae Tōju (1608-1648) - Yamaga Sokō (1622-1685) - Arai Hakuseki (1657-1725) - Itō Jinsai (1627-1705) - Ogyū Sorai, ou de Keichū (1640-1701) - Kada no Azumamaro (1669-1736 ?) - Motoori Norinaga (1730-1801) - Hirata Atsutane (1776-1843), il existait une autre strate, qu'on pourrait qualifier de quasi-intellectuelle, pour laquelle la haute doctrine et les textes abstrus dont s'occupaient les grandes figures, étaient bien trop complexes. Les auteurs anonymes de nos textes se servaient des recherches des intellectuels de premier plan pour embellir leurs pages et étayer leur argumentation, de même qu'ils utilisaient leurs noms pour se réclamer de leur autorité et pour s'abriter derrière elle. Mais ils restaient fidèles à leur propre idéologie moins abstraite et plus proche des problèmes ordinaires de la vie quotidienne.

Reste le problème de l'origine de cette idéologie. Un moment, j'ai cru que le christianisme en avait été le catalyseur et qu'il aurait été responsable de l'amalgame dans un système unifié de notions vagues et disparates qui «étaient dans l'air». On peut trouver des indications qui vont dans cette direction dans les écrits, par exemple, de Muro Kyūsō et d'Arai Hakuseki, tous deux des intellectuels cultivés et qui, étant au service du *bakufu*, étaient mieux informés, particulièrement du christianisme, que la plupart de leurs contemporains.

Dans une de ses lettres, Kyūsō écrit : «A cette époque-là, il y avait encore des Chrétiens. Dans leur Loi, ils prêchaient le Seigneur du Ciel (*tenshu*) et souvent ils utilisaient le terme de Voie du Ciel (*tentō*). C'est peut-être à cause de cela que Honda Masanobu a substitué le mot *tentō* à celui de *tenshu*»⁶⁰. Cette même préoccupation de dissocier Honda Masanobu, l'auteur présumé du *Honsaroku*, du christianisme, poussa Hakuseki à écrire un long essai, le *Honsaroku-kō* (Réflexions sur le Honsaroku).

La même idée se retrouve chez Takigawa Nyosui qui écrit que :

⁶⁰ Muro Kyūsō, *Kensan hisaku* (La politique secrète de Kensan), *Nihon keizai taiten*, Vol. 6, ici cité de Imanaka, *Seiritsu*, p. 228, n. 24.

le *bakufu* nous a ordonné de nous méfier de toutes les sectes nouvelles. Il a rigoureusement proscrit la religion des barbares du sud. Ceci ne veut pas dire que je considère le confucianisme comme une sorte de christianisme. Pourtant, les chrétiens ne révèrent pas les Trois joyaux [i.e. le bouddhisme]. De plus, ils disent que leur intention fondamentale est de suivre la Voie du Ciel dans tout ce qu'ils font. Le confucianisme se base également sur la Voie du Ciel et ses adeptes ont peu de respect pour les Trois trésors.⁶¹

Au premier abord, la thèse n'est pas invraisemblable. Le mot *tentô* est souvent utilisé dans des textes d'origine chrétienne pour traduire le latin *deus*. Dans le dictionnaire japonais-portugais (*Vocabulario da lingua de Iapam*, plus connu sous le titre japonais de *Nippo jisho*) que les missionnaires jésuites avaient compilé et imprimé en 1603, *tentô* est traduit par «Voie ou ordre et providence du ciel». La notice continue : «Communément nous appelons Dieu par ce nom, mais les gentils ne paraissent avoir en vue que le sens premier»⁶². Si l'on regarde les textes de plus près, on doit pourtant constater que, si le mot *tentô* est employé pour traduire *deus*, mais seulement dans des textes littéraires, comme la traduction des Fables d'Esope (*Isoho monogatari*). On ne le trouve pas ou guère dans des textes doctrinaux. Pour ceux-ci, les pères préféraient la transcription *daiusu*.

L'explication la plus simple serait que les jésuites avaient utilisé un terme assez courant, suffisamment vague pour pouvoir être employé dans le sens qu'ils souhaitaient. Mais après réflexion, ils décidèrent d'éviter dans les contextes vraiment cruciaux tous les mots (en plus de *tentô*, on trouve également *tenshu*, *tenson*, et *tentei*) qui pouvaient avoir un sens secondaire, susceptible d'induire leurs brebis en erreur.

La deuxième objection vient de ce que nos textes sont trop tardifs. Au milieu du XVII^e siècle, il n'y avait plus de chrétiens au Japon. On pourrait argumenter que l'idéologie du *tentô* se serait précisée dans les quarante ou cinquante années qui précédèrent la première parution du *Shingaku gorinsho*. Mais faute de preuves, la thèse n'est pas très convaincante.

