



Article scientifique

Article

1999

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Shandao et Hônen, à propos du livre de Julian F. Pas: Visions of
Sukhâvatî

Ducor, Jérôme

How to cite

DUCOR, Jérôme. Shandao et Hônen, à propos du livre de Julian F. Pas: Visions of Sukhâvatî. In:
Journal of the International Association of Buddhist Studies, 1999, vol. 22, n° 1, p. 93–163.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:108681>

Journal of the International Association of Buddhist Studies

Volume 22 • Number 1 • 1999

JINHUA CHEN

One Name, Three Monks:
Two Northern Chan Masters Emerge
from the Shadow of Their Contemporary,
the Tiantai Master Zhanran 湛然 (711-782) 1

JÉRÔME DUCOR

Shandao et Hōnen, à propos du livre
de Julian F. Pas: *Visions of Sukhāvātī* 93

ULRICH PAGEL

Three *Bodhisattvapiṭaka* Fragments from Tabo:
Observations on a West Tibetan Manuscript Tradition 165

Introduction to Alexander von Staël-Holstein's Article
"On a Peking Edition of the Tibetan Kanjur
Which Seems to be Unknown in the West"
Edited for publication by JONATHAN A. SILK 211

JÉRÔME DUCOR

Shandao and Hōnen. A propos of
Julian F. Pas's book *Visions of Sukhāvātī*
(English summary) 251

JÉRÔME DUCOR

Shandao et Hōnen, à propos du livre de Julian F. Pas: *Visions of Sukhāvati*

Professeur émérite de l'Université de Saskatchewan, Julian PAS a publié un livre important, intitulé «Visions of Sukhāvati, Shan-tao's Commentary on the *Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*»¹. Il s'agit de la publication, avec quelques remaniements, de sa thèse de doctorat soumise en 1973 à l'Université McMaster (Ontario), sous le titre de «Shan-tao's Commentary on the *Amitāyur-Buddhānusmṛti-Sūtra*». L'ouvrage publié se présente donc comme une étude sur l'oeuvre majeure de Shandao 善導 (jap. Zendō, 613-681)², l'un des plus grands maîtres chinois du bouddhisme de la Terre Pure, soit son *Commentaire* (*Shu* 疏, jap. *Sho*)³ sur le *Sūtra des contemplations de Vie-Infinité prêché par le Buddha* (*Foshuo Wuliangshou Guanjing* 佛說無量壽觀經, jap. *Bussetsu Muryōju Kangyō*), ce dernier étant souvent abrégé en *Guanjing* 觀經 (jap. *Kangyō*)⁴. On

1. Albany, State University of New York Press, 1995; 452 pp. Comptes rendus par Kenneth K. TANAKA: *Journal of Chinese Religions* 24 (1996): 225-228; et par Charles B. JONES: *Journal of Buddhist Ethics*, Internet <http://jbe.la.psu.edu/3/jones2.html>
2. Par commodité, je restitue les noms propres chinois selon leur transcription phonétique chinoise moderne; à l'exception toutefois du nom du Buddha «Ami-tuo» 阿彌陀, rendu selon la transcription japonaise «Amida», PAS le restituant toujours en «Amita» (cf. p. xvi; p. 67, n. 7). De même, je transcris les termes techniques en japonais.
3. T. 37, 1753, p. 245c-278c; SSZ 1, p. 441-560. Aussi connu sous le titre de *Kangyō-shijōsho* 觀經四帖疏. Bskd. 2, p. 201c-203b.
4. T. 12, 365, p. 340b-346b; SSZ 1, p. 48-66. Comme titre du sūtra, on a aussi *Bussetsu Kan Muryōju kyō*, ou *Bussetsu Kan Muryōju butsu kyō*. En l'absence d'un original sanskrit ou d'une version tibétaine, NANJŌ et MÜLLER ont proposé le titre sanskrit hypothétique **Buddha-bhāshitāmitāyur-buddha-dhyāna-sūtra*, abrégé par TAKAKUSU en **Amitāyur-dhyāna-sūtra* (cf. NAKAMURA, *Indian Buddhism*, p. 203, 207-208). DEMIÉVILLE préférerait **Amitāyurbuddhānusmṛti-sūtra*, qu'il rendait en «Sūtra de la contemplation d'Amitāyus» ou en «Sūtra de la commémoration du Buddha Amitāyus» (T. rép. 365; DEMIÉVILLE, *Yogācāra-bhūmi*, p. 353, n. 2, et p. 355, n. 1; I.CI. § 2010). LAMOTTE utilisa l'une et l'autre restitutions (cf. resp. *Concentration*, p. 170, n. 133; *Traité* 3, p. xxxvii, et p. 1361, n. 2). Cf. FUJITA, p. 155, n. 48.

ne peut que se féliciter d'une telle publication consacrée à un sujet encore si peu traité en langues occidentales, alors même qu'il remplit une littérature océanique en japonais⁵.

Cependant, et ce sera là l'objet des présentes remarques⁶, l'ouvrage de PAS est sous-tendu par l'idée que l'oeuvre de Shandao a été mécomprise au Japon, singulièrement par Shinran 親鸞 et son école, le Jōdo-Shinshū:

In medieval Japan, Master Shinran (1172-1262) selected Shan-tao as one of the Seven Patriarchs of his newly established School of Pure Land Buddhism, *Jōdo shinshū* («True Pure Land School»), thus ensuring the Chinese master a permanent position in the living tradition of Pure Land devotionalism. (p. ix)

Shinran, however, selected these three [T'an-luan, Tao-ch'o, Shan-tao] as patriarchs of the Chinese Pure Land School and after him most scholars followed his lead. (p. 61; cf. p. 58, 68)

Even though Shinran acknowledges that Shan-tao was the only one who understood the real intention of the Buddha, it seems that Shinran himself did not really understand the intentions of Shan-tao. (p. 323)

1. *Shandao, Shinran et Hōnen*

C'est à bon droit que PAS mentionne l'inclusion de Shandao dans la liste des «Sept religieux éminents» (*Shichi kōsō* 七高僧) sur lesquels Shinran fonde sa tradition, soit: les Indiens Nāgārjuna et Vasubandhu, les Chinois Tanluan 曇鸞 (476-542), Daochuo 道綽 (562-645) et Shandao, ainsi que les Japonais Genshin 源信 (942-1017) et Hōnen 法然 (ou Genkū 源空, 1133-1212). Cette liste se retrouve en effet dans les oeuvres de Shinran. Deux de ses poèmes chinois, le *Shōshin-nembutsu-ge* et le *Nembutsu-shōshin-ge*, consacrent chacun leur seconde partie à rendre hommage à ces sept maîtres. De même, Shinran composa à leur propos ses «Hymnes japonais sur les Religieux éminents» (*Kōsō-wasan*). Cependant, on ne voit nulle part que Shandao y reçoive un traitement privilégié. Certes, les deux poèmes chinois déclarent: «Seul Shandao comprit la véritable inten-

5. PAS ne mentionne pas la traduction par INAGAKI de deux ouvrages de Shandao (v. biblio.). Pour une traduction du *Kisambōge* 歸三寶偈, poème ouvrant le *Commentaire*, v. DUCOR 1983 et SNOW.
6. Une partie du matériel présenté ici avait été réunie pour un article inédit sur «Hōnen et la fondation de l'École de la Terre Pure», dont la parution avait été annoncée, dès 1981, comme le no. 9 de la série 'Études et textes' des Publications de l'Institut Belge des Hautes Études Bouddhiques (Bruxelles), aujourd'hui disparu. Je tiens à remercier très sincèrement Diane Lavenex, qui s'était alors chargée de la dactylographie du manuscrit.

tion du Buddha⁷, ce passage étant cité par PAS (p.253); mais cette déclaration ne vise qu'à rappeler comment, aux yeux de Shinran, Shandao fut le seul *en son temps*, face aux maîtres des autres traditions, à dégager le véritable sens de l'enseignement de la Terre Pure. Cela ne signifie pas pour autant que Shinran accorde un statut spécial à Shandao dans son oeuvre propre. Il est vrai que Shandao y occupe une place de premier plan, mais il n'est pas le seul: Tanluan joue un rôle au moins aussi important dans la pensée du fondateur du Shinshū. D'ailleurs, trente-quatre des hymnes des *Kōsō-wasan* sont consacrés à Tanluan, tandis que Shandao n'en est crédité que de vingt-six⁸.

Mais il convient surtout de rappeler que Shinran se fondait essentiellement sur l'enseignement de son propre maître Hōnen. Or, c'est vraiment chez ce dernier que Shandao joue un rôle tout à fait exceptionnel, puisque Hōnen affirmait: «je me fonde entièrement sur le seul maître Shandao» (*hen e Zendō isshi 偏依善導一師*)⁹. Si l'on en croit ses propres dires, Hōnen établit même l'École de la Terre Pure (Jōdo-shū 淨土宗) au Japon uniquement pour y rendre son indépendance à l'enseignement de Shandao:

Bien que les argumentations des diverses écoles divergent entre elles, d'une manière générale, elles ne reconnaissent pas que les êtres ordinaires (*bombu* 凡夫) puissent aller naître dans la Terre Pure de rétribution (*hōdo* 報土). C'est pourquoi, en m'appuyant sur les commentaires de Shandao, j'ai établi cette école (*shūmon* 宗門) pour montrer que les êtres ordinaires vont naître dans la Terre Pure de rétribution. Cependant, beaucoup de gens me calomnient en disant: «Quel besoin de fonder indépendamment une école pour promouvoir la naissance dans la Terre Pure par le *nembutsu*? Ne serait-ce pas de l'orgueil?!» Ces gens là n'ont rien compris. Si je n'avais pas fondé indépendamment une école, comment pourrais-je montrer que les êtres ordinaires vont naître dans la Terre Pure de rétribution?¹⁰

À ce titre, Hōnen – et non Shinran – fut également le premier au Japon à inclure Shandao dans sa liste des cinq patriarches de la Terre Pure (*Jōdo goso* 淨土五祖)¹¹. En réalité, la dévotion de Hōnen envers Shandao était telle qu'il n'hésitait pas à le considérer comme un «corps de transformation

7. Respectivement in *Kyōgyōshinshō*, k. 3 (T. 83, 2646, p. 600b23; SSZ 2, p. 45), et *Jōdo-monrui-jushō* (T. 83, 2647, p. 645c18; SSZ 2, p. 449).

8. T. 83, 2651, p. 661a-662a, 662b-663b; SSZ 2, p. 503-507, 508-511

9. Hōnen, *Senchaku-shū* (ci-après «SCS»), conclusion: T. 83, 2608, p. 19a10-12; SSZ 1, p. 990.

10. Genchi, *Jōdo-zuimon-ki*: T. 83, 2612, k. 1, p. 241a26-b6; SSZ 4, p. 696.

11. Cf. plus bas, p. 145.

du Buddha 'Mida» (*Mida keshin* 彌陀化身), le *Commentaire* lui-même se voyant qualifié d'«exposé direct de 'Mida» (*Mida jiki setsu* 彌陀直説)¹².

Il est donc étonnant que PAS ne se soit pas penché d'avantage sur le rôle de Shandao dans l'oeuvre de Hōnen. On doit même attendre les pages 253-254 pour voir son nom mentionné pour la première fois: PAS y relate comment la conversion de Hōnen à la doctrine de Shandao serait dûe à sa lecture d'une citation du maître chinois apparaissant dans la *Somme sur la naissance dans la Terre Pure* (*Ōjō-yōshū* 往生要集), achevée par le Japonais Genshin en 985. Souvent mentionné, cet épisode capital pour le développement de l'histoire de la Terre Pure au Japon est rarement documenté. PAS lui-même se contente de renvoyer à une source occidentale secondaire, le *Japanese Buddhism* de Charles ELIOT (Oxford 1935): il en cite la traduction de ce passage déterminant de Shandao, tout en indiquant comment, selon Eliot, cette citation proviendrait du quatrième volume de son *Commentaire*. De fait, l'extrait mentionné par Eliot correspond manifestement à la fameuse définition par Shandao de l'«acte fixant dans le vrai» (*shōjō shi gō* 正定之業), laquelle apparaît bien dans le quatrième et dernier volume du *Commentaire*¹³. Mais ce passage lui-même ne se trouve pas dans la *Somme* de Genshin, pour cette simple raison que son oeuvre ne mentionne que le premier volume de l'ouvrage de Shandao, le *Xuanyi-fen* 玄義分 (jap. *Gengi-bun*)¹⁴, celui-ci circulant de manière indépendante des trois autres volumes¹⁵.

Il convient donc de reprendre l'analyse de la conversion de Hōnen à partir des sources originales: c'est cette méthode qui permet de rendre justice à l'oeuvre de Hōnen dans la diffusion de la pensée de Shandao au Japon.

12. SCS, conclusion: T. 83, 2608, p. 19c29-20a1; SSZ 1, p. 993. «'Mida» 彌陀 est une abréviation familière chez Shandao pour le nom complet du Buddha Amida 阿彌陀.

13. Cf. plus bas, p. 105.

14. Genshin ne fait que renvoyer à ce 1er volume (cf. Genshin: T. 84, 2682, k. 3b, p. 81a16-18; SSZ 1, p. 896-897; Shandao: T. 37, 1753, k. 1, p. 248b-249b; SSZ 1, p. 450-453). Sur un total de 960 citations tirées de 160 ouvrages, la *Somme* de Genshin cite deux autres textes de Shandao: ses *Hymnes sur la naissance dans la Terre Pure* (T. 47, 1980) et sa *Méthode de contemplation* (id. 1959). Cf. ANDREWS (1990), *passim*.

15. En Chine même, à l'époque Song contemporaine de Genshin, le *Commentaire* de Shandao n'était connu qu'à travers le *Gengi-bun*; cf. plus bas, p. 151-152.

2. Comment Hōnen découvrit Shandao

Ordonné tout jeune dans l'École Tendai, Hōnen y devint successivement le disciple de Kōen 皇圓 (?-1169) et d'Eikū 叡空 (?-1179), ce dernier résidant à Kurodani 黒谷 sur le Mont Hiei. Ces deux maîtres étant tributaires de la tradition de Genshin, dite du Eshin (Eshin-ryū 慧心流), Hōnen eut vraisemblablement l'occasion d'étudier la *Somme* de ce dernier sous leur direction¹⁶. Cependant, insatisfait dans sa recherche spirituelle, Hōnen entreprit de consulter plusieurs maîtres importants d'autres traditions, mais sans plus de succès. Finalement, c'est la mort dans l'âme qu'il retourna auprès d'Eikū. Puisque les meilleurs maîtres de son temps ne pouvaient lui donner de réponse, c'est dans le canon des Écritures, conservées à la bibliothèque Hōonzō 報恩藏 de Kurodani¹⁷, qu'il alla la chercher:

Hélas! Hélas! Pour quelqu'un comme moi, les trois entraînements de la discipline, de la méditation et de la sagesse ne jouaient plus. J'avais demandé à toutes sortes de sages et d'érudits un enseignement qui s'accorde à mon cœur et une pratique qui me convienne, en dehors de ces trois entraînements. Mais il n'y eut personne pour me les enseigner ni me les montrer. Rempli de lamentations, j'entrai dans la bibliothèque. Plein de tristesse, je me tournai vers les Saintes Écritures et les lu de moi-même, tout seul.¹⁸

Mais, là encore, le résultat fut décevant:

Des Saintes Écritures introduites au Japon jusqu'aux biographies historiques du monde séculier, rien n'échappa à mon regard. Pourtant, comme je réfléchissais à la voie de la libération, mon corps ni mon cœur n'étaient en paix. C'est pourquoi, j'examinai l'*Ōjō-yōshū* d'Eshin [*i.e.* Genshin].¹⁹

En désespoir de cause, Hōnen se remit ainsi à la lecture de la *Somme de la naissance dans la Terre Pure*, l'une des sources principales de sa tradition d'origine sur le Mont Hiei, lorsque son attention fut attirée par sa préface, que voici:

16. Cf. Shunjō, p. 131-134; KLEINE 1996b: 79, 82-83; *id.* 1996a: 32-33, 35, 75 et n. 85-86.

17. Cette bibliothèque encyclopédique serait provenue de la succession d'un certain Zen'yū 禪祐, qui est inconnu (cf. JSZ 7, p. 353a; SHUNJŌ, p. 186, n. 4 en bas de page). Peut-être s'agit-il de «Zen'yu de Kurodani» 黒谷善瑜 (912-990), un condisciple de Genshin, sur lequel v. ISHIDA, p. 24; DOBBINS 1998, p. 126.

18. *In Ryōe*: T. 83, 2611, k. 15, p. 237a17-26; SSZ 4, p. 680. Cf. Shunjō, p. 185-186.

19. Genchi : T. 83, 2612, k. 1, p. 240a2-4; SSZ 4, p. 691. Cf. *Shi-nikki*: T. 83, 2674, k. 2b, p. 876b3-6; SSZ 4, p. 158; GIRARD, p. lviii-lix; HARA, p. 12-13. V. aussi Kakunyo, k. 3, ch. 1; SSZ 3, p. 678.

L'enseignement et la pratique de la naissance dans la Terre Bonheur-Suprême sont les yeux et les jambes de l'âge décadent du monde corrompu. Des religieux et des laïcs, des nobles et des humbles, qui ne les suivrait? Seulement, sa littérature dans les Écritures exotérique et ésotériques n'est pas mince²⁰. De sa pratique, les causes karmiques, tant dans les principes que dans les faits, sont multiples à considérer. Pour un homme dilligent à l'intelligence aiguë, cela n'est pas difficile. Mais pour quelqu'un d'aussi stupide que moi, comment s'y aventurer? C'est pourquoi, m'appuyant sur la seule doctrine du *nembutsu* (*nembutsu ichimon* 念佛一門), j'ai tenté d'en recueillir les passages essentiels dans les sūtras et les traités. En les lisant et en les mettant en pratique, la compréhension sera aisée et la pratique facilitée.²¹

Pour Hōnen, c'est une première découverte, comme il l'expliquera lui-même:

D'une manière générale, une préface relate l'essentiel de tout un ouvrage : à juger de sa préface, cette *Somme* expose le fait de s'appuyer exclusivement sur le *nembutsu*.²²

Or, si la *Somme* de Genshin fait bien l'apologie du *nembutsu*, Hōnen dut être déçu par sa lecture. Car lorsque Genshin entreprend d'en exposer la méthode, il livre «toutes sortes de *nembutsu*» (*shuju nembutsu* 種種念佛)²³, sous forme de contemplations, dont certaines extrêmement élaborées, dans la plus pure tradition du Tendai²⁴. Était-ce donc là les «yeux et les jambes de l'âge décadent du monde corrompu» évoqués par la préface? Pour ceux qui seraient incapables de pratiquer le *nembutsu* contemplatif (*kannen* 觀念), Genshin expose bien un *nembutsu* jaculatoire (*shōnen* 稱念) mais sans trop s'y attarder et sans même citer aucune référence²⁵.

20. Dans son *Amida-butsu setsurin* 阿彌陀佛說林, Keijō 繼成 (?-1774) relèvera plus de 180 titres de sūtra pour une vingtaine de śāstra. Cf. EOB, I-3, p. 425b-429a; Mbdj. 1, p. 73b-75a.

21. Genshin, *Ōjō-yōshū* : T. 84, 2682, k. 1a, p. 33a6-10; SSZ 1, p. 729. ANDREWS (1973), p. 44.

22. Genchi : T. 83, 2612, k. 1, p. 240a4-11; SSZ 4, p. 691.

23. Genchi, *ibid.* : T. 83, p. 240a25; SSZ 4, p. 692.

24. L' *Ōjō-yōshū*, ch. 4, expose successivement: 1. la contemplation détaillée (*bessō-kan* 別相觀), qui n'implique pas moins de 1.344 contemplations distinctes! 2. la contemplation générale (*sōsō-kan* 総相觀), phénoménale et nouménale, cette dernière se dédoublant en fonction des trois corps du Buddha et de la triple vérité du Tendai; 3. les contemplations simplifiées et secondaires (*zōryaku-kan* 雑略觀), soit trois méthodes de contemplation sur l' *ūrnā* du Buddha, la troisième étant «extrêmement simplifiée» (*gokuryaku* 極略) (T. 84, 2682, k. 2a, p. 53a-56b; SSZ 1, p. 798-811); ANDREWS *op.cit.*, p. 56-64.

25. T. 84, 2682, k. 2a, p. 56b3-5; SSZ 1, p. 809. Cf. ANDREWS, *op.cit.*, p. 64-66.

Bref, Hōnen ne se trouvait guère plus avancé, lorsqu'il tomba en arrêt sur un bref passage du dixième et dernier chapitre de la *Somme de Genshin*²⁶, dans lequel celui-ci cite un extrait abrégé des *Hymnes sur la naissance dans la Terre Pure* de Shandao²⁷. Voici ce passage, communément intitulé «De la pratique exclusive et des pratiques mélangées» (*Senju-zōgyō-mon* 專修雜行文):

Le vénérable Shandao dit: «Si vous pouvez pratiquer [le *nembutsu* de manière exclusive] comme [décrit] ci-dessus, continuellement et à chaque instant jusqu'à la fin de votre vie, vous irez naître dans la Terre Pure à dix sur dix, ou à cent sur cent (*hyaku soku hyaku shō* 百即百生). Mais si vous désirez abandonner cette pratique exclusive et cultiver les actes mélangés, à peine un ou deux sur cent iront y naître, ou à peine trois ou cinq sur mille.»

Pour un religieux aussi désorienté que Hōnen après tant d'années de recherches, une déclaration aussi catégorique avait de quoi exciter sa curiosité. À elles seules, ces quelques lignes de Shandao tirées d'un ouvrage aussi volumineux que la *Somme de Genshin* allaient bouleverser la vie de Hōnen, lequel devait déclarer plus tard:

Lorsque Eshin [*i.e.* Genshin] définit par le raisonnement si l'on va naître ou non dans la Terre Pure, il eut le passage «De la pratique exclusive et des pratiques mélangées» du vénérable Shandao pour boussole. En outre, un peu partout, il utilise plusieurs fois les commentaires de ce maître, comme on peut le voir. Ainsi, celui qui utilise Eshin doit nécessairement suivre Shandao.²⁸

De fait, Hōnen va entreprendre d'étudier directement les oeuvres du grand maître chinois et des autres représentants du courant qui porte son nom (*Zendō-ryū* 善導流), parmi lesquels Daochuo, le propre maître de Shandao:

C'est seulement l'idée de naître «à cent sur cent» dans la Terre Pure (*hyaku soku hyaku shō gishu* 百即百生義趣) qui m'a guidé aux commentaires de Daochuo et de Shandao, lesquels ne sont pas détaillés [par Genshin]. [...] Ainsi,

Genshin y reviendra dans ses explications sur le *nembutsu* à l'article de la mort (ch. 10 : T. 84, 2682, k. 3b, p. 83a-85a; SSZ 1, p. 903-910); cf. GIRA 1979; ANDREWS, *ibid.*, p. 96-101; *id.* 1991, p. 75b-77a.

26. T. 84, 2682, k. 3b, p. 81b11-14; SSZ 1, p. 897-898. Dans ce passage, Genshin répond à la question de savoir pourquoi si peu de ses contemporains obtiennent la naissance dans la Terre Pure; cf. ANDREWS 1973, p. 95.
27. T. 47, 1980, p. 439b17-18, 19-21; SSZ 1, p. 652; cité in SCS, ch. 2. V. aussi les commentaires de Hōnen cités in Shinran, *Saihō-shinan-shō*: T. 83, 2674, k. 1b, p. 865c11-866a21; k. 3a, p. 885a14-b2; SSZ 4, p. 124-125, 185-186.
28. Hōnen, *Considérations abrégées sur l'Ōjō-yōshū* (*Ōjō-yōshū ryaku-ryōken* 略料簡); in Ryōe: SSZ 4, p. 409 (cf. T. 83, 2611, k. 6, p. 136a20-25, 138a4-6; SSZ 4, p. 405, 416, 425).

l'*Ōjō-yōshū* fut mon premier guide pour entrer dans la doctrine de la Terre Pure (*Jōdo-mon* 淨土門), mais en examinant le sens profond de son principe (*shū* 宗), je pris les commentaires du vénérable Shandao.²⁹

On ne sait comment Hōnen se procura ces manuscrits peu répandus, qui ne figuraient apparemment pas dans la bibliothèque de Kurodani, puisqu'il ne les avait pas étudiés plus tôt. D'ailleurs, si Genshin fut le premier à citer au Japon les oeuvres de Shandao dans un ouvrage doctrinal comme sa *Somme*, le Mont Hiei ne semble pas avoir particulièrement servi de conservatoire pour ces textes. En fait, il n'est pas exclu que Hōnen ait dû aller les chercher jusqu'à Nara. Car, c'est dans ce fief des «écoles anciennes» du bouddhisme japonais que les sources de la tradition de Shandao étaient principalement préservées, notamment par l'école Sanron, alors hébergée au Tōdaiji. Des copies des oeuvres du maître chinois, dont son *Commentaire*, y sont ainsi attestées dès le milieu du VIIIe siècle³⁰. En outre, un catalogue de 1094 mentionne aussi le *Commentaire* de Shandao parmi les ouvrages de la bibliothèque du Tōtōin 東塔院 du Tōdaiji³¹. De plus, sa fameuse définition de l'acte fixant dans le vrai apparaît pour la première fois au Japon dans l'*Ōjō-jūin* 往生拾因, achevé en 1103 par Yōkan 永觀 (ou Eikan, 1032-1111)³², ainsi que dans le *Ketsujō-ōjō-shū* 決定往生集 composé en 1139 par Chinkai 珍海 (1091-1152)³³, ces deux maîtres de l'école Sanron étant, eux aussi, liés au Tōdaiji. Par ailleurs, Kakuyū 覺融 (Gyōkan 行觀, 1241-1325), religieux de la branche Seizan du Jōdo-shū, rapporte que Hōnen aurait trouvé le *Commentaire* de Shandao à la «Bibliothèque d'Uji» (宇治法藏), soit au fameux Byōdōin 平等院, situé sur la route de Nara³⁴. Bien que relativement tardive, cette thèse ne manque pas de vraisemblance. C'est en effet au Byōdōin que fut compilé,

29. Genchi : T. 83, 2612, k. 1, p. 240b2-7; SSZ 4, p. 692. L'unique référence de la *Somme* de Genshin au *Commentaire* de Shandao n'apparaît que quelques lignes avant la citation du passage «De la pratique exclusive et des pratiques mélangées» (cf. plus haut, n. 14).

30. Cf. ŌTANI, p. 357-358, et plus bas, p. 152.

31. T. 55, 2183, p. 1151a3-4.

32. Des auteurs japonais ont supposé que Hōnen avait découvert cette définition de Shandao à travers l'ouvrage de Yōkan (v. KLEINE, 1996a: 77-78, 88; *id.*, 1996b: 86; cf. SHIGEMATSU, p. 296-298). Cependant, l'*Ōjō-jūin* ne la cite qu'en abrégé (T. 84, 2683, p. 100c25-28), et l'on n'en trouve aucune mention dans les textes rapportant la conversion de Hōnen.

33. T. 84, 2684, p. 110b23-c4.

34. Kakuyū, *Senchaku-shū hishō* 秘鈔 (JSZ 8, p. 340b). Cf. KLEINE 1996a: 78.

vers 1070, l'*Annyō-shū* 安養集, ouvrage important qui cite d'abondance le *Commentaire*, attestant ainsi de la présence de celui-ci dans ce temple³⁵. Preuve, enfin, de la difficulté de la tâche de Hōnen, celui-ci ne parviendra jamais à retrouver l'un des textes de Shandao, les «Hymnes sur le *pratyurpanna*»³⁶.

Quoi qu'il en soit, Hōnen n'était pas au bout de ses peines. Car ce ne sont pas moins de trois lectures du *Commentaire* de Shandao qui lui seront nécessaires avant de parvenir au but. Même après une deuxième lecture, il reste encore sur l'impression que «la naissance dans la Terre Pure n'est pas si facile». Et c'est finalement à la troisième lecture qu'il éprouve une véritable révélation lorsqu'il comprend que

les êtres ordinaires aux pensées désordonnées pourront certainement naître dans la Terre Pure en se fondant sur la pratique de la prononciation du nom (*shōmyō* 稱名) [d'Amida].³⁷

De cette ultime découverte, qui eut lieu en 1175 si l'on en croit certains de ses biographes³⁸, Hōnen écrira plus tard à la fin de son oeuvre principale, le *Senchaku-shū* :

En toute sérénité, ce *Commentaire du Sūtra des contemplations* de Shandao est la boussole pour l'Ouest [*i.e.* la Terre Pure d'Amida], les yeux et les jambes du pratiquant. [...] Lorsque, pauvre religieux, j'ouvris autrefois ce livre canonique et que j'en compris le sens général, j'abandonnai sur le champ toutes les autres pratiques pour suivre le *nembutsu*.³⁹

35. Mbdj. 8, p. 12b-13a; ŌTANI, p. 363-366; ISHIDA, p. 27-29. À ne pas confondre avec l'*Annyō-shō* 抄 : T. 84, 2686 (Bskd. 1, p. 80ad; Mbdj. 9, p. 13c-15a; ISHIDA, p. 30).

36. T.47, 1981. L'exemplaire rapporté de Chine par Engyō (T. 55, 2164, p. 1073a27) ne sera découvert qu'en 1217, au Ninnaji de Kyōto (Mbdj. 5, p. 4250c).

37. Genchi, *loc.cit.*; Shunjō, p. 183-184; Kakunyo, k. 3, ch. 1 (SSZ 3, p. 678); KLEINE 1996a: 86, n. 149. Selon le *Shi-nikki*, c'est l'*Ōjō-yōshū* que Hōnen aurait relu trois fois, ce qui me semble une confusion (cf. T. 83, 2674, p. 876b3-8; SSZ 4, p. 158); cf. HARA, p. 12-13; GIRARD, p. lix, dont la traduction fait ici problème.

38. *Shi-nikki*: T. 83, 2674, p. 877a13-14 (SSZ 4, p. 161); Shunjō, p. 184; KLEINE 1996a, p. 41; HIROKAWA, p. 9-12.

39. T. 83, 2608, p. 19c25-26; SSZ 1, p. 993. Shunjō, p. 347.

3. Hōnen et l'enseignement de Shandao

Il convient maintenant d'examiner le contenu de la découverte de Hōnen, à travers sa lecture du *Commentaire* de Shandao. Celui-ci n'était pas le premier du genre mais il tranche sans conteste avec tous les autres commentaires chinois consacrés au *Sūtra des contemplations*⁴⁰. Ces derniers ont en effet pour dénominateur commun de classer la Terre Pure d'Amida soit comme une terre de transformation (*kedo* 化土) accessible même aux êtres ordinaires, soit comme une terre de rétribution (*hōdo* 報土) réservée aux seuls bodhisattva évolués⁴¹. Or, l'analyse de l'oeuvre de Shandao permet à Hōnen d'en retenir les trois points fondamentaux suivants:

- a) la naissance dans la Terre Pure d'Amida est une réalisation d'ordre supérieure, parce qu'il s'agit bien d'une terre de rétribution (*hō* 報) et non de transformation (*ke* 化);
- b) les êtres ordinaires (*bombu* 凡夫) peuvent cependant y aller naître, même après la disparition du Buddha Śākyamuni;
- c) à cette fin, il faut donc un moyen qui, pour être efficace, doit réunir deux qualités apparemment contradictoires: l'excellence (*shō* 勝) et la facilité (*i* 易). La solution, selon Hōnen, réside dans la seule pratique du *nembutsu* jaculatoire, soit la prononciation du nom (*shōmyō* 稱名) du Buddha Amida, facile à pratiquer et excellente en vertu des qualités de ce Buddha synthétisées par son nom selon son voeu originel⁴².

Les deux premiers de ces trois points sont des apports manifestes et bien connus du *Commentaire* de Shandao⁴³, que PAS ne manque pas de relever (p. 154-157, 283-306). Par contre, ce dernier refuse catégoriquement d'admettre que l'on puisse trouver dans l'oeuvre de Shandao une justification à la pratique exclusive du *nembutsu* jaculatoire, comme le soutiennent les auteurs Shinshū qu'il cite, notamment FUJIMOTO Ryūkyō⁴⁴, IKEMOTO

40. Sur les autres commentaires du sūtra, v. YAMADA, p. 146-147; PAS, p. 116-120; TANAKA, p. xvii-xxii; FUJIWARA, p. 100-101.

41. PAS, p. 150-154; DUCOR, *Amidakyō*, p. 28 et n. 32.

42. Hōnen, SCS, ch. 3: T. 83, 2608, p. 5b26-c26; SSZ 1, p. 943-944.

43. Sur le premier point, v. T. 37, 1753, k. 1, p. 250b11-27; SSZ 1, p. 457-459. Sur le deuxième, v. notamment T. 37, 1753, k. 1, p. 249a29-b8; SSZ 1, p. 453. V. aussi TANAKA, p. 106.

44. Bien que cité par PAS (p. 254, n. 10 et 11), l'ouvrage de FUJIMOTO ne figure pas dans sa bibliographie. Il s'agit en fait de *An Outline of the Triple Sūtra of Shin Buddhism*, v. II : «The Sūtra of Meditation on the Eternal Buddha»; Kyōto, Hyakka-en Press, 1960.

Jūshin, FUJIWARA Ryōsetsu, YAMADA Meiji et Alfred BLOOM, tout en déclarant:

Western authors, however, misrepresent Shan-tao because they follow the lead of Japanese Jōdo Shinshu masters who deemphasized meditative practices. (4e de couverture)

In almost all Western-language publications [...] the influence of the Jōdo Shinshū interpretation of the Chinese master's view is unmistakable. (p. xi)

If, in the view of some interpreters, his [Shan-tao's] basic teaching consists of a defense of the oral invocation of Amita's name, this is doubtless an oversimplification of Shan-tao's true purpose. [...] The practice of oral invocation of Amita's name does not seem to occupy a place of eminence in his teaching [...]. (p. xiii)

In the Japanese Jōdo Shinshū, oral invocation became the essential practice, and the authority on which the patriarchs (especially Hōnen and Shinran) based their view was said to be Shan-tao [...]. (p. 266)

Sans doute aurait-il fallu vérifier dans les textes de Shinran lui-même. Mais on se permettra de s'en dispenser ici, puisque – faut-il le répéter? – c'est tout d'abord à Hōnen que revient le mérite de cette interprétation.

Il n'est pas inutile de rappeler que Hōnen lui-même fut attaqué par ses contemporains à propos de sa lecture de Shandao. Après sa découverte dans les Écritures, il eut déjà à affronter de violentes altercations avec son maître Eikū, lequel n'hésita pas à manier le balais contre Hōnen ou à lui jeter un oreiller de bois à la tête!⁴⁵ Finalement, Hōnen quittera Kurodani sur le Mont Hiei pour s'installer aux abords immédiats de Kyōto⁴⁶.

Par la suite, les premières manifestations d'hostilité des écoles établies apparurent dans la pétition adressée en 1204 par les moines du Hiei à leur abbé Shinshō 眞性 (1167-1230). Son contenu nous est connu par la lettre de défense adressée au même Shinshō par Kujō Kanezane 九條兼實 (1149-1207), le protecteur de Hōnen. Or, parmi les trois points litigieux relevés par la pétition, le troisième concerne précisément la pratique «unique et exclusive» (*ikkō-senju* 一向專修) du *nembutsu*, que Kanezane défend en se réclamant de Shandao⁴⁷. La pétition adressée au trône l'année suivante par les moines du Kōfukuji de Nara reproche également à Hōnen, dans le 6e et le 7e de ses neuf points, sa défense exclusive de la doctrine de la Terre Pure ainsi que son interprétation du *nembutsu* jaculatoire

45. Shunjō, p. 184-185, 265-266; Kakunyo, k. 3, ch. 2: SSZ 3, p. 679-680.

46. Shunjō, p. 185; KLEINE 1996a: 42, 142-143.

47. In Kakunyo, k. 5, ch. 8: SSZ 3, p. 720-721; Shunjō, p. 554, n. 4.

fondée sur son analyse de Shandao⁴⁸. Quelques mois après la mort de Hōnen, en 1212, le fameux Myōe 明恵 (1173-1232), de l'école Kegon, composa le *Zaijarin* 摧邪輪, volumineuse réfutation du *Senchaku-shū* de Hōnen, augmentée l'année suivante d'un supplément, le *Shōgon-ki* 莊嚴記: ces deux ouvrages ne manqueront pas de reprendre, eux aussi, les mêmes critiques⁴⁹.