⁶¹ Yamamoto, *Shingaku gorinsho*, p. 211.

⁶² *Nippo jisho*, p. 647.

La troisième raison, et la plus importante, est que des idées très proches de la Voie du Ciel se retrouvent en Chine et en Corée, hors de tout contexte chrétien. Ainsi, le complexe que je viens de décrire, ressemble dans de nombreux détails à la description, déjà citée, que Maspero nous fait du dieu suprême de la dynastie Zhou, Haotian Shangdi. Cependant, ce n'est pas seulement dans la Chine ancienne que nous découvrons ces idées. On les retrouve également à des périodes postérieures. Quelques exemples devraient suffire. Dans le célèbre roman chinois de la dynastie Ming (1368-1644), le *Shuihu-zhuan* (Au bord de l'eau), chapitre 61, un personnage, Lu Junyi, affirme n'avoir rien à craindre du destin, parce que ses aïeux n'ont fait aucun mal, les membres de sa famille n'ont fait aucun mal, et lui-même n'en a fait aucun. Dans un autre chapitre du même roman (Ch. 14), on lit la phrase suivante : «même si le Principe du Ciel le savait, il ne m'en voudrait pas» (*tianli zhi zhi, ye pu wei zui*)⁶³.

Motoori Norinaga, le plus connu des savants des études nationales, semble avoir considéré la Voie du Ciel comme un phénomène typiquement chinois. Dans sa collection d'essais, *Tamakatsuma*, il écrit, sous le titre «Du ciel» :

C'est parce qu'ils ne savent pas que les dieux existent, que les Chinois disent toujours "*ten* (c. *tian*), *ten*". Le ciel n'est que le lieu où habitent les dieux. Cœur, discipline, Voie – tout cela n'existe pas. Ce que l'on appelle le Mandat Céleste ou la Voie du Ciel se réfère à ce que font les dieux.⁶⁴

Les textes qui se sont développés autour du *Shingaku gorinsho*, ont été étudiés jusqu'à présent dans deux perspectives différentes : en tant que précurseurs du Sekimon Shingaku d'Ishida Baigan (1695-1744), c'est ce qu'entreprend Ishikawa Ken⁶⁵, ou comme des répertoires de la «pensée

⁶³ Shi Naian, *Shuihuzhuan*, ch. 61 (Vol. 2, p. 714), ch. 14 (Vol. 1, p. 155). Voir aussi l'article de Joanna Handlin Smith, «Social hierarchy and Merchant Philanthropy», où l'on trouve la phrase : «Si *Dijilu* et d'autres textes didactiques des Ming montraient que les actes méritoires étaient récompensés... les récompenses ne venaient pas des bénéficiaires, mais du ciel, sous la forme d'une longue vie, de succès dans les examens, de prospérité ou d'un grand nombre d'héritiers» (p. 433).

⁶⁴ Motoori Norinaga, *Tamakatsuma* 14, Vol. 2, p. 218.

⁶⁵ Ishikawa Ken, *Sekimon-shingaku*, pp. 30-35.

des guerriers de la fin du Moyen Age», comme le firent Tsuda Sôkichi⁶⁶ et Ishige Tadashi. Autrement dit, toujours dans une perspective japonaise. Mais comme les quelques citations précédentes nous l'ont montré, la Voie du Ciel est en réalité un phénomène répandu dans toute l'Extrême-Asie.

L'exploration de cet aspect du problème devrait faire l'objet d'un autre travail. Mais pour donner une idée des ramifications possibles, il suffit de considérer deux noms : Tenrikyô et Ch'eondogyo. Le premier désigne une religion populaire d'inspiration plus ou moins shintô, fondée en 1838 au Japon ; le deuxième un mouvement religieux, également populaire, fondé cette fois en Corée en 1906 (il prit la suite du mouvement Tonghak créé en 1860). Pour désigner un dieu nouveau, nous trouvons dans les noms de ces deux mouvements deux synonymes du Ciel, le Principe du Ciel et la Voie du Ciel.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

SNKBT : *Shin nihon koten bungaku taikêi*

NST : *Nihon shisô taikêi*

Baishôron (Gen.i-shû). In *Shinsen Nihon Koten bunko* 3, sous la direction de Yashiro Kazuo et Kami Hiroshi. Gendai Shichôsha, 1975.

ENO, Robert. *The Confucian Creation of Heaven. Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany, N.Y., State University of New York Press, 1990.

FU Pei-jung. *The Concept of T'ien in Ancient China : With Special Emphasis on Confucianism*. Ph.D Thesis, Yale University, 1984.