Certains auteurs occidentaux ne seront pas plus tendres avec Hōnen. Ainsi de Léon WIEGER, qui n'hésitait pas à écrire, non sans aplomb:

[...] à mon avis très motivé, Hōnen cite Zendō à faux pour son opinion. Je n'accuse pas cet homme, qui apparaît avoir été peu intelligent mais sincère, d'avoir abusé sciemment de l'autorité de Zendō [...] Hōnen ne savait probablement pas assez bien le chinois [...]. Cet homme fut un zélé, c'est sûr, mais ce fut un minimiste, race néfaste. En débarrassant le *nembutsu* des accessoires ascétiques qui le renforçaient, il l'énerva et en fit un acte machinal sans portée. Ses adversaires eurent raison, je pense, de l'accuser d'avoir enlevé à l'Amidisme ce qu'il avait de meilleur [...].

Henri DE LUBAC nuancera le jugement sévère de son confrère mais pour poser, lui aussi, cette question:

Hōnen a-t-il correctement interprété Chan-t'ao? [...] Il est bien possible que Hōnen ait fait, en lisant certains textes, un contresens [...].⁵⁰

4. Nembutsu *contemplatif* ou nembutsu *jaculatoire* ?

Mais venons en à l'examen de la doctrine de Shandao lui-même pour voir si, oui ou non, l'interprétation de Hōnen peut s'en réclamer à bon droit. La source principale de cette argumentation se trouve dans la définition des pratiques que Shandao livre dans son *Commentaire*⁵¹. Le maître chinois commence par y diviser les pratiques bouddhiques en deux grandes catégories. La première est celle des «pratiques principales» (*shōgyō* 正行), qui regroupent les pratiques se fondant exclusivement (*sen* 専) sur les sūtra de la naissance dans la Terre Pure (*ōjō-kyō* 往生經). La seconde grande catégorie est celle des «pratiques secondaires» (*zōgyō*

48. Dnbz. 61, p. 14a-15a. Cf. MORRELL (1983), p. 6-38; *id.* (1987), p. 66-88; KLEINE 1996a: 222-251.

49. Publiés in «Nihon Daizōkyō», 74; v. aussi Kamata Shigeo, TANAKA Hisao: *Kamakura kyū-bukkyō* (Nstk. 15), notamment, p. 326b-330a. Cf. Bandō: *Myōe's Criticism* (v. biblio.); GIRARD, p. 88-89.

50. Wieger, *Amidisme chinois et japonais*, p. 36 et 49; DE LUBAC, p. 170, et p. 172, n. 41.

51. T. 37, 1753, k. 4, p. 272a29-b10; SSZ 1, p. 537-538; cité in SCS, ch. 2.

雜行), qui regroupent toutes les autres bonnes actions (*zen* 善): n'étant pas pratiquées de manière exclusive, elles peuvent encore être considérées comme des «pratiques mélangées», autre signification du mot *zōgyō* 雜行. Au sein de la première catégorie, Shandao énumère les cinq pratiques principales suivantes: (i) réciter les sūtra consacrés à la naissance dans la Terre Pure du Buddha Amida, (ii) concevoir, contempler et se souvenir des ornements de sa Terre Pure, (iii) vénérer ce seul Buddha, (iv) célébrer vocalement (*ku shō* 口稱) ce seul Buddha et (v) le louer en faisant des offrandes. Ces cinq pratiques ont en commun de devoir être accomplies «d'un seul coeur et exclusivement» (*isshin sen* 一心專). Mais parmi ces cinq pratiques principales, Shandao distingue encore deux catégories. La première est celle du fameux «acte fixant dans le vrai» (*shōjō shi gō* 正定之業), soit l'acte qui fait entrer dans le «groupe des fixés dans le vrai» (*shōjō-ju* 正定聚), ce dernier désignant cette catégorie d'êtres qui sont définitivement assurés d'atteindre l'éveil en allant naître dans la Terre Pure⁵². Shandao définit cet acte ainsi:

d'un coeur unique, commémorer (*nen* 念) exclusivement le nom de 'Mida (*Mida myōgō* 彌陀名號): marchant, debout, assis ou couché, sans question de longueur ni de brièveté de temps, à chaque instant et sans l'abandonner, cela est appelé «acte fixant dans le vrai», parce qu'il suit le voeu de ce Buddha (*jun hi butsu gan ko* 順彼佛願故).

La seconde catégorie, enfin, réunit les quatre autres pratiques principales sous le terme d'«actes auxiliaires» (*jōgō* 助業), qui, selon Shandao, comprennent donc «la vénération, la récitation, etc».

Du texte de Shandao, Hōnen tire la conclusion suivante:

Parmi les cinq sortes [de pratiques principales], c'est la quatrième, la prononciation du nom (*shōmyō* 稱名), qui est l'acte fixant dans le vrai.⁵³

Cette déduction est capitale. C'est bien Hōnen – et non Shinran – qui fut le premier à l'établir explicitement, et c'est elle qui est au coeur de notre polémique.

De prime abord, la logique interne du texte de Shandao semble donner raison à Hōnen: si l'acte fixant dans le vrai consiste à «commémorer» le nom du Buddha Amida, objet vocal s'il en est, cela ne peut correspondre qu'à la quatrième des cinq pratiques principales, celle recommandant de «célébrer vocalement» le même Buddha. La chose est tellement évidente que même un adversaire de Hōnen aussi acharné que Myōe l'admet

52. Cf. DUCOR, *Amidakyō*, p. 30.

53. SCS, ch. 2 : T. 83, p. 3a21-22; SSZ 1, p. 935.

tacitement dans son *Zaijarin*, où il évite soigneusement de répondre directement lorsque son interlocuteur lui oppose ce fameux passage de la définition des pratiques⁵⁴.

Néanmoins, la lettre du texte de Shandao n'est pas sans présenter une ambiguïté. Car sa définition de l'acte fixant dans le vrai ne reprend pas littéralement les deux caractères chinois de l'expression «célébrer vocalement» (*ku shō* 口稱), pourtant employés dans sa formulation de la quatrième des cinq pratiques principales. À leur place, il utilise le seul caractère *nen* 念, que j'ai rendu par le terme général de «commémorer». Or, il est un fait que ce caractère *nen* 念 est amphibologique et peut donc porter à interprétation. Selon l'étymologie classique, il signifie «actuation 今 du coeur 心», «avoir présent 今 à l'esprit 心», et, donc, «penser à», «se souvenir de»; mais dans un sens dérivé, il signifiera «réciter (par coeur)», «lire», «prononcer», etc⁵⁵. Cette ambivalence se retrouve ainsi dans l'expression *nembutsu* 念佛, traduisant le sanskrit *buddhānumṛti*, et qui se compose du même caractère *nen*, combiné avec le caractère *butsu*, signifiant «buddha». De sorte que le mot *nembutsu* («buddhamnèse») peut désigner aussi bien la commémoration mentale, la contemplation, du Buddha, que sa commémoration vocale par la prononciation de son nom. Afin de bien distinguer ces deux valeurs du caractère *nen*, le vocabulaire bouddhique propose, comme on l'a vu chez Genshin (plus haut, p. 98), les deux composés suivants: *kannen* 觀念, qui désigne la commémoration contemplative, la méditation sur la figure du Buddha; tandis que *shōnen* 稱念 rend la commémoration jaculatoire, soit la prononciation de son nom. Quoi qu'il en soit, le texte de Shandao ne tranche pas entre ces deux significations. Et cette ambiguïté, surtout dans un passage aussi important, ne doit pas être mise sur le compte d'une éventuelle négligence de sa part: son *Commentaire* est soigné, et ses mots bien pesés, au point qu'il dira de son propre texte: «Pas une seule phrase, pas un seul mot ne doit y être ajouté ou retranché!»⁵⁶

Par conséquent, il paraît, *a priori*, légitime que les adversaires de l'interprétation jaculatoire du *nembutsu* puissent s'appuyer sur cette même

54. *Zaijarin*, k. 1: Nstk. 15, p. 326b20-328a.

55. V. les références in DUCOR, *Amidakyō*, p. 79-80; on y ajoutera: Mdkj. 4-10390. En chinois bouddhique, *nen* peut aussi rendre le sanskrit *kṣaṇa*, unité temporelle minuscule (cf. LAMOTTE, *Traité* 2, p. 921, n. 1).

56. T. 37, 1753, k. 4, p. 278c25-26; SSZ 1, p. 560.

définition par Shandao de l'acte fixant dans le vrai. Voici la traduction que PAS donne ainsi de ce passage – et c'est moi qui souligne :

with singleminded attention *be attentive* (nien 念) *of the name of Amita*. Whether walking or standing, sitting or lying, without consideration of the length of time, at each single instant not let it go, this is called the right and determining action. (p. 271)

Pour prouver à quel point le Jōdo-Shinshū aurait, selon lui, distordu la pensée de Shandao, PAS enchaîne aussitôt en comparant sa traduction avec celle fournie par deux ouvrages du regretté YAMAMOTO Kōshō⁵⁷. L'argumentation, de prime abord, paraît probante: le texte de YAMAMOTO ne s'apparente en effet qu'indirectement à celui de Shandao. Mais, en fait, il n'est même pas besoin de le citer ici. Car cette traduction de YAMAMOTO ne prétend aucunement rendre le texte de Shandao sur la définition de l'acte fixant dans le vrai; par contre, le lecteur averti y reconnaîtra aussitôt la traduction d'un tout autre texte, le célèbre «Passage de la triple sélection» (*Sansen-mon* 三選文), tiré de l'oeuvre principale de Hōnen, le *Senchaku-shū*, ainsi que Yamamoto le mentionne expressément⁵⁸. On ne manque donc pas de s'étonner de la désinvolture avec laquelle PAS a choisi son exemple, en un point aussi crucial de sa démonstration.

Cependant, PAS appuie son argumentation en faisant remarquer que la définition de l'acte fixant dans le vrai cite («quotes») le *Sūtra d'Amida*, lequel «does not express oral recitation» (*loc. cit.*). En réalité, nous l'avons vu, la définition de Shandao ne fait aucune mention explicite de ce sūtra, ni d'aucune autre autorité scripturaire. Par contre, elle fait effectivement écho à un passage du *Sūtra d'Amida* utilisé par Shandao dans son argumentation sur la foi, juste avant de présenter sa définition des pratiques. Mais, si cette référence semble bien se rapporter aux paragraphes 9-15 et 17 de ce sūtra, celui-ci ignore complètement la terminologie employée par Shandao, qui, en réalité, ne fait que le paraphraser⁵⁹. En effet, l'extrait apparaissant dans le *Commentaire* déclare que Śākyamuni et les buddha

57. Les références de PAS (p. 271, n. 86) ne sont pas claires, et la première des deux ne figure pas dans sa bibliographie. Il s'agit de *The Shinshū Seiten*, p. 167; et *An Introduction to Shin Buddhism*, p. 191.

58. SCS, conclusion: T. 83, 2608, p. 18c29-19a5; SSZ 1, p. 990; cf. plus bas, p. 147-148. Le texte où Shandao définit l'acte fixant dans le vrai se trouve bien dans le *Shinshū Seiten* de YAMAMOTO, mais à la page 151.

59. T. 37, 1753, k. 4, p. 272a17, 20, 26; SSZ 1, p. 537. Cf. DUCOR, *Amidakyō*, p. 78-79, 84 ss.

des dix directions encouragent la «commémoration exclusive du nom de 'Mida avec un coeur unique» (*issin sennen Mida myōgō* 一心專念彌陀名號): cette formulation correspond littéralement à celle de la définition de l'acte fixant dans le vrai. Par contre, le texte original du sūtra (§ 9) fait dire à Śākyamuni que les êtres doivent «garder le nom» (*shūji myōgō* 執持名號) d'Amida. PAS y voit une «meditation on the name with undivided attention and mental concentration» (p. 212), encore que l'expression corresponde plus simplement à l'acte mental de mémoriser le nom⁶⁰. Or, la même expression «garder le nom» était déjà interprétée plus haut dans le *Commentaire* de Shandao comme signifiant «prononcer le nom du Buddha» (*shō butsu shi myō* 稱佛之名)⁶¹. Cette interprétation n'est d'ailleurs pas isolée: elle se retrouve dans ses *Hymnes de liturgie*⁶², et sa réelle originalité n'échappera pas à ses contemporains, à l'exemple de Zhisheng 智昇 (jap. Chishō, 668-740), qui l'adopte dans son oeuvre⁶³. Nous voyons donc, d'une part, que la paraphrase du *Sūtra d'Amida* par Shandao n'est pas si éloignée du *nembutsu* jaculatoire et, d'autre part, qu'elle vise à harmoniser le texte des Écritures avec sa propre définition de l'acte fixant dans le vrai. Il n'en reste pas moins qu'identifier formellement la «garde du nom» avec sa «prononciation» constitue certainement un pas audacieux, que Shandao n'hésite pas à franchir, quitte à forcer la lettre d'un sūtra pour imposer sa propre interprétation.

5. Le *nembutsu* et le voeu originel d'Amida

Cependant, l'interprétation jaculatoire du *nembutsu* reçoit une justification très précise dans le *Senchaku-shū* de Hōnen, qui déclare:

– Question: Pourquoi le *nembutsu* de la prononciation du nom (*shōmyō nembutsu* 稱名念佛) est-il le seul parmi les cinq sortes [de pratiques principales] à être l'acte fixant dans le vrai?

– Réponse : Parce qu'il suit le voeu de ce Buddha (*jun hi butsu gan ko* 願彼佛願故). Cela signifie que le *nembutsu* de la prononciation du nom est la pratique

60. DUCOR, *ibid.*, p. 79. La version sanskrite a *manasikariṣyati*. Le chinois *ji* 持 correspond au sanskrit *dharana* (cf. LAMOTTE, *Traité* 5, p. 2355, n. 2). Pour d'autres équivalents chinois de *manasikara*, v. DEMIÉVILLE, *Concile*, p. 79.

61. T. 37, 1753, k. 1, p. 250a4, 9-19; SSZ 1, p. 456 (cf. *Amidakyō* : T. 12, 366, p. 347b10-14; SSZ 1, p. 69). Cf. PAS, p. 293, n. 56, qui se borne à faire remarquer que l'expression «to call the name of the Buddha» n'apparaît pas dans le texte du sūtra.

62. T. 47, 1979, k. 2, p. 433c21-23; SSZ 1, p. 598.

63. T. 47, 1982, k. 1, p. 461a9-10.

du voeu originel de ce Buddha [Amida]. Par conséquent, celui qui le cultive est véhiculé par le voeu de ce Buddha et ira nécessairement naître dans sa Terre Pure.⁶⁴

Pour Hōnen, l'essentiel est bien que, dans la définition de Shandao, «*nen* 念 (contempler *ou* prononcer) le nom de 'Mida» est l'acte fixant dans le vrai «*parce qu'il suit le voeu de ce Buddha*». Telle est le fond de sa découverte ultime dans les Écritures – car c'est bien d'elle qu'il s'agit ici. Relatant cette dernière, Hōnen fera, d'ailleurs, cette déclaration révélatrice à propos de la définition de Shandao:

Après avoir vu ce passage, les ignorants que nous sommes doivent entièrement le respecter, se confier exclusivement à ce principe, cultiver la prononciation du nom (*shōmyō* 稱名) à chaque instant sans l'abandonner, et nous obtiendrons la cause karmique de la détermination de notre naissance dans la Terre Pure: alors, non seulement nous croirons à l'enseignement hérité de Shandao, mais en plus nous suivrons le voeu universel de 'Mida! L'expression «*parce qu'il suit le voeu de ce Buddha*» imprègne profondément mon esprit et pénètre mon coeur.⁶⁵

C'est précisément cette référence au voeu que PAS semble vouloir reprocher aux commentateurs japonais, qu'il résume ainsi d'après le dictionnaire de MOCHIZUKI⁶⁶:

the oral invocation of Amita's name is the only right and determining action, whereas the other four actions are auxiliary. The right action is the one that is in accordance with the original vow of Amita. (p. 271)

Autorité éminente de l'école *Jōdo-shū*, dont il occupa même la fonction suprême de patriarche (*kanchō* 管長), MOCHIZUKI Shinkō (1869-1948) résume parfaitement la position et de Shandao et de Hōnen, qu'il cite au demeurant. *A contrario*, on notera qu'en citant Shandao sur la définition de l'acte fixant dans le vrai, PAS (p. 271) omet purement et simplement le passage final «*parce qu'il suit le voeu de ce Buddha*»⁶⁷.

Or, la réelle perspicacité de Hōnen est bien d'avoir découvert ce qui fait la profonde originalité du *Commentaire* de Shandao: lire l'enseignement de Śākyamuni contenu dans le *Sūtra des contemplations* à la lumière des voeux d'Amida rapportés par le *Sūtra de Vie-Infinité*. C'est donc tout

64. SCS, ch. 2: T. 83, p. 3a, 27-b1; SSZ 1, p. 935-936.

65. *In Ryōe*: T. 83, 2611, k. 15, p. 237a29-b7; SSZ 4, p. 680-681. Shunjō, p. 186-187.

66. Cf. Mbdj. 3, s.v. *shō-jo ni gō* 正助二業, p. 2667c.

67. Pourtant, PAS la conservait plus haut dans son livre (p. 244), où il fournit la traduction du texte complet de Shandao sur les pratiques, la définition de l'acte fixant dans le vrai s'y achevant bien sur l'expression «*because it is in accordance with the vows of Buddha Amita*».

naturellement au sein de ce dernier que l'on examinera comment l'invocation du nom du Buddha Amida figure dans les voeux prononcés par celui-ci durant sa carrière de bodhisattva, et plus particulièrement dans le plus fameux d'entre eux, le dix-huitième vœu.

C'est là qu'une surprise de taille nous attend. Car le texte du *Sūtra de Vie-Infinie* ne mentionne pas directement le *nembutsu*, que ce soit sous sa forme contemplative ou jaculatoire, pas plus qu'il ne mentionne le nom du Buddha Amida! Si l'on veut comprendre le raisonnement de Hōnen, il faut alors se référer à la lecture que Shandao donne lui-même du vœu, le maître chinois ne citant pas littéralement le texte du sūtra mais le paraphrasant toujours selon sa propre interprétation. Voici tout d'abord le texte du sūtra:

Si je deviens buddha, que les êtres des dix directions, d'un cœur sincère (*shishin* 至心) et d'une foi réjouie (*shingyō* 信樂)⁶⁸, désirent naître en mon royaume (*yoku shō ga koku* 欲生我國), ne serait-ce que dix instants (*jūnen* 十念), et qu'ils n'y naissent pas, je ne prendrais pas le parfait éveil⁶⁹. – Exception faite seulement de [ceux qui ont commis] les cinq perversions⁷⁰ et la calomnie de la Loi correcte.⁷¹

Et voici la paraphrase de Shandao:

Si je deviens buddha, que les êtres des dix directions *prononcent mon nom* (*shō ga myōgō* 稱我名號) en souhaitant naître en mon royaume, ne serait-ce que dix instants, et qu'ils n'y naissent pas, je ne prendrais pas le parfait éveil.⁷²

En outre, selon Shandao, cette lecture constitue le contenu de chacun des quarante-huit vœux du futur Buddha Amida⁷³. La différence d'avec le texte du sūtra est de taille – convenons-en! Mais cette interprétation n'est

68. Littéralement: «foi qui se délecte». Sur ce terme, v. les remarques de DEMIÉVILLE, qui le rend par «foi (ou conviction) et appétence»: *Concile*, p. 163, n. 8.

69. Sur cette dernière expression, v. DEMIÉVILLE, *ibid.*, p. 127, n. 1.

70. *Gogyaku* 五逆 : parricide, matricide, «arhaticide», faire couler le sang d'un buddha et causer le schisme de la communauté bouddhique. LVP, *Kōsa*, ch. 4, p. 201.

71. T. 12, 360, k. 1, p. 268a26-28; SSZ 1, p. 9. Cf. la traduction qu'en proposait DEMIÉVILLE, *Versions chinoises*, p. 235; elle est reprise, avec de légères modifications, dans le *Hōbōgirin*, s.v. Amida, p. 26a. LAMOTTE utilise la seconde version (*Traité*, I, p. 601-602, n. 1).

72. T. 37, 1753, k. 1, p. 250b14-17; cf. T. 47, 1959, p. 27a16-19; 1980, p. 447c23-25 (SSZ 1, p. 457; cf. p. 635, 683). Cités in SCS, ch. 3.

73. Cf. le traitement par Shandao du 35e vœu d'Amida: T. 47, 1959, p. 27b15-19; SSZ 1, p. 637 (cf. T. 12, 360, k. 1, p. 268c21-24; SSZ 1, p. 12).

pas une pure invention de Shandao. Bien qu'il n'y fasse pas explicitement référence, on en trouve les prémices dans l'oeuvre de son maître Daochuo, où celui-ci offre sa propre paraphrase du voeu:

Quand bien même ils auraient fait le mal durant toute leur vie, s'il y a des êtres vivants qui, au moment de mourir, *prononcent mon nom* (shō ga myōji 稱我名字) dans une succession de dix instants et qu'ils n'allaient pas naître [en mon royaume], je ne prendrais pas le parfait éveil.⁷⁴

Les deux maîtres chinois ne donnent aucune justification de leur lecture, mais celle-ci semble tributaire du passage de la dernière classe de naissance dans le *Sūtra des contemplations* pronant le *nembutsu* jaculatoire (plus bas, p. 116). Accessoirement, nous les voyons aussi ignorer superbement la fin du voeu et son exclusion des pires crimes, ce dont Shandao s'explique dans le *Commentaire*, en mettant en parallèle le *Sūtra de Vie-Infinie* et le *Sūtra des contemplations*⁷⁵.

Quoi qu'il en soit, le raisonnement de Hōnen est valide. Il s'articule sur le syllogisme suivant: selon la définition de Shandao, «commémorer (*nen* 念) le nom de 'Mida (*Mida myōgō* 彌陀名號)» constitue l'acte fixant dans le vrai «*parce qu'il suit le voeu de ce buddha*»; or, ce voeu, selon la lecture de Shandao, consiste à *prononcer* (shō 稱) le nom de ce Buddha; donc, la commémoration du nom ne peut être comprise que dans le sens du *nembutsu* jaculatoire (*shōnen* 稱念). On révisera en conséquence les propos de PAS lorsque celui-ci déclare, à propos de la défintion de l'acte fixant dans le vrai, que celui-ci serait

the practice of meditation and the remembrance of his name. [...] Oral invocation is not included here, although it may be implied. (p. 271-272)

D'ailleurs, dans un article paru en 1987, PAS lui-même nuançait son jugement, en disant de l'acte fixant dans le vrai qu'il s'agit du *nembutsu*

with its twofold meaning of meditation *and* recitation. (1987, p. 80)

Dès lors, on ne comprend pas pourquoi cette rectification n'a pas été reprise dans la publication de sa thèse éditée huit ans après son article. D'autant que ce dernier avait aussi le mérite d'évoquer brièvement la doctrine de Hōnen, qu'il définit comme «exclusive emphasis on oral invocation», non sans ajouter aussitôt:

74. T. 47, 1958, k. 1, p. 13c11-13; SSZ 1, p. 410; cité in SCS, ch. 1. Peu auparavant, Daochuo faisait citer littéralement le texte original du sūtra par l'un de ses contradicteurs (*ibid.*, p. 11b15-16; p. 402).

75. T. 37, 1753, k. 3, p. 277a22-b4; SSZ 1, p. 555.

In sharp contrast to Hōnen's claim, however, it is beyond doubt that Shan-tao praises the practice of meditative vision as the superior one. (1987, p. 79)

6. *Le nembutsu jaculatoire : foi et pratique*

Cela étant, l'interprétation jaculatoire du *nembutsu* ne préjuge pas, bien au contraire, d'une certaine attitude mentale, qui doit accompagner cette pratique et qui rend ainsi justice au sens premier du caractère *nen* 念. Cette disposition d'esprit est exposée dans le *Sūtra des contemplations* comme étant celle dite du triple coeur (*sanshu-shin* 三種心), que Shandao analyse, en parallèle avec sa définition de la pratique, dans une analyse novatrice restée célèbre⁷⁶. Selon le *sūtra*, le pratiquant doit réunir les trois facultés suivantes: coeur de sincérité (*shijō-shin* 至誠心), coeur profond (*jinshin* 深心) et coeur de transfert des mérites et de production du voeu [de la naissance dans la Terre Pure] (*ekō-hotsugan-shin* 回向發願心). Et le *sūtra* d'ajouter:

Celui qui est pourvu de ces trois coeurs naîtra nécessairement dans ce royaume [du Buddha Amida].⁷⁷

Pour Shandao, si le *nembutsu* jaculatoire constitue l'acte (*gō* 業) fixant dans le vrai, ces trois coeurs sont la cause principale (*shōin* 正因), qui oriente la pratique⁷⁸. Et, selon lui, leur efficace est déterminante:

Dès lors que nous sommes pourvus des trois coeurs, il n'est pas de pratique qui ne s'accomplisse.⁷⁹

En outre, bien que les trois coeurs n'apparaissent que dans la première des neuf classes d'êtres (*kubon* 九品) mentionnées par le *sūtra* dans la section des pratiques dispersées, Shandao les applique à l'ensemble des seize méthodes proposées par le même texte, y compris dans la section des pratiques recueillies⁸⁰. Mais l'originalité du maître chinois se révèle surtout dans son traitement de la deuxième disposition, le «coeur profond» (*jinshin* 深心), qu'il comprend comme étant le «coeur de foi profonde»

76. Elle occupe un tiers du dernier volume du *Commentaire*: T. 37, 1753, k. 4, p. 270c24-273b14; SSZ 1, p. 532-541; cité SCS, ch. 8. PAS (p. 238) la considère comme «one of the most impressive parts» du *Commentaire*.

77. T. 12, 365, p. 344c10-13; SSZ 1, p. 60.

78. T. 37, 1753, k. 4, p. 270c24-25, 276a27; SSZ 1, p. 532, 551.

79. *Ibid.*, p. 273b12 et p. 541. Cf. T. 47, 1980, p. 438c12-13; SSZ 1, p. 649.

80. T. 37, 1753, k. 4, p. 273b13-14; SSZ 1, p. 541. Cf. PAS, p. 247.

(*jinshin shi shin* 深信之心)⁸¹. Cette interprétation ne manque pas de dérouter PAS:

It is a surprise [...] The text of the sutra does not imply «faith»: *shen-hsin* [深信] [...] means «strong determination» to proceed on the Bodhisattva path.

The change is made by Shan-tao himself. None of the «other teachers» (Hui-yuan, Chi-yi, Chi-tsang) interprets *shen-hsin* as «deep faith». The reason may be that Shan-tao was not aware of the Sanskrit term or its antecedent in Buddhist literature. [...] Shan-tao made an «exegetical» mistake, although not a «theological» one. (p. 242)

Ce jugement – qui ne figurait pas dans la thèse de PAS – ne manque pas de poids, ne serait-ce qu'en raison de la signification originelle de l'expression «coeur profond» (*jinshin* 深信), qui rend le sanskrit *adhyāśaya*, ou «haute résolution»⁸². Mais c'est faire bien peu de cas tant de l'originalité que de la profonde spiritualité qui sous-tend toute l'oeuvre de Shandao. Car cette identification du «coeur profond» avec la «foi» n'est pas isolée: elle se retrouve dans deux autres de ses ouvrages, les *Cinq conditions souveraines* et *Les Hymnes sur la naissance dans la Terre Pure*, où le «coeur profond» est à chaque fois interprété comme étant le «coeur de foi» (*shinjin* 信心)⁸³. Cette constance suppose donc des motifs moins triviaux que ceux avancés par PAS.

En fait, comme dans sa définition de l'acte fixant dans le vrai, Shandao s'efforce ici, une fois de plus, d'établir le lien entre le *Sūtra des contemplations* et le *Sūtra de Vie-Infinie*, puisqu'il ne fait rien d'autre que d'identifier le «triple coeur» du premier avec les trois dispositions d'esprit mentionnées par le 18^e vœu d'Amida contenu dans le second, soit: le coeur sincère (*shishin* 至心), la foi réjouie (*shingyō* 信樂) et le désir de naître (*yokushō* 欲生) dans la Terre Pure. L'équivalence établie par Shandao entre les trois coeurs des deux sūtra sera d'ailleurs explicitement reconnue par Hōnen⁸⁴. Cette lecture du *Sūtra des contemplations* à la lumière du *Sūtra de Vie-Infinie*, si caractéristique de Shandao, se retrouve immédiatement dans la seconde partie de son commentaire sur le contenu du «coeur profond», lequel consiste à:

81. T. 37, 1753, k. 4, p. 271a27; SSZ 1, p. 534. Cf. H. 1, p. 33a, s.v. *anjin*.

82. Cf. LAMOTTE, *Vimalakīrti*, p. 406-407.

83. Resp. T. 47, 1959, p. 26c16 (SSZ 1, p. 634); et 1980, p. 438c6-7 (SSZ 1, p. 649), cité in SCS, ch. 8.

84. *Commentaire du «Sūtra des contemplations»*, in Ryōe: T. 83, 2611, k. 2, 125b5-6; SSZ 4, p. 352.

Premièrement: croire profondément (*jinshin* 深信) et avec détermination que nous sommes nous-mêmes actuellement des êtres ordinaires (*bombu* 凡夫), mauvais et pleins d'erreurs dans le cycle des naissances et des morts, où nous avons constamment tournés depuis de longs *kalpa* sans avoir les conditions de la délivrance.

Deuxièmement: croire profondément et avec détermination que les quarante-huit vœux du Buddha Amida embrassent les êtres et que, sans doute ni hésitation, ceux-ci iront certainement naître dans sa Terre véhiculés par le pouvoir de ses vœux (*ganriki* 願力).⁸⁵

Enfin et surtout, ce parallélisme entre les deux *sūtra* était d'ores et déjà énoncé par Shandao dès les premières lignes de son *Commentaire*:

L'enseignant du monde Sahā [Śākyamuni], en raison de ces requêtes [de la reine Vaidehī], ouvrit largement la doctrine essentielle (*yōmon* 要門) de la Terre Pure. Le maître de [la Terre Pure] Bonheur-Paisible [Amida] dévoila son vœu universel (*gugan* 弘願) de signification spéciale. La doctrine essentielle, ce sont les deux méthodes recueillies et dispersées de ce *Sūtra des contemplations*. Quant au vœu universel, il est tel qu'exposé dans le *Grand Sūtra [de Vie-Infinie]*.⁸⁶

On relèvera aussi, comme devait le faire Hōnen⁸⁷, que c'est à l'intérieur de ce même commentaire sur le «cœur profond» identifié à la «foi» que Shandao offre sa définition des pratiques, et singulièrement celle du *nembutsu*, l'acte fixant dans le vrai⁸⁸.

Nous avons vu (plus haut, p. 110-111) que la définition de l'acte fixant dans le vrai doit se comprendre en fonction de la formulation très personnelle du vœu d'Amida offerte par Shandao, mentionnant les êtres qui

prononcent mon nom (*shō ga myōgō* 稱我名號) en souhaitant naître en mon royaume (*gan shō ga-koku* 願生我國) ...

Ainsi, à côté de la pratique du *nembutsu* jaculatoire proprement dite, cette paraphrase mentionne aussi une attitude mentale là où le texte du *Sūtra de Vie-Infinie* énumérait les trois coeurs. Il semble donc qu'aux yeux de Shandao, le souhait de naître dans le royaume d'Amida, tel qu'il figure dans sa paraphrase, englobe chacun des trois coeurs. Cela se trouve effectivement confirmé par l'analyse qu'il donne de ceux-ci. Nous avons relevé, en effet, comment il les identifie avec ceux présentés par le *Sūtra des contemplations*: le «cœur sincère» du premier correspond au «cœur

85. T. 37, 1753, k. 4, p. 271a29-b1; SSZ 1, p. 534. Le *Hōbōgirin* interprète le cœur profond par «profondément convaincu de sa misère et de la puissance du vœu d'Amida» (H. 1, s.v. *anjin*, p. 33a).

86. T. 37, 1753, k. 1, p. 249b5-10; SSZ 1, 443.

87. Cité par Shinran: T. 83, 2674, k. 2a, p. 868a8-11; SSZ 4, p. 132.

88. Ce point a encore été souligné récemment par CHAPPELL (1996: 162).

de sincérité» du second, aussi défini par Shandao comme le «coeur de vérité» (*shinjitsu-shin* 眞實心); de même, la «foi réjouie» est identifiée au «coeur profond» (*jinshin* 深心), tandis que le «désir de naître dans la Terre Pure» équivaut au «coeur de transfert des mérites et de production du voeu [de la naissance dans la Terre Pure]». Or, le *Commentaire* de Shandao donne de ce dernier une définition qui montre que celui-ci sythétise bien les deux autres coeurs, puisqu'il consiste en ceci:

à partir d'un *coeur de vérité* et de *foi* profonde (*shinjitsu jin shinjin* 眞實深信心), souhaiter naître en son royaume en transférant (*ekō* 回向) toutes les racines de bien cultivées par nous-mêmes et par les autres [...] ⁸⁹

Dès lors, si l'acte fixant dans le vrai correspond bien au voeu d'Amida, la «commémoration de son nom» (*nen ... myōgō* 念 ... 名號) inclut et la prononciation du nom et l'attitude mentale de la foi. On comprend maintenant mieux pourquoi la définition de l'acte fixant dans le vrai se contentait du caractère *nen* 念 pour évoquer le *nembutsu*: elle préservait de la sorte la dimension spirituelle du *nembutsu* jaculatoire, au lieu de le cantonner à un acte purement mécanique. Il s'agit d'un acte dans le sens complet du terme, et c'est bien pourquoi Shandao le définit comme «acte (*gō* 業) fixant dans le vrai» et pas simplement comme «pratique» (*gyō* 行). En ce sens, PAS avait raison, dans son article de 1987, d'estimer que «to reduce *nembutsu* to only one aspect is to do an injustice to the text» (p. 80); par contre, il n'est pas justifié à y affirmer:

By using the term [*nien* 念] in its ambiguity, he [Shan-tao] seems to stress the fact that for him *nienfo* is both meditative and recitative and should not be separated. (1987, p. 77)

Car ces deux composantes de la commémoration du nom ne sont pas celles de la *méditation* et de la *récitation*, mais bien celles de la *foi* et de la *récitation*. Le *nembutsu* jaculatoire comprend donc, d'une part, l'attitude mentale, et d'autre part, la pratique proprement dite. C'est ce que Hōnen, reprenant une terminologie de Shandao, désigne respectivement comme «l'assurance» et «la mise en pratique» (*anjin kigyō* 安心起行)⁹⁰. La seule alternative pouvant éventuellement justifier l'interprétation de PAS

89. T. 47, 1753, k. 4, p. 272b13-18; SSZ 1, p. 538. C'est dans la suite de son commentaire sur le «coeur de transfert» que Shandao donne sa célèbre parabole dite des Deux rivières et de la voie blanche (*niga-byakudō* 二河白道; T. 47, 1753, k. 4, p. 272c15-273b8; SSZ 1, p. 539-540); cf. PAS, p. 147-149.

90. In Ryōe, T. 83, 2611, k. 12, p. 195c25-26, 199a24-b9; SSZ 4, p. 612, 621. Cf. Shandao, T. 47, 1980, p. 438c1; SSZ 1, p. 648; cité in SCS, ch. 8.

serait que le *nembutsu* soit constitué de la foi et de la méditation, mais cette solution est précisément celle rejetée par Shandao.