Fujiwara Seika shû (Œuvres de Fujiwara Seika), sous la direction d'Ôta Heisaburô. Kokumin Seishin bunka Kenkyûjo, 1941. Rééd., Kyôto, Shibunkaku-shuppan, 1978.

⁶⁶ Tsuda Sôkichi, *Bungaku ni arawaretaru kokumin shisô no kenkyû* (Recherches sur la pensée du peuple japonais dans la littérature) (*Bushi bungaku no jidai*, Epoque de la littérature des guerriers), pp. 546-550.

- Fujiwara Seika, Hayashi Razan*. In NST 28, sous la direction d'Ishida Ichirô et Kanaya Osamu. Iwanami Shoten, 1975.
- HANDLIN SMITH, Joanna F. «Social Hierarchy and Merchant Philanthropy as Perceived in Several Late-Ming and Early-Qing Texts». *Journal of Economic and Social History of the Orient*, n° 41-3, 1998 : 417-451.
- HIRANO Hisanori. «Tôshôgû goyuikun to Inoue Kazue no kami oboegaki ni tsuite (A propos du Tôshôgû goyuikun et du memorandum du seigneur Inoue Kazue)». In *Shinpojium Tokugawa ideorogii* (Symposium : Idéologie dans le Japon des Tokugawa), sous la direction de Herman Ooms et Okuwa Hitoshi, 103-135. Perikan-sha, 1996.
- IMANAKA Kanji. *Kinsei Nihon seiji shisô no seiritsu* (L'établissement de la pensée politique dans le Japon moderne). Tôkyô, Sôbunsha, 1972.
- ISHIDA Ichirô et KANAYA Osamu (sous la dir. de). *Fujiwara Seika, Hayashi Razan*, Iwanami shoten, NST 28, 1975.
- ISHIGE Tadashi. «Sengoku, Azuchi-Momoyama jidai no shisô (La pensée aux époques des provinces en guerres et d'Azuchi - Momoyama)». In *Nihon shisô shi* (Histoire de la pensée japonaise), vol. 2, sous la direction d'Ishida Ichirô. Yamakawa Shuppansha, coll. «Taikai Nihonshi Sôsho » 23, 1976.
- ISHIKAWA Ken. *Sekimon-shingaku shi no kenkyû* (Recherches sur l'histoire de l'étude du cœur d'Ishida Baigan). Iwanami Shoten, 1938.
- Kiyomizu Monogatari*. In *Kanazôshi shû*, SNKBT 74. Iwanami Shoten, 1991.
- KUROKAWA Mamichi (comp. par). *Nihon Kyôiku Bunko : Kakun-hen* (Préceptes familiaux). Dôbunkan, 1910.
- KUMAZAWA Banzan. *Zôtei Banzan zenshû* (collection revue et augmentée des œuvres complètes de Banzan), Vol. 1., sous la direction de Masamune Atsuo. Meicho Shuppankai, 1940-43.
- MASPERO, Henri. *La Chine antique*. P.U.F., 1965, (2^e éd. 1978).
- MOTOORI Norinaga. *Tamakatsuma*, 2 vols., coll. «Iwanami Bunko». 14^e éd., Iwanami shoten, 1977.
- Nippo jisho* (Dictionnaire japonais-portugais). Traduit par Doi Tadao *et al.* Iwanami shoten, 1980.
- OGAWA Tameji. *Kaika mondô* (Dialogue sur la civilisation) (1874). In *Meiji bunka zenshû*, vol. 20. Hyôron-sha, 1929.
- OOMS, Herman. *Tokugawa Ideology. Early Constructs, 1570-1680*. Princeton, 1985.
- SHI Naian. *Shuibu zhuan*. 2 vols. Beijing, Zuoja chubanshe, 1960.
- TSUDA Sôkichi. *Bungaku ni arawaretaru kokumin shisô no kenkyû* (Recherches sur la pensée du peuple japonais telle qu'elle apparaît dans la littérature), édition révisée, *Tsuda Sôkichi zenshû*, vol. 5. Iwanami shoten, 1964.
- WAKAO Masaki. «*Tentô to bakuhansei chitsujo* (La voie du Ciel et l'ordre établi dans le système féodal mis en place par les Tokugawa)». In *Nihon shisô shi : sono fuhen to*

tokushoku (Histoire du Japon, son universalité et ses caractéristiques), sous la direction de Tamagake Hiroyuki, 210-230. Perikan-sha, 1997.

WALTHAM, Clae., SHU Ching. *Book of History*. London, George Allen & Unwin, 1972.

YAMAMOTO Shinkô. «Shingaku gorinsho» *no kisoteki kenkyû* (Recherches fondamentales sur le Livre des cinq relations de l'étude du cœur). Shûgakuin daigaku, 1985.