7. Le *nembutsu* «*in articulo mortis*»

Cependant, PAS (p. 274-275) semble trouver la clef de son interprétation méditative du *nembutsu* dans le commentaire de Shandao sur la dernière des neuf classes de naissance (*gebon-geshō* 下品下生) du *Sūtra des contemplations*. Mais l'explication de PAS est affectée d'une tournure elliptique qui ne facilite pas la compréhension de sa démonstration, impression renforcée par l'absence de citation des textes. Il faut donc revenir à ces derniers, d'autant que celui du *sūtra* présente des variantes. Dans ce passage du *sūtra*, il est exposé comment un homme qui a accumulé les pires fautes, dont les cinq perversions⁹¹, se retrouve à l'article de la mort; mais il rencontre alors un maître bouddhique qui lui explique graduellement comment aller naître dans la Terre Pure. Voici la traduction de la vulgate du *sūtra*:

Cet homme aussi imbécile, au moment du trépas, rencontre un ami-de-bien, qui l'apaise de toutes sortes de manières en lui exposant la Loi merveilleuse et en lui enseignant à commémorer le Buddha (*nembutsu* 念佛). Mais un homme aussi rempli de souffrance n'ayant pas le loisir de commémorer le Buddha (*nembutsu* 念佛), son ami-de-bien lui déclare: «Si tu ne peux le commémorer (*nen* 念), tu dois célébrer le Buddha Vie-Infinie (*shō Muryōju butsu* 稱無量壽佛)». De la sorte, d'un cœur sincère, il est amené à prononcer (*shō* 稱), d'une voix ininterrompue, en dix instants (*jūnen* 十念), «*Namu Amida Butsu*»⁹² (南無阿彌陀佛). Comme il prononce le nom du Buddha (*shō butsu myō* 稱佛名), à chaque instant, il efface les fautes des naissances et des morts de quatre-vingts millions de périodes cosmiques. Au moment du trépas, il voit une fleur de lotus d'or, pareille au disque solaire, qui s'arrête devant lui. En l'espace d'un instant, il va immédiatement naître dans le monde Bonheur-Suprême.⁹³

91. Plus haut, n. 70.

92. Selon la prononciation sino-japonaise dite de Wu (*goon* 吳音), ou «*Namo Abita Fu*» en prononciation sino-japonaise dite Han (*kan'on* 漢音; cf. DUCOR, *Amidakyō*, p. 134-135). La branche Honganji du Shinshu combine ces deux prononciations pour donner la formule «*Namo Amida Butsu*» (cf. Genchi, *Kōshinroku*, k. 1; Ssrs. 9, p. 450b). En chinois moderne: «*Nanwu Amituo Fo*».

93. T. 12, 365, p. 346a15-22, n. 7-9; SSZ 1, p. 65. Cf. DEMIÉVILLE, *Versions chinoises*, p. 236; ANDREWS (1973), p. 16-17; INAGAKI (1994), p. 348. Le texte de la vulgate est celui utilisé par Tanluan déjà, avec cette variante pour la formule du *nembutsu*: «*Namu Muryōju Butsu*» 南無無量壽佛 (T. 40, 1819, k. 1, p. 833c27-834a12; SSZ 1, p. 307-308); INAGAKI (1998), p. 194-195.

Plus haut dans son livre, PAS avait fourni une traduction de ce passage, dont il me faut citer ici un extrait:

«if you are unable to practice the *nien* [Amita]-*fo* you should praise and entrust your life (*ch'eng kui ming* 稱歸命) to the Buddha of Measureless life.» (p. 264)

On voit, tout d'abord, que PAS se réfère non pas à la vulgate mais à l'édition moderne de l'ère Taishō du canon, elle-même fondée sur son édition coréenne, dont Shandao ne disposait évidemment pas, puisque cette dernière ne date que du XIII^e siècle⁹⁴. Quant à sa traduction, il me semble qu'elle devrait plutôt dire ceci:

«Si tu ne peux commémorer ce buddha (*nen hi butsu* 念彼佛), tu dois prononcer (*shō* 稱): 'Je prends refuge dans le Buddha Vie-Infinie!' (*Kimyō Muryōju Butsu* 歸命無量壽佛)».⁹⁵

Le sūtra montre ainsi clairement que l'ami-de-bien enseigne à prononcer la formule du *nembutsu* jaculatoire. Car si «entrust your life» peut constituer une traduction littérale de *ki-myō* 歸命, nous savons par Shandao lui-même que cette expression rend, évidemment, le sanskrit *namo*, tel qu'il apparaît dans la formule canonique du *nembutsu*⁹⁶.

Mais revenons au commentaire de Shandao sur cet enseignement de la dernière heure. Le sūtra le gradue en deux étapes: d'abord, la commémoration du Buddha, puis la prononciation de son nom. De ce passage, Shandao offre le commentaire suivant:

Cet homme-de-bien l'apaise et lui enseigne à commémorer le Buddha (*nembutsu* 念佛). Rempli de fautes, l'homme pressé par l'arrivée de la souffrance de la mort n'est pas en mesure de commémorer le nom du Buddha (*nen butsu-myō* 念佛名). Son ami-de-bien sachant qu'il souffre et que la commémoration (*nen* 念) lui échappe, il lui enseigne graduellement à prononcer oralement (*tengyō* 轉教口稱) le nom de 'Mida (*Mida myōgō* 彌陀名號).⁹⁷

Ainsi donc, Shandao interprète la première étape, non pas comme la simple commémoration du Buddha, mais, plus précisément, comme la

94. Cf. DUCOR, *Amidakyō*, p. 111-112.

95. T. 12, 365, p. 346a17-18; SSZ 1, p. 65, et n. 4-5.

96. T. 37, 1753, k. 1, p. 246b29-c2; SSZ 1, p. 444. Shandao y traduit la formule du *nembutsu* par «Je prends refuge dans l'Éveillé Vie-Infinie» (*Kimyō Muryōju Kaku* 歸命無量壽覺).

97. T. 37, 1753, k. 4, p. 277b14-16; SSZ 1, p. 555. PAS se contente d'une paraphrase (p. 274).

commémoration du *nom* (myō 名) du Buddha, qui précède le *nembutsu* jaculatoire proprement dit. Et PAS d'indiquer:

Here Shan-tao clearly distinguishes between two practices. The better one is *nien-fo* [commémorer le Buddha], also called *nien-fo-ming* [commémorer le nom du Buddha]; the other, less recommendable but still efficacious, is to recite the name of Buddha orally (*k'ou-ch'eng ming-hao*). This is the passage in which the distinction is made more clearly. All other passages which are not so clear should be interpreted in this light. (p. 275)

On ne voit pas très bien où PAS veut en venir, puisqu'il n'en dit pas plus⁹⁸. Il semble cependant que, pour lui, le *nembutsu* de la première étape conserverait un caractère méditatif, qui le valoriserait par rapport au *nembutsu* jaculatoire. Mais si Shandao insère ici la mention du «nom du Buddha», c'est précisément pour éviter de laisser la place à une confusion du lecteur du sūtra et pour induire la pratique fixant dans le vrai, qui, faut-il le rappeler, consiste à «commémorer» (*nen* 念) «le nom» (*myōgō* 名號).

Ce passage du sūtra décrit donc le déroulement suivant. Dans un premier temps, le mourant est exorté à la pratique de l'acte fixant dans le vrai, en *commémorant le nom* du Buddha: cela comprend la mise en pratique de la prononciation du nom et l'attitude mentale de l'aspiration à la naissance dans la Terre Pure. Mais le patient est dans une détresse trop grande pour y parvenir: en effet, s'il a commis les cinq perversions, c'est qu'il a entretenu de la haine notamment à l'encontre de deux des Trois Joyaux, et, singulièrement, envers celui du Buddha lui-même⁹⁹. Or, voilà qu'on lui demande précisément de commémorer le Buddha tout en souhaitant naître dans sa Terre! Tant et si bien que le mourant est incapable de fixer son esprit dans cette attitude. Son conseiller l'enjoint alors à pratiquer au moins la première composante de la commémoration, soit la seule *prononciation du nom*. Le mourant accepte alors cet enseignement, car, s'il a accompli les cinq perversions, il n'a pas pour autant commis cette faute suprême que constituerait la calomnie de la Loi (*hōbō* 誹法)¹⁰⁰. Au dernier

98. Il s'agit pourtant de l'une des clés principales de son argumentation : elle apparaissait déjà, quasi littéralement, dans son compte rendu du livre de FUJIWARA en 1976 (p. 146ab) et elle sera reprise, tout aussi littéralement, dans son article de 1987 (p. 80).

99. On peut en conclure que les êtres de cette classe ne sont même pas bouddhistes (cf. PAS, p. 287), et je ne vois pas pourquoi TANAKA (p. 83) les fait ranger par Shandao dans le Mahāyāna.

100. La calomnie de la Loi est la plus grave de toutes les fautes, ceux qui la commettent s'excluant d'eux-mêmes de la voie libératrice qu'elle propose. Ils devront donc

moment, il s'adonne donc à la prononciation du nom: grâce à celle-ci, son mental sera finalement fixé dans la meilleure direction à l'instant du trépas, en ce que Shandao et les textes cités par lui dénomment, littéralement, «la pensée correcte» (*shōnen* 正念).

À propos d'un tel mourant, Shandao observe d'ailleurs:

L'ami-de-bien lui enseigne à prononcer (*shō* 稱) «Namu Amida Butsu» et l'exorte à aller naître dans la Terre Pure. S'appuyant sur cet enseignement, l'homme célèbre le Buddha (*shō butsu* 稱佛) et il y naît aussitôt véhiculé par cette commémoration (*jō nen* 兼念).¹⁰¹

Pour autant, cela ne justifie pas l'interprétation de PAS, pour qui

name invocation has to be conditioned by right *anusmṛti*, which supposes mental concentration. (p. 274)

Car l'expression bouddhique chinoise *shōnen* 正念 ne se réfère pas ici à une pratique recueillie de type *anusmṛti*, mais bien à ce que le bouddhisme dénomme «pensée [du moment] de la mort» (skr. *maranacitta*), ou «pensée correcte du moment de la mort» (*rinjū shōnen* 臨終正念)¹⁰². Cette forme extrême du *nembutsu* exposée par le *Sūtra des contemplations* ne requiert donc pas de la part de ce type d'agonisant qu'il réunisse les «trois coeurs» et transfère préalablement les mérites de son action ultime vers ce but qu'est la naissance dans la Terre Pure¹⁰³. C'est ce que Hōnen qualifiera de «non-transfert des mérites» (*fu-ekō* 不回向), car, pour celui qui cultive les pratiques principales,

se convertir, ou «réorienter leur mental» (*eshin* 回心), avant de pouvoir bénéficier de l'enseignement bouddhique en général, et du *nembutsu* en particulier. V. Shandao, T. 47, 1979, k. 1, p. 426a4-5; SSZ 1, p. 567. Cf. GIRA (1985), p. 41.

101. T. 37, 1753, k. 1, p. 249a26; SSZ 1, p. 452.

102. Cf. Daochuo, T. 47, 1958, k. 2, p. 16c25-26 (SSZ 1, p. 422); Yuanzhao, T. 37, 1761, p. 362b13-17. La pensée du moment de la mort est dispersée, et non recueillie (LVP, *Siddhi*, p. 195-197; *id. Kośa*, ch. 3, p. 132-133. Cf. DUCOR, *Amidakyō*, p. 82 et n. 268-269; *id.*, *Tannishō*, p. 57-58). Elle ne doit pas être confondue avec l'exercice de la commémoration de la mort (skr. *maranānusmṛti*, jap. *nenshi* 念死); v. LAMOTTE, *Traité* 3, p. 1422 ss.

103. On corrigera donc les propos de BLOOM (p. 15), selon qui Shandao «did not indicate how beings who have committed the five deadly sins [...] could cultivate those mental attitudes. It would appear that a considerable degree of self effort and mental discipline were required»; cf. GIRA (1985), p. 75-76, 180. Il est d'ailleurs frappant que Shandao ne glose même pas l'expression «coeur sincère» (*shishin* 至心) pourtant mentionnée ici par le *sūtra* (cf. plus haut, p. 116).

même s'il n'utilise pas spécialement le transfert des mérites (*ekō* 回向), il réalise l'acte de la naissance dans la Terre Pure par le fait-même (*jinen* 自然).¹⁰⁴

À plus forte raison, ce *nembutsu* jaculatoire ne requiert pas de disposition méditative, contrairement à l'opinion de PAS lorsqu'il affirme encore:

oral invocation is rather secondary, and is only meritorious insofar as it is produced from a concentrated mind [...]. (p. 273)

8. L'efficace du *nembutsu* jaculatoire

La question se pose cependant de savoir d'où la simple prononciation du nom tire une telle efficacité, sans pour autant être magique – car l'agonisant ne saurait être délivré malgré lui! D'un point de vue bouddhique, en effet, toute pratique (*gyō* 行) doit être orientée par un vœu (*gan* 願) propre: c'est le principe de l'acte (*gō* 業) informé par la volition (*skr. cetanā*)¹⁰⁵. Or, selon Shandao, cité par Hōnen dans sa démonstration, chaque prononciation (*shō* 聲) de la formule du *nembutsu* est pourvue et du vœu et de la pratique, car:

Namu, c'est prendre refuge (*kimyō* 歸命); c'est aussi [le cœur de] la production du vœu (*hotsu-gan* 発願) et du transfert des mérites [pour aller naître dans la Terre Pure] (*ekō* 回向). *Amida Butsu* en est la pratique (*gyō* 行).¹⁰⁶

PAS (p. 295) juge cette interprétation «very shaky». Pourtant, elle ne manque pas de perspicacité. Car Shandao montre ici que le *nembutsu* jaculatoire ne consiste pas en la simple répétition mécanique du seul nom «*Amida Butsu! Amida Butsu!*» proprement dit. Par l'adjonction de l'expression «*namu*», la formulation complète de l'invocation décrite par le *Sūtra des contemplations* induit bel et bien une attitude mentale, qui est celle du refuge en ce Buddha. Le processus de cette captation subtile du mental à travers la prononciation du nom est soigneusement décrite par Shandao dans son commentaire sur l'antépénultième classe de la naissance dans la Terre Pure (*gebon jōshō* 下品上生). Selon le sūtra, les êtres de cette classe ont commis quantité d'actes mauvais mais ils rencontrent un ami-de-bien qui leur fait l'éloge des sūtra du Grand Véhicule. Néanmoins, cela ne leur suffit pas, et il leur enseigne derechef à «joindre les mains paume contre paume et à prononcer (*shō* 稱) 'Namu Amida Butsu'»¹⁰⁷.

104. SCS, ch. 2, T. 83, 2608, p. 3c17-23; SSZ 1, p. 937. Cf. GIRA (1985), p. 76.

105. LAMOTTE, *Traité* 3, p. 1244, n. 1; LVP, *Kōsa*, ch. 4, p. 1-2, 177.

106. T. 37, 1753, k. 1, p. 250a27-b1; SSZ 1, p. 457; cité in SCS, ch. 8.

107. T. 12, 365, p. 345c10-26; SSZ 1, p. 64. Shandao semble regrouper la majorité de

Et Shandao d'expliquer:

Les obstacles de celui qui a commis ces fautes sont lourds (*jū* 重); à cela s'ajoute qu'il est pressé par l'arrivée de la souffrance de la mort. Bien que son ami-de-bien lui expose de nombreux sūtra, son mental qui les reçoit est flottant et dispersé. [...] Par contre, le nom du Buddha est un (*butsu myō ze ichi* 佛名是一). Il rassemble le dispersé et fait donc se calmer le mental. [Son ami-de-bien] lui enseigne derechef la prononciation du nom de la pensée correcte [du moment de la mort] (*shōnen shōmyō* 正念稱名), et son mental s'en trouve lesté (*jū* 重) [...].¹⁰⁸

Un tel *nembutsu* est donc à la fois un acte *in articulo mortis* et un acte lourd: à ce titre, sa rétribution sera doublement prioritaire sur tous les autres types d'actes commis antérieurement par le mourant, soit, dans un ordre régressif, le proche, l'habituel et celui d'une vie antérieure¹⁰⁹. Cela vaut même dans le cas du mourant de la dernière classe de naissance (*gebon geshō* 下品下生), qui, de son vivant, a accompli les cinq perversions. Celles-ci sont pourtant des actions particulièrement lourdes, et même réputées à rétribution immédiate (*mugen* 無間): prioritaires, elles devraient le faire tomber dans le plus profond des enfers à l'instant-même de sa mort, nonobstant tous les autres actes qu'il aurait pu accomplir¹¹⁰, mais à l'exception, précisément, du *nembutsu* de la dernière heure¹¹¹. On remarquera que l'analyse de Shandao témoigne ainsi d'une grande finesse thanato-psychologique, celle-ci se nourrissant de son expérience person-

ses contemporains dans cette catégorie (cf. T. 37, 1753, k. 1, p. 249a15; SSZ 1, p. 452); v. HANEDA, p. 164, 181.

108. T. 37, 1753, k. 4, p. 276b21-25; SSZ 1, p. 552; cité in SCS, ch. 11. Cf. PAS, p. 274.

109. Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, XVII, 163 et XIX, 15 (td. NĀṆAMOLI, p. 567, 620); cf. LVP, *Kośa*, ch. 9, p. 296-297. Selon le *Traité*, la pensée de l'instant de la mort l'emporte sur les actes s'étendant sur un siècle, c'est-à-dire sur toute une vie (LAMOTTE, *Traité* 3, p. 1536-1539); passage cité par l'*Ōjō-yōshū* de Genshin (T. 84, 2682, k. 3b, p. 84a11-16; SSZ 1, p. 906-907); v. GIRA (1979), p. 53, 61-62; ANDREWS (1973), p. 99.

110. LVP, *Kośa*, ch. 4, p. 204, 212-213.

111. Tanluan montrait déjà que le *nembutsu* de la dernière heure l'emporte en lourdeur sur les cinq perversions en fonction de trois critères: il s'appuie sur l'apaisement procuré par l'enseignement authentique de l'ami-de-bien, tandis que les perversions se fondent sur un mental vicié par les vues fausses; il s'appuie sur la foi (*shinjin*) insurpassable et le nom (*myōgō*) aux mérites véritables d'Amida, tandis que les perversions se fondent sur des conceptions erronées et sur des êtres tributaires des passions; enfin, il est définitif, contrairement aux perversions (T. 40, 1819, k. 1, p. 834 b22- c12; SSZ 1, p. 310); INAGAKI (1998), p. 198-201.

nelle, comme en témoignent ses conseils pour l'assistance aux mourants fournis par sa *Méthode de contemplation*¹¹².

Pour en revenir au commentaire de PAS, il faut enfin souligner que *nulle part* Shandao ne laisse entendre que le *nembutsu* jaculatoire serait inférieur à quelque autre type de *nembutsu*. Cela n'a rien d'étonnant, puisque, en bonne doctrine bouddhique, c'est l'adéquation des pratiques avec les dispositions du pratiquant qui en détermine la valeur respective:

Les doctrines [du Buddha] dépassent les quatre-vingts quatre milles. Graduelles ou directes, elles expriment chacune ce qu'il a enseigné. En fonction des circonstances (*en 緣*), elles procurent toutes la délivrance. [...] Face aux mobiles (*ki 機*) [que sont les êtres], le Tathāgata expose la Loi de multiples façons différentes. [...] En fonction des circonstances, elles procurent toutes le bienfait de la réalisation.¹¹³

Reste à préciser quelle était aux yeux de Shandao la valeur intrinsèque de la pratique du *nembutsu* jaculatoire ainsi que le type d'individus concernés. Pour ce qui est de la valeur d'un tel *nembutsu*, Shandao y discerne deux qualités propres: la facilité de son exécution et la rapidité de ses effets. Tout d'abord, et grâce au vœu du Buddha Amida, le *nembutsu* jaculatoire est une méthode facile, en comparaison des contemplations, qui sont difficiles. Shandao s'en explique clairement dans ses *Hymnes sur la naissance dans la Terre Pure*: après s'être référé au *Sūtra de la perfection de sagesse exposé par Mañjuśrī*, qui exorte à la prononciation exclusive du nom du Buddha plutôt qu'à la contemplation de ses marques¹¹⁴, Shandao donne cette interprétation:

– Question: Pourquoi ne fait-il pas faire la contemplation (*kan 觀*)? Pour quelle raison fait-il directement prononcer (*shō 稱*) le nom exclusivement ?

– Réponse: En raison de la gravité des obstacles des êtres, de la finesse de l'objet [de la contemplation], de la grossièreté de leur mental, de l'agitation de leur conscience et des envolées de leur esprit, la contemplation (*kan 觀*) est difficile (*nan 難*) à accomplir. C'est pourquoi, le Grand Saint [Śākyamuni] en a pitié et les exorte directement à l'exclusive prononciation du nom (*shōmyō 稱名*). Pour cette bonne raison que la prononciation du nom est facile (*i 易*), en la continuant, on naît dans la Terre Pure. [...] Ainsi, l'Honoré-du-monde 'Mida ayant originellement produit ses vœux profonds et réitérés, il embrasse de sa lumière et de son nom les [êtres des] dix directions. Si seulement ils y aspirent

112. T. 47, 1959, 24b21-c4; SSZ 1, p. 625; INAGAKI 1966: 21-22; STEVENSON 1995: 378-379.

113. T. 37, 1753, k. 1, p. 246b1-2, 26, 27-28; SSZ 1, p. 443, 444.

114. Cf. T. 8, 232, k. 2, p. 731b1-5.

avec foi (*shinjin* 信心), en y passant au maximum toute leur vie, ou au minimum jusqu'à dix prononciations ou une seule prononciation, etc, ils iront facilement naître dans sa Terre Pure grâce au pouvoir du voeu du Buddha (*butsu-gan-riki* 佛願力).¹¹⁵

Et le *Commentaire du Sūtra des contemplations* déclare également:

En y passant au maximum (*jō* 上) toute une vie, ou au minimum (*ge* 下) jusqu'à dix instants, grâce au pouvoir du voeu du Buddha, il n'est personne qui n'y aille [naître]. C'est pourquoi cela est qualifié de «facile».¹¹⁶

Incidentement, on notera que les *Hymnes* utilisent l'expression «dix prononciations» (*jisshō* 十聲), là où le *Commentaire* reprend celle de «dix instants» – voire «dix *nembutsu*» (*jūnen* 十念) – telle qu'elle apparaît littéralement dans le 18e voeu du *Grand Sūtra* et dans le passage de la dernière classe de naissance du *Sūtra des contemplations*. La première de ces deux formules met donc l'accent, sans aucune équivoque, sur la dimension jaculatoire du *nembutsu*¹¹⁷, la seconde préservant la valeur amphibologique du caractère *nen* 念.

En outre, le *nembutsu* jaculatoire est d'une rapidité fulgurante et incomparable. Loin d'être secondaire, cette qualité est essentielle, puisqu'elle fait de lui le seul recours efficace jusqu'à l'instant même du trépas. Ainsi, lorsque les êtres de l'antépénultième classe de la naissance dans la Terre Pure prononcent la formule du *nembutsu* à l'article de la mort, la triade d'Amida leur apparaît aussitôt (*soku* 即), sous forme de corps de transformation qui viennent les accueillir; et le *Commentaire* de préciser:

Du point de vue du voeu du Buddha, c'est seulement pour les exorter à la prononciation du nom de la pensée correcte [du moment de la mort] (*shōnen shōmyō* 正念稱名). En terme de rapidité ([*chi*] *shitsu* [遲]疾) pour aller naître dans la Terre Pure, les actes secondaires ou dispersés (*zō-san* 雜散) ne peuvent lui être comparés.¹¹⁸

115. T. 47, 1980, p. 439a24-b1, 11-14; SSZ 1, p. 651; cité in SCS, ch. 3. Le même extrait est cité par Yuanzhao dans son commentaire sur le *Sūtra d'Amida* (T. 37, 1761, p. 361c23-362a1).

116. T. 37, 1753, k. 1, p. 250b7-8; SSZ 1, p. 457. On ne peut suivre la traduction de PAS: «Either through the superior practice of a whole lifetime, or through the inferior practice of only ten *nien* ...» (p. 295-296).

117. On la retrouve dans les paraphrases des vœux d'Amida mentionnées plus haut, n. 72, ainsi que dans la paraphrase du *Sūtra des contemplations*: T. 47, 1959, p. 25a6; SSZ 1, p. 627. Cf. YAMADA, p. 108, n. 2.

118. T. 37, 1753, k. 4, p. 276c2-3; SSZ 1, p. 552-553; cité in SCS, ch. 10. La traduction de PAS (p. 274) fait problème: «Indeed, looking up to the intention of the Buddha'a vows, they only urge one to make the right *anusmṛti* and to call the

De même, les êtres de la dernière classe obtiennent immédiatement la naissance dans la Terre Pure (*soku toku ōjō* 即得往生):

En terme de rapidité, ils arrivent directement (*jiki* 直) dans leur royaume de retour.¹¹⁹

À ce stade, il me paraît difficile de pouvoir encore affirmer comme PAS:

When comparing Shan-tao's exegesis of these different methods, one sees beyond any doubt that the practice of meditation is praised as the most superior one. (p. 267)

Shan-tao did not consider the recitation of Amita's name as superior, not even implicitly. (p. 321-322; cf. p. 275)

Enfin, il convient de savoir à qui s'adresse le *nembutsu* jaculatoire. PAS soutient que Shandao fondait son enseignement pratique sur un «double standard»: il aurait réservé le *nembutsu* jaculatoire aux «beginners and uneducated persons», aux «commoners and those of shallow faith, who were encouraged to start with the easy practice of name invocation but always urged to progress on the path», tandis qu'il aurait recommandé le *nembutsu* contemplatif au «more advanced and sophisticated disciple» (p. 93; cf. p. xiii, 132-133, 275, 319-320). Or, nous l'avons suffisamment vu, c'est bel et bien le *nembutsu* jaculatoire qui constitue l'acte fixant dans le vrai, et celui-ci s'adresse à tous les êtres ordinaires (*bombu* 凡夫). La preuve en est que Shandao livre sa définition du *nembutsu* comme acte fixant dans le vrai au cours de son commentaire sur la plus haute des neuf classes, bien que le *sūtra* lui-même ne le mentionne que dans la 7e et la 9e de celles-ci, de même que les trois coeurs, mentionnés seulement dans la plus haute des neuf classes, s'appliquent, selon Shandao, à l'ensemble de ces dernières et, même, aux pratiques recueillies (plus haut, p. 112). Car pour lui, le message du *sūtra* s'adresse à tous

les êtres ordinaires remplis des cinq corruptions¹²⁰ après que le Buddha [Śākyamuni] aura quitté ce monde. C'est seulement en fonction des circonstances

name (*nien-Fo* [sic] *ch'eng-ming*). Even if one at the last moment wants to be reborn, still it cannot be gained through confused and scattered action!».

119. T. 37, 1753, k. 4, p. 277b818-19; SSZ 1, p. 555-556. Cf. DEMIÉVILLE, *Pensée unique*, p. 236.
120. Shandao se situait dans l'époque d'accroissement des cinq corruptions, caractéristique de la période de la Loi décadente (T. 47, 1979, k. 2, p. 435b16; SSZ 1, p. 605; cf. DUCOR, *Amidakyō*, p. 92-94). La notion de Loi décadente (*mappō* 末法) lui venait de Daochuo, qui l'utilisait pour justifier son choix de la doctrine de la Terre Pure (T. 47, 1958, k. 1, p. 13c10; SSZ 1, p. 410); cf. PAS, p. 141-145.

(en 縁) qu'il est amené à faire des distinctions entre les neuf classes.¹²¹

La seule différence concrète sera celle de l'intensité de la pratique. Dans le cas extrême d'un individu de la dernière classe, celui-ci obtiendra la naissance dans la Terre Pure même par une seule prononciation du *nembutsu* à l'article de la mort. À ce stade, on voit que, pour le *Commentaire* de Shandao, l'acte fixant dans le vrai est suffisant. Mais, en temps ordinaire, les actes auxiliaires (*jogō* 助業) se joindront à la pratique du *nembutsu* jaculatoire. Dans ses *Hymnes de liturgie*, Shandao recommande ainsi à ses disciples de «prononcer exclusivement le nom» (*sen shō myōgō* 專稱名號) et de «lire accessoirement (*ken* 兼) le *Sūtra de 'Mida*», jusqu'à «plusieurs dizaines de milliers de fois»¹²². Dans la *Méthode de contemplation* et les *Cinq conditions*, Shandao suggère aussi une pratique quotidienne comprenant quinze lectures du *sūtra* et 10.000 récitations du *nembutsu*. Ceux qui seraient capables de le réciter de 30.000 à 100.000 fois appartiendraient, selon lui, à la plus haute des neuf classes, c'est-à-dire aux êtres ordinaires de capacités supérieures du Grand Véhicule¹²³. Mais ces recommandations, dont on voit qu'elles n'exaltent pas les pratiques contemplatives, disparaîtront de ses *Hymnes louant la naissance dans la Terre Pure* ainsi que de son *Commentaire*.

Les sources biographiques disponibles¹²⁴ s'accordent à décrire Shandao comme un moine austère et exigeant, dont l'enseignement conquiert cependant toute la capitale. Lui-même se qualifiait de «plume légère parmi les

121. T. 37, 1753, k. 1, p. 249a29-b1; SSZ 1, p. 453.

122. T. 47, 1979, k. 1, p. 424c21, 437c21; SSZ 1, p. 562, 615.

123. T. 47, 1959, p. 23b12-13, 24b18-19, 24c14-16, 25c7-10; SSZ 1, p. 621, 625, 626, 630; INAGAKI (1966), p. 11, 20-21; *id.* (1984), p. 20, 25. Cf. FUJIWARA, p. 85. Le premier passage est cité in SCS, ch. 5. Le deuxième passage est cité par PAS (p. 107), ce qui ne l'empêche pas de dire à propos de Shandao et de la récitation du *nembutsu*: «he apparently did not resort to counting» (p. 93).

124. Cf. PAS, p. 67-104. À propos de la rencontre de Shandao avec Daochuo, PAS (p. 86) rapporte un passage du *Jingtu-wangshen-chuan* de Jiezhu (T. 51, 2071, k. 2, p. 119a26-27), selon qui «he practiced a ritual of confession called *fang-teng ch'an* and another ritual called 'the nine degrees of the Pure Land'». Mais ce texte ne prend son sens que dans la version révisée par Wang Gu: «Le maître de méditation Daochuo pratiquait la confession développée [du Grand Véhicule] et donnait des conférences sur le *Sūtra des contemplations* en la Chapelle (*dōjō* 道場) des neuf classes de naissance dans la Terre Pure» (cité par Hōnen: *Compilation des biographies des cinq patriarches de la Terre Pure*, in Ryōe: T. 83, 2611, k. 9, p. 158a10-11; SSZ 4, p. 490); v. aussi T. 47, 1970, k. 5, p. 266c11. Sur ce rituel de confession, v. Kuo Li-ying, index, s.v. «fang-teng».

[êtres ordinaires] profanes [des dix degrés] de la foi (*shinge gyōmō* 信外輕毛)», se classant ainsi modestement au tout début de la carrière des bodhisattva, dans les dix premiers des cinquante-deux degrés que compte celle-ci¹²⁵. Si les pratiques méditatives occupèrent certainement ses années de recherche et d'apprentissage, on ne peut exclure qu'il aît poursuivi, au cours de sa vie, un type contemplatif de *nembutsu* comme l'un des actes auxiliaires, en parallèle à celui de type jaculatoire. Cependant, qu'il aît personnellement adopté ce dernier ne fait aucun doute, si l'on en juge par le ton et l'économie du *Commentaire*, sans parler de sa postface, où Shandao rapporte qu'il pouvait réciter journallement jusqu'à trente mille *nembutsu*!

9. Questions de méthodologie

D'une manière plus générale, l'interprétation du triple coeur du *Sūtra des contemplations* ainsi que la paraphrase du voeu du *Sūtra de Vie-Infinité* posent le problème de la méthodologie utilisée par Shandao. PAS relève que, pour le maître chinois, l'autorité des Écritures citées est définitive, ce qui, dans un contexte bouddhique, lui paraît «rather surprising» (p. 126). Mais le plus surprenant paraît plutôt être la liberté avec laquelle Shandao cite ses sources, quitte à les paraphraser d'une manière si personnelle. Pourtant, malgré leur liberté étonnante, les interprétations de Shandao se situent dans la droite ligne de l'herméneutique bouddhique traditionnelle, dite des quatre autorités (*shie* 四依)¹²⁶.

Selon celle-ci, en effet, le recours à l'autorité d'un individu (*nin* 人) – fût-ce le Buddha – s'efface devant le recours à la doctrine couchée dans le canon (*hō* 法). Mais les textes sont susceptibles de toutes sortes de manipulations, le *Sūtra des contemplations* en constituant un exemple insigne, puisque les historiens discutent à perte de vue sur ses origines¹²⁷. Cependant, cette question ne porte absolument pas à conséquence pour le

125. T. 37, 1753, k. 1, p. 246b13; SSZ 1, p. 443. Sans faire le lien avec Shandao, PAS traduit: «light as feathers [if] without faith» (p. 146). Mais *shinge* 信外 est une abréviation pour *jishin gebon* 十信外凡, l'expression «plume légère» évoquant l'instabilité des bodhisattva des premiers degrés (cf. T. 32, 1680, p. 759b22); corriger ANDREWS (1993), n. 20. Sur la carrière des bodhisattva, v. DUCOR, *Amidakyō*, n. 39.

126. V. les notes exhaustives de LAMOTTE: *La critique d'interprétation*, et du même: *Traité 1*, p. 536, n. 1.

127. FUJITA Kōtatsu (v. biblio.); YAMADA, p. xvii ss.; PAS, p. 36 ss; TANAKA, p. 38-40; H. 7, p. 1000ab; BLUM (1985), p. 131-134.

commentateur bouddhique. Car si le recours à la lettre des textes qui contiennent la doctrine est légitime, il cède le pas devant un deuxième recours, celui du sens (*gi* 義) profond véhiculé derrière les mots (*go* 語)¹²⁸. C'est, d'ailleurs, un argument qui sera utilisé par Shandao contre ses adversaires, auxquels il reproche de lire le texte (*mon* 文) sans en scruter le principe (*ri* 理)¹²⁹. Lui-même, au contraire, prendra un soin tout particulier à dégager la logique interne du texte du sūtra pour en dégager le sens (*cf.* plus bas, p. 131-133). Par ailleurs, ce dernier est à chercher dans les sūtra précis et non dans ceux de sens à déterminer: c'est le troisième recours. Pour Shandao, il est évident que le *Sūtra des contemplations* est prêché par le Buddha lui-même (*butsu jisetsu* 佛自説) et qu'il constitue donc un enseignement précis (*ryō-kyō* 了教)¹³⁰. Enfin, quatrième recours, le sens caché derrière la lettre est à déduire non pas tant par la connaissance discriminative (*shiki* 識) que par la sagesse (*chi* 智), laquelle n'est accessible que par la pratique. Or, ne l'oublions pas, Shandao est un pratiquant. En atteste la postface de son *Commentaire*, où l'on voit comment il pouvait réciter journalièrement trois fois ou dix fois le *Sūtra d'Amida* et réciter trente mille *nembutsu* pour se voir confirmer dans son interprétation grâce à différentes apparitions. C'est ainsi que, selon son propre témoignage, il conçut l'économie (*gimon* 義門) du *Commentaire* après avoir vu la Terre Pure, tandis que le matériel de sa première section, le *Xuanyi-fen* (jap. *Gengi-bun*), lui fut transmis par un religieux qui lui apparaissait chaque nuit «comme dans un rêve»¹³¹. Shandao se sent donc parfaitement libre d'utiliser la lettre des Écritures canoniques comme tremplin, comme pré-texte, à sa propre pénétration de l'enseignement du Buddha. Et s'il ne ménage pas les textes, il se sent encore moins soumis à l'autorité humaine de ses prédécesseurs: il ne cite quasiment jamais les oeuvres des auteurs chinois, à commencer par son propre maître Daochuo, dont l'oeuvre, qui l'a pourtant fortement influencé, n'est mentionnée nulle part dans son *Commentaire*. L'autorité naturelle de Shandao lui vient bien de sa propre expérience, puisqu'il était réputé avoir atteint le *samādhi*¹³², et plus

128. Cf. DEMIÉVILLE, *Concile*, p. 147, n. 1.

129. T. 37, 1753, k. 1, p. 251a12-13; SSZ 1, p. 460.

130. T. 37, 1753, k. 1, p. 247a25; k. 2, p. 271b20-21; SSZ 1, p. 446, 535.

131. T. 37, 1753, k. 4, p. 278bc; SSZ 1, p. 559-560; cité in SCS, conclusion. Cf. INAGAKI (1994), p. 49-50.

132. Hōnen, *Les dix vertus de Shandao*, in Ryōe: T. 83, 2611, k. 9, p. 161a4-6; SSZ 4, p. 500; GIRARD, p. lx. Cf. CHAPPELL (1996, p. 165): «because of his meditative trances and visualization experience he [Shandao] spoke with the personal power

particulièrement le *samādhi* du *nembutsu* (*nembutsu zammai* 念佛三昧), dont on sait qu'il permet non seulement de voir le Buddha mais aussi d'entendre sa voix¹³³. C'est ce qui autorise également Shandao à affirmer tranquillement dans les ultimes lignes de son texte:

Que celui qui désire le copier le fasse entièrement comme d'un sūtra! Que cela soit su!¹³⁴

Dès lors, on n'est pas étonné qu'en Chine même, Shandao sera déjà considéré comme un corps de transformation du Buddha Amida (*Amida keshin* 阿彌陀化身)¹³⁵.

Puisque nous avons évoqué la méthodologie de Shandao, revenons sur celle de PAS. Celui-ci, et l'on ne peut que s'en féliciter, s'efforce de présenter l'oeuvre de Shandao à travers les sources originales:

With the hope that old stereotypes will be dropped, this book lets the Chinese texts speak for themselves. (4e de couverture)

It is necessary to return to the source, Shan-tao's own words as found in the Chinese Tripitaka texts, and make a renewed examination of what he wanted to say. (p. xi)

Mais tel n'est plus le cas dès lors que PAS critique l'interprétation japonaise de la pensée de Shandao. Cette critique constitue pourtant le point fort du livre de PAS, son apport le plus original: elle oriente entièrement l'ouvrage, quitte à le situer à contre-courant de toutes les opinions admises¹³⁶. Mais au lieu d'une argumentation développée et solidement étayée par les sources japonaises originales, PAS se contente ici de brefs commentaires recourant à des références de seconde main, ainsi qu'il l'indique lui-même:

I have drawn my conclusions in this part on Western-language discussions of this topic, among which there are several English publications by North American scholars [...] and by Japanese scholars [...]. I trust that their interpretations of what Japanese Pure Land Buddhism stands for can be rightfully accepted as sufficiently authoritative for my purpose. (p. 320, n. 40)

of someone who had encountered Amitābha and the Pure Land as a living reality».

133. LAMOTTE, *Traité* 4, p. 1927-1928, 1987.

134. T. 37, 1753, k. 4, p. 278c25-26; SSZ 1, p. 560. Cité in SCS, conclusion.

135. T. 47, 1970, k. 5, p. 267a5. Cité par Hōnen, in Ryōe: T. 83, 2611, k. 9, p. 159b5; SSZ 4, p. 494. Cf. PAS, p. 104.

136. Comme celle, encore récente, de CHAPPELL (1996, p. 162): «Of course, Shandao's most famous contribution probably is his list of five right practices among which vocal recitation of the Buddha's name is singled out as the most important, indeed as the 'only right and determining action'.»

Ce choix et son usage se révèlent cependant médiocres, ainsi que nous avons déjà pu le constater lorsque PAS cite ELIOT ou YAMAMOTO (plus haut, p.96 et 107), et comme on peut encore le voir dans les quelques lignes consacrées à sa réfutation de Hōnen. Celle-ci se fonde, notamment, sur la position du maître japonais à propos de l'attitude mentale accompagnant la récitation du *nembutsu*, PAS affirmant:

Hōnen blurred Shan-tao's teaching about the threefold mind. The latter attached extreme importance to these mental conditions. (p. 322)

Ici, au moins, PAS aurait dû se référer à l'oeuvre majeure de Hōnen, le *Senchaku-shū*, d'ailleurs rédigé en chinois. En effet, bien loin d'y «estomper» l'enseignement de Shandao, Hōnen insiste tout autant que ce dernier sur l'importance de la disposition mentale incluse dans le *nembutsu* jaculatoire. Cela apparaît dans un chapitre précisément intitulé «Que les pratiquants du *nembutsu* doivent nécessairement être pourvus des trois coeurs», dont les neuf dixièmes sont simplement consacrés à citer Shandao¹³⁷: c'est dire que l'attitude mentale telle qu'elle est décrite par ce dernier paraît suffisamment claire et évidente aux yeux de Hōnen, lequel précise:

Ces trois coeurs sont essentiels (*shiyō* 至要) pour le pratiquant. [...] Celui qui désire naître en Bonheur-Suprême doit être entièrement pourvu des trois coeurs.¹³⁸

Certes, le *Senchaku-shū* ne présente pas de développements personnels et novateurs sur les trois coeurs, et cette question n'est abordée qu'à son huitième chapitre. Cela explique vraisemblablement pourquoi, du vivant même de Hōnen, certains de ses détracteurs, dont Myōe, croyaient nécessaire de rappeler qu'à leurs yeux, la prononciation du nom est subordonnée à l'attitude mentale qu'est la foi¹³⁹. Mais cela se justifie de par la nature doctrinale du *Senchaku-shū*, destiné avant tout à dégager le *nembutsu* jaculatoire de la gangue des pratiques méditatives dont l'enrobait la doctrine du Tendai. Par contre, les autres écrits de Hōnen, notamment ceux en japonais, dont ses lettres ainsi que les comptes rendus de ses sermons à ses nombreux disciples, religieux ou laïcs, montrent à quel point son enseignement personnel insistait sur l'assurance (*anjin* 安心) de la foi comme composante intégrale du *nembutsu* jaculatoire, accompagnant sa mise en pratique (*kigyō* 起行) sous la forme de la

137. SCS, ch. 8: T. 83, 2608, p. 9c-12b; SSZ 1, p. 957-967.

138. *Ibid.* T. 83, p. 12a28, b2-3; SSZ 1, p. 966. Cf. DE LUBAC, p. 172 et n. 41.

139. Cf. Myōe, *Zaijarin*, k. 1: Nstk. 15, p. 329b; k. 2, *id.*: p. 359a.

prononciation du nom¹⁴⁰. Hōnen y répond même à certaines questions que le maître chinois n'avait fait qu'effleurer. Tel est notamment le cas du rapport entre la foi et la pratique, à propos duquel Hōnen déclare:

Si quelqu'un dit le *nembutsu* en pensant que cela le fera naître dans la Terre Pure, c'est qu'il doit être pourvu des trois coeurs par le fait même (*jinen* 自然).¹⁴¹

Ce faisant, le maître japonais se situe dans la droite ligne du commentaire de Shandao sur le *nembutsu* «in articulo mortis» (plus haut, p.119-120). Car pour Hōnen, le fait de prononcer le nom d'Amida, qui constitue la mise en pratique du *nembutsu* jaculatoire, implique tout naturellement cette assurance qu'est la foi dans le voeu de ce buddha. Or, nous avons vu à propos de ce voeu que Shandao le paraphrasait sans énumérer ses trois dispositions mentales (plus haut, p.112), et, à un interlocuteur qui s'en étonnait, Hōnen expliquera:

Savoir que les êtres iront nécessairement naître dans la Terre Pure par le *nembutsu* jaculatoire (*shōnen* 稱念), c'est être pourvu des trois coeurs (*sanshin* 三心) par le fait-même (*jinen* 自然). C'est pour dévoiler ce principe qu'il [Shandao] les abrège et ne les commente pas.¹⁴²

La pensée de Shandao est particulièrement concise en cette matière, et Hōnen n'a que plus de mérite à en dégager l'interpénétration des trois coeurs ainsi que leur corrélation avec la prononciation du nom :

Prendre refuge unilatéralement [dans le voeu du Buddha Amida], c'est le coeur sincère (*shijō-shin*). Ne pas avoir de doute, c'est le coeur profond (*jinshin*). Penser que cela nous fera naître dans la Terre Pure, c'est le coeur du transfert (*ekō-shin*). Par conséquent, pratiquer le *nembutsu* unilatéralement, sans entretenir de doute, mais en pensant que cela nous fera aller naître dans la Terre Pure, c'est les trois coeurs pourvus de la pratique (*gyō-gu sanshin* 行具三心).¹⁴³

140. V. notamment in Ryōe: T. 83, 2611, k. 12, p. 190a12 ss., 195c25 ss.; 2612, k. 2, p. 258c6 ss., 261b6 ss.; SSZ 4, p. 605, 612, 750, 758. Cf. Shunjō, p. 414.

141. In Shinran: T. 83, 2674, k. 3a, p. 886a35, cf. p. 895c10; SSZ 4, p. 188, cf. p. 218. V. Shunjō, p. 398, 405-406.

142. Genchi: T. 83, 2612, k. 2, p. 241c3-5; SSZ 4, p. 697. Ryōe: T. 83, 2611, k. 15, p. 235c14-19; SSZ 4, p. 676.

143. Genchi: T. 83, 2612, k. 2, p. 256c19-23; SSZ 4, p. 744.

10. L'économie du sūtra selon Shandao

D'une manière plus fondamentale, il apparaît que le regard porté par PAS sur le *Commentaire* de Shandao est faussé par un *a priori* déterminant. Pour PAS, le *Sūtra des contemplations* est un «manual of vision quest: how to obtain a vision of this Buddha Amita in this life» (p. x; cf. p. xiii, 51), et l'interprétation de Shandao ne peut qu'aller dans le même sens. En quelque sorte, PAS ne lit pas le *Commentaire* de Shandao pour lui-même, ni en relation avec le reste de l'oeuvre du maître chinois, mais uniquement à la seule lumière de la lettre du *Sūtra des contemplations*. C'est ce présupposé qui va orienter l'ensemble de la lecture de Shandao proposée par PAS, ce dernier justifiant son opinion par le choix même du texte sur lequel porte le *Commentaire* de Shandao:

If he [Shan-tao] wanted to propagate an attitude of faith resulting only in the practice of *nien-fo*, he should have chosen the *Sukhāvati-sūtras*, especially the Longer Version, with its emphasis on the original vows of Amita. The bare fact that he preferred the *Kuan-ching* shows that in it he discovered something more substantial and more essential than name invocation. (p. 133-134)

Or, ce n'est pas parce que Shandao a choisi de commenter le *Sūtra des contemplations* que sa doctrine constitue une apologie du *nembutsu* contemplatif avec sa vision de la Terre Pure. Tout au contraire, l'apport essentiel de Shandao consiste bien à avoir dégagé le *nembutsu* jaculatoire menant à la naissance dans la Terre Pure à partir d'un texte dont la plus grande partie préconise les pratiques méditatives. À cet égard, la réelle originalité de Shandao apparaît dans son traitement de l'économie du sūtra, qui va lui permettre d'en définir une logique interne justifiant son interprétation.

C'est précisément l'absence d'une analyse fouillée de ce traitement qui va hypothéquer l'approche de PAS. Car son recours au texte chinois original, pour légitime et même indispensable qu'il soit, n'est pas suffisant en lui-même. S'agissant du commentaire d'un maître bouddhique chinois comme Shandao, PAS aurait aussi dû tenir compte des règles herméneutiques utilisées par ce dernier dans sa composition: c'est cette méthode «endogène» qui permet de parvenir au niveau d'empathie nécessaire à une réelle intelligence du texte. C'est elle aussi qui montre que l'interprétation de Hōnen n'avait rien d'arbitraire, comme nous allons le voir.

Shandao divise son *Commentaire* en quatre livres principaux, correspondant à autant de volumes, ou rouleaux (*kan* 卷). Le premier s'intitule «De la signification profonde» (*Xuanyi-fen* / *Gengi-bun* 玄義分): à travers diverses considérations (*ryōken* 料簡), Shandao y présente, notamment,

le plan général de son ouvrage ainsi que les grandes lignes de son interprétation, y compris, précisément, des éléments essentiels de son économie, que le lecteur ne saurait ignorer. Les trois autres livres constituent un commentaire suivi du texte même du sūtra (*e mon shaku gi* 依文釋義): le deuxième livre, «Du prologue» (*Xufen-yi / Jobun-gi* 序分義), s'ouvre par un plan en cinq points, couvrant tout le reste du commentaire¹⁴⁴; le troisième livre, «Des bonnes actions recueillies» (*Dingshan-yi / Jōzen-gi* 定善義), est consacré aux treize premières méthodes exposées par le sūtra, qui recourent toutes aux diverses ressources de la méditation; enfin, le quatrième livre, «Des bonnes actions dispersées» (*Sanshan-yi / Sanzen-gi* 散善義), traite des trois dernières méthodes, subdivisées en neuf classes (*kubon* 九品), qui ne nécessitent pas le recueillement des méditations, ainsi que de la conclusion du sūtra. Or, c'est dans ce quatrième livre que Shandao est amené à définir l'acte fixant dans le vrai (cf. plus haut, p. 105 et 114), ce qui soustrait déjà ce dernier à une interprétation contemplative du *nembutsu*, laquelle aurait dû figurer, le cas échéant, dans le troisième livre. Bien plus, dès le premier livre de son *Commentaire*, Shandao prévient déjà que les treize méthodes méditatives du troisième livre sont toutes des «moyens habiles» (*hōben* 方便)¹⁴⁵. Ce jugement, ignoré de PAS, est capital: en tant que moyen habiles, ces méditations ne constituent que des succédanés et ne sauraient représenter l'acte fixant dans le vrai proné par Shandao, qui, nous l'avons vu, les classe comme actes auxiliaires parmi les cinq pratiques principales. Cette minimisation du contenu du troisième livre est d'ailleurs accentuée par Shandao lorsque celui-ci souligne, en trois endroits différents, que la partie correspondante du sūtra n'est enseignée par le Buddha qu'à la demande réitérée de la reine Vaidehī, alors que la partie sur les pratiques non-méditatives est prêchée de la propre initiative du Buddha (*butsu ji kai* 佛自開, ou *butsu ji setsu* 佛自說)¹⁴⁶. Est-il besoin d'insister sur la différence d'importance

144. PAS (p. 120) juge qu'il fait preuve d'«inconsistency» parce que seul le premier point est discuté dans ce deuxième volume. En fait, la division en volumes ne relève pas de l'économie du texte mais de considérations pratiques liées au format des rouleaux chinois. Le *Jobungi* se trouve dans la suite du vol. 2, tandis que le vol. 3 et le vol. 4 sont consacrés respectivement au *Jōzengi* et au *Sanzengi* avec la conclusion (cf. le plan du *Commentaire*, plus bas, p. 153-155).

145. T. 37, 1753, k. 1, p. 251b22-23; SSZ 1, p. 461.

146. T. 37, 1753, k. 1, p. 247b4, c11-14; k. 4, p. 277c4-6. SSZ 1, p. 446, 448, 556 (cf. T. 47, 1981, p. 455c28; SSZ 1, p. 726); v. TANAKA, p. 98-99. PAS ne mentionne que la deuxième de ces références (p. 47, n. 70: «p. 347 [sic], c11-14»).

qui, dès lors, s'établit spontanément entre ces deux parties du sūtra?

Enfin, un argument interne confirme que le *nembutsu* jaculatoire constituait l'une des principales, sinon la principale, préoccupation du *Commentaire*. Il se situe dans le premier livre de ce dernier, où Shandao réfute l'interprétation de l'école du Shelun 攝論宗 : toute l'argumentation porte, en effet, sur la «célébration du Buddha en dix prononciations» (*jisshō shō butsu* 十聲稱佛), telle qu'elle apparaît dans la dernière des neuf classes de naissance exposées dans le *Sūtra des contemplations*¹⁴⁷.

C'est aussi à travers l'analyse de l'économie du sūtra proposée par Shandao que Hōnen lui-même trouvera une confirmation de son interprétation jaculatoire du *nembutsu*, plus précisément dans la partie de la transmission (*ruzū-bun* 流通分), vers la fin du *Sūtra des contemplations*. Les commentaires de Shandao sur ce passage ne sont pas abordés par PAS. Or, bien que cette partie du sūtra puisse paraître relativement négligeable en comparaison de celle de sa thèse principale (*shōshū-bun* 正宗分), elle n'en est pas moins révélatrice, rétroactivement, de toute l'orientation du texte. Dans cette partie de la transmission du *Sūtra des contemplations*, celui-ci est confié à Ānanda par le Buddha, qui lui déclare :

Garde (*ji* 持) bien ces paroles! Garder ces paroles, c'est garder le nom (*ji myō* 持名) du Buddha Vie-Infinité.¹⁴⁸

Sur ce bref passage, Shandao apporte le commentaire suivant, crucial aux yeux de Hōnen :

[Ce passage] montre bien le dépôt (*fuzoku* 付屬) [à Ānanda] du nom de 'Mida (*Mida myōgō* 彌陀名號) et sa transmission aux générations lointaines. Jusque là, [le Buddha Śākyamuni] avait exposé les bienfaits des deux sortes de méthodes recueillies [méthodes 1-13] et dispersées [méthodes 14-16]; mais du point de vue du voeu originel du Buddha [Amida], [ce sūtra] consiste à ce que les êtres vivants, uniquement et exclusivement, prononcent (*shō* 稱) le nom du Buddha 'Mida.¹⁴⁹

À lui seul, un tel passage me semble décidément contredire le livre de PAS lorsque celui-ci formule ce jugement, qui ne figurait pas dans sa thèse :

147. T. 37, 1753, k. 1, p. 249c10-250b10; SSZ 1, p. 455-457. L'école du Shelun proposait une interprétation diachronique (*betsuji* 別時) du *nembutsu*; v. LAMOTTE, *La Somme du Grand Véhicule*, 2, p. 130; DEMIÉVILLE, *Yogācārabhūmi*, p. 389-391. Cf. PAS, p. 291-296.

148. T. 12, 365, p. 346b15-16; SSZ 1, p. 66.

149. T. 37, 1753, k. 4, p. 278a23-26; SSZ 1, p. 558; cité in SCS, ch. 4 et 12.

The oral invocation is [...], in contrast with the two Great Gates [les méthodes recueillies et dispersées], merely the «back door» to Sukhāvātī. (p. 275; cf. p. 338, 277, 162)

Pour Hōnen, au contraire, ces propos de Shandao constituent la véritable clef de tout son *Commentaire*, car ils prouvent que, selon lui, le *Sūtra des contemplations* doit être lu à la lumière du *Sūtra de Vie-Infinie*. Comme les vœux de ce dernier, et en dépit de son titre, le *Sūtra des contemplations* exhorte donc, selon Shandao, à la pratique du *nembutsu* jaculatoire de la Terre Pure. Hōnen l'a si bien vu qu'il va justifier la fondation de sa propre École à travers ce même passage de Shandao, ainsi que le rapporte l'anecdote suivante:

Un religieux du Mont [Hiei] vint me trouver pour me demander: «J'ai appris que vous avez fondé une École de la Terre Pure (Jōdo-shū 淨土宗)?» Je répondis: «Oui». Il me demanda encore: «Sur quel sūtra ou traité vous fondez-vous?» Je lui répondis: «Je me fonde sur le commentaire à propos du dépôt dans le *Commentaire du Sūtra des contemplations* de Shandao». Ce religieux me rétorqua: «Comment?! Vous fondez votre doctrine (*shūgi* 宗義) sur un seul passage seulement?!» Souriant, je ne répondis pas.¹⁵⁰

Mais ce commentaire de Shandao appelle encore quelques remarques. Tout d'abord, on relèvera qu'à l'image de sa paraphrase du vœu d'Amida citée plus haut (p. 110), Shandao ne parle ici ni de «commémoration jaculatoire» (*shōnen* 稱念), ni, moins encore, de «commémoration contemplative» (*kannen* 觀念), mais seulement de «prononcer» (*shō* 稱) le nom du Buddha. En outre, on remarquera la synthèse originale entre les sūtra de la Terre Pure qu'inspire à Shandao ce passage du *Sūtra des contemplations*. D'une part, en évoquant dans son *Commentaire* le vœu d'Amida, Shandao établit une passerelle entre le *Sūtra des contemplations* et le *Sūtra de Vie-Infinie*. D'autre part, s'il considère que la «garde du nom» (*ji myō* 持名) mentionnée dans le *Sūtra des contemplations* consiste à le prononcer, Shandao appliquera aussi cette identification à son interprétation de la «garde du nom» (*shūji myōgō* 執持名號) apparaissant dans le *Sūtra d'Amida* (plus haut, p. 110).

Pour en revenir à la conception fondamentale que Shandao se fait du *Sūtra des contemplations*, celle-ci ne doit pas surprendre. Car, dès le début de son *Commentaire*, il se signale en déclarant que ce sūtra a pour «corps» (*tai* 體):

150. Genchi, T. 83, 2612, k. 1, p. 242c18-22; SSZ 4, p. 701. Shunjō, p. 164, 466. «Répondre en ne répondant pas» est une figure bien connue de la rhétorique bouddhique; cf. LAMOTTE, *Traité* 1, p. 158, n. 2.

la naissance dans la Terre Pure (*ōjō 往生*) par [la production du] voeu et le transfert [des mérites] d'un coeur unique.¹⁵¹

On voit donc que, dès l'origine, la vision du buddha et de sa terre pure fournie par le *nembutsu* contemplatif (*kannen 觀念*) n'est pas, pour Shandao, le message essentiel du sūtra, allant ainsi à l'encontre de tous ses prédécesseurs. Cette définition du «corps» du sūtra ne manque d'ailleurs pas d'embarasser PAS, qui la considère comme un «logical artifact»:

it would make more sense to say that the *t'i* or 'substance' of the *Kuan-ching* consists in 'meditation' exercises [...]. (p. 133)

Cependant, Shandao est constant dans son interprétation, qu'il résume dans les termes suivants:

Ce sūtra [...] fait que celui qui cultive la voie, par la causalité de l'enseignement et de la pratique, va naître dans la Terre Pure (*ōjō 往生*) véhiculé par le voeu [d'Amida] et en réalise le bonheur inconditionné de la Loi.¹⁵²

11. La place du Sūtra des contemplations

Mais Shandao ne s'en tient pas là. Il applique, en effet, son interprétation jaculatoire du *nembutsu* non seulement au *Sūtra des contemplations* mais aussi bien au *Sūtra de Vie-Infinie* qu'au *Sūtra d'Amida*: il dégage ainsi une doctrine commune à ces trois sūtra, qu'il définit comme

l'obtention de la naissance dans la Terre Pure par la commémoration exclusive du nom de 'Mida (*sen nen Mida myōgo toku shō 專念彌陀名號得生*).¹⁵³

Ce faisant, Shandao apporte une double contribution essentielle à l'histoire du bouddhisme de la Terre Pure: d'une part, il retire le *Sūtra des contemplations* de ce groupe de sūtra spécialisés réunis aujourd'hui sous le terme générique de «sūtra contemplatifs» («the *guan 觀 sutras*»)¹⁵⁴, dont l'un de prototypes était le *Sūtra du recueillement de la présence immédiate* (*Pratyutpanna-samādhi-sūtra*)¹⁵⁵; et, d'autre part, il lui donne sa place

151. T. 37, 1753, k. 1, p. 247a19-20; SSZ 1, p. 446. Cf. TANAKA, p. 95. PAS, p. 130 et 267, se contredit.

152. T. 37, 1753, k. 1, p. 247a9-10; SSZ 1, p. 445.

153. T. 37, 1753, k. 3, p. 268a15-19; SSZ 1, p. 522; cf. PAS, p. 272-273.

154. Un peu artificiellement, la bouddhologie contemporaine met les «Meditation Sūtras» en opposition aux «Wisdom Sūtras» des *Prajñāpāramitā*; cf. LAMOTTE, *Traité 5*, p. 2267; NAKAMURA, *Indian Buddhism*, p. 171-174; PAS, p. 40-45; YAMADA, p. xvi-xvii; FUJITA, p. 155 ss; Kuo Li-Ying, p. 43-44.

155. T. 13, 417 (td. INAGAKI 1989b) et 418 (td. HARRISON 1998). Sur ce sūtra et ses différentes versions, cf. HARRISON (v. biblio.); NAKAMURA, *op.cit.*, p. 159 et

dans l'ensemble des «sūtra de la naissance dans la Terre Pure» (*ōjō-kyō* 往生經), aux côtés des deux autres principaux sūtra que sont celui de *Vie-Infinie* et celui d'*Amida*. On notera que l'expression «sūtra de la naissance dans la Terre Pure» semble bien avoir été créée par Shandao lui-même. Il l'utilise une première fois dans les *Cinq conditions*, où il énumère «six sūtra de la naissance dans la Terre Pure» (*rokubu ōjō-kyō* 六部往生經), qui comprennent les trois principaux sūtras sus-nommés, ainsi que le *Sūtra du pratyutpanna-samādhi*, le *Sūtra des dix méthodes de la naissance dans la Terre Pure* et le *Sūtra du recueillement de la Terre Pure*¹⁵⁶. Shandao mentionne une seconde fois les «sūtra de la naissance dans la Terre Pure», dans sa définition des pratiques principales de son *Commentaire*. Mais dans ce dernier cas, l'expression ne désigne plus que les trois principaux sūtras¹⁵⁷, les trois autres se voyant dorénavant exclus des références de Shandao : ce dernier est le premier à établir les trois principaux sūtra de la Terre Pure en un tel corpus homogène, dont Hōnen devait hériter cinq siècles plus tard.

Cette contribution essentielle de Shandao semble avoir échappé à PAS. Ignorant, notamment, la synthèse opérée par Shandao entre les trois sūtra, PAS va jusqu'à imaginer une hiérarchie entre le *Sūtra des contemplations* et le *Sūtra d'Amida* justifiant, à ses yeux, son hypothèse sur le «double standard» de l'enseignement pratique du maître chinois :

the Shorter Sutra was a handy instrument for Shan-tao to implement his policy (*upāya*) of gradual instruction and progress: then after a first call to conversion and easy practice, he would introduce the *Kuan-ching* as a tool for further and complete indoctrination. (p. 95; cf. p. 319)

Au contraire, nous savons que le *Petit Sūtra*, ou *Sūtra d'Amida*, occupait une place essentielle tant dans la vie que dans l'oeuvre de Shandao. C'est même à ce dernier que l'on doit l'invention du titre «Sūtra d'Amida», pour mieux imposer ce texte, quitte à le débaptiser de son ancien titre de «Sūtra du Buddha Vie-Infinie»; et c'est précisément le *Sūtra d'Amida*

172. LAMOTTE, *Concentration*, p. 67-68; *Traité 4*, p. 1927, n. 1; *ibid.* 5, p. 2266-2269; DEMIÉVILLE, *Yogācārabhūmi*, p. 353, n. 2, et p. 436; DANTINNE, p. 115 en note; Kuo Li-Ying, p. 64, n. 13.

156. Shandao: T. 47, 1959, p. 24c6-9; SSZ 1, p. 626. Les deux derniers sūtra sont des apocryphes conservés in *Manji-zoku-zōkyō* (Z. 87-4).

157. T. 37, 1753, k. 4, p. 272b1; SSZ 1, p. 537; cf. plus haut, p. 13. On révisera donc les propos de GÓMEZ (1996, p. 128), selon qui «the grouping of these three sutras as a canonical unit is a late development (most likely from the thirteenth-century Japan)».

que Shandao choisira de diffuser à d'innombrables exemplaires¹⁵⁸, un choix que PAS ne manque pas de qualifier de «rather surprising» (p. 319).

D'autre part, la portée réelle de l'influence originelle du *Sūtra de la présence immédiate* sur le *Sūtra des contemplations*, essentielle pour apprécier l'originalité de Shandao, n'a pas été remarquée non plus par PAS, ainsi qu'il apparaît de son traitement d'un passage célèbre du prologue de notre sūtra. Il s'agit de l'épisode où le Buddha Śākyamuni fait voir à Vaidehī toutes les terres de buddha dans les dix directions, amenant la reine à choisir celle du Buddha Amida. Le sūtra poursuit alors de la manière suivante:

Le Buddha déclara à Vaidehī: «Vous êtes des êtres ordinaires (*bombu* 凡夫), aux facultés mentales médiocres: n'ayant pas encore obtenu l'oeil divin (*tengen* 天眼), vous ne pouvez contempler loin. Mais les buddha-tathāgata ont différents moyens-habiles (*hōben* 方便) qui vous permettent de voir». Alors, Vaidehī dit au Buddha: «Honoré du Monde! Les gens comme moi voient maintenant ce royaume grâce au pouvoir du Buddha (*butsu-riki* 佛力)». ¹⁵⁹

Cependant, PAS propose l'interprétation suivante des paroles du Buddha:

Since you are but an ordinary person, ... without receiving the divine sight you can not see ... But the Buddhas have special *upāyas* which can make you obtain divine sight, ... (p. 172)

Et PAS d'enchaîner par ce commentaire:

That this exegesis makes more sense is also clear from the final phrase [...] «I [Vaidehī] can now see», which means that the Buddha has granted her divine sight. (*ibid.*)

En note 46, notre auteur réfute de même l'opinion de Paul DEMIÉVILLE, pour qui notre sūtra «spécifie également que la reine Vaidehī peut voir la Terre Pure sans posséder la vue divine»¹⁶⁰, PAS précisant encore: «If one argues that Vaidehī does not receive divine sight, but that the Buddha makes her see, it becomes a discussion about words». Or, le texte du sūtra est clair: si Vaidehī peut voir les terres pures des buddha, et notamment celle d'Amida, c'est précisément en dépit du fait qu'elle ne bénéficie pas de l'oeil divin: de portée variable, celui-ci est une «super-science» (skr. *abhijñā*, jap. *jinzū* 神通), accessible seulement par les pratiques accumulées par les saints et les bodhisattva¹⁶¹, tandis que la reine n'est qu'un être

158. Cf. DUCOR, *Amidakyō*, p. 25, 117-118, 127-130.

159. T. 12, 365, p. 341c22-26; SSZ 1, p. 51.

160. DEMIÉVILLE, *Yogācārabhūmi*, p. 355, n. 1, *in fine*.

161. Cf. LAMOTTE, *Traité* 1, p. 527; 5, p. 2273-2274. L'oeil divin est aussi l'un des

ordinaire. C'est donc bien le Buddha lui-même qui recourt à un expédient fourni par ses propres *abhijñā*¹⁶² pour faire exceptionnellement voir à Vaidehī les terres de buddha: cela ne signifie pas pour autant qu'il la gratifie de l'oeil divin. Tel est du moins le raisonnement suivi par Shandao, dont l'un des buts principaux est de montrer que le sūtra s'adresse bien à des êtres ordinaires, allant ainsi directement à l'encontre des autres commentateurs du sūtra¹⁶³.

Il ne s'agit donc pas d'une simple discussion sur les mots. D'autant que le sūtra s'inscrit ici dans une tradition vénérable du Grand Véhicule prêchant la vision directe des buddha sans l'intermédiaire des *abhijñā*. Or, comme le montrait DEMIÉVILLE, cette tradition tenait précisément ses lettres de noblesse d'un passage fameux du *Sūtra de la présence immédiate*¹⁶⁴. Ce texte avait d'ailleurs joué un rôle de premier plan chez les commentateurs chinois antérieurs à Shandao, y compris son propre maître Daochuo¹⁶⁵. En fait, il influencera profondément Shandao lui-même, du moins dans un premier temps. Son recours à ce sūtra n'avait rien d'étonnant puisque les treize premières méthodes «recueillies» du *Sūtra des contemplations* assimilaient celui-ci à un «sūtra contemplatif» du même type que le *Sūtra de la présence immédiate*. En témoignent ainsi ses «Hymnes sur la naissance dans la Terre Pure par la circambulation du *pratyutpanna-samādhi* fondés sur le *Sūtra des contemplations* et autres»¹⁶⁶. De même, le *Sūtra de la présence immédiate* constitue l'une des principales

«cinq yeux», sur lesquels v. DUCOR, *Amidakyō*, p. 83, n. 277. Sur les *abhijñā*, v. *ibid.*, p. 62, n. 164. Sur l'oeil divin en particulier: LAMOTTE, *op.cit.*, p. 330, 439; 5, 2260 ss. DAYAL, p. 110-111.

162. On peut citer plus particulièrement le premier d'entre eux, les «pouvoirs magiques» (*ṛddhi*), et, parmi eux, celui de transformation (*pāriṇāmikī*), qui lui permet, notamment, de rendre visibles aux êtres les terres de buddha (*vidarśana*). V. LVP, *Siddhi* 2, p. 792; LAMOTTE, *Somme* 2, p. 221; DAYAL, p. 113.
163. T. 37, 1753, k. 2, p. 260c11-25; SSZ 1, p. 495. Cf. plus haut, p. 32.
164. DEMIÉVILLE, *op.cit.*, p. 355, n. 1, et p. 357, n. 8. HARRISON 1978, p. 43. LAMOTTE, *Traité* 4, p. 1789, 1926-1927; 5, p. 2267-2268; et *Concentration*, p. 163, n. 121. INAGAKI 1998, p. 51-52; T. 13, 417, p. 899a 18-20; 418, k.1, p. 905a 23-24.
165. Notamment chez Huiyuan 慧遠 (334-416) et sa confrérie du Lotus Blanc; cf. DEMIÉVILLE, *op.cit.*, p. 357-359; ZÜRCHER, p. 204-253; LAMOTTE, *Traité* 5, p. 2270-2271; TANAKA, p. 13. Ce sūtra se retrouve aussi dans le système Tiantai des quatre *samādhi* de Zhiyi 智顓 (538-598), dont hérita Genshin; v. ANDREWS 1973, p. 28, 76 ss.; HURWITZ, *Chi-I*, p. 319-327; STEVENSON 1986. Pour Daochuo, v. T. 47, 1958, k. 2, p. 15a19 ss. (SSZ 1, p. 416).
166. T. 47, 1981; SSZ 1, p. 684-727. Traduction INAGAKI (1989).

références de sa *Méthode de contemplation* et de ses *Cinq conditions*, où Shandao l'utilise, notamment, pour expliquer que la vision de Vaidehī est rendue possible grâce à trois pouvoirs (*sanriki* 三力) du Buddha Amida¹⁶⁷. Mais cette dernière argumentation n'apparaîtra plus dans son *Commentaire du Sūtra des contemplations*, sa conception des deux sūtra ayant évolué d'une manière déterminante entre la composition de la *Méthode* et des *Cinq conditions* et celle de son *Commentaire*.

À l'origine, la *Méthode* exposait successivement l'enseignement des deux sūtra: le *Sūtra des contemplations* prônerait le recueillement par la contemplation du Buddha (*kambutsu-zammai* 觀佛三昧), tandis que le *Sūtra de la présence immédiate* préconiserait le recueillement par la commémoration du Buddha (*nembutsu-zammai* 念佛三昧)¹⁶⁸. Par contre, le *Commentaire* ignore purement et simplement ce dernier texte pour se concentrer sur le *Sūtra des contemplations*, dont Shandao définit dorénavant le message de la manière suivante:

Ce *Sūtra des contemplations* a pour thèse (*shū* 宗)¹⁶⁹ le recueillement par la contemplation du Buddha (*kambutsu-zammai* 觀佛三昧) et il a aussi (*yaku* 亦) pour thèse le recueillement par la commémoration du Buddha (*nembutsu-zammai* 念佛三昧).¹⁷⁰

Pour PAS, cette solution «is both eclectic and amusing» (p. 132). En fait, d'une manière particulièrement originale, Shandao fait ici la synthèse

167. Soit le pouvoir de son vœu originel, celui de son recueillement et celui de ses mérites originels. Ces trois pouvoirs constituent la cause externe de la vision, qui se combine avec les conditions internes que sont les trois cœurs développés par Vaidehī. Cf. *Sūtra de la présence immédiate*: T. 13, 417, p. 899b; INAGAKI (1989), p. 61 et n. 27. Shandao, *Cinq conditions*: T. 47, 1959, p. 25c26-26a1, 26c14-17; SSZ 1, p. 631, 634; INAGAKI (1984), p. 26-27, 30-31; cf. *id.* (1994), p. 20.

168. T. 47, 1959, p. 22b25-26; SSZ 1, p. 618; INAGAKI (1966), p. 4.

169. Étymologiquement, le mot *shū* 宗 désigne «le temple ancestral, d'où le double sens d'une filiation de patriarches ('ancêtres' en chinois) formant une école, une secte, et des idées maîtresses, des principes directeurs auxquels se rallie une telle famille spirituelle» (DEMIÉVILLE, *Entretiens de Lin-tsi*, p. 25; du même, cf. la note in André BAREAU, *Trois Traités*, JA 1954, p. 238, n. 2; *Concile*, p. 100, n. 2, et p. 151, n. 8). Dans le vocabulaire chinois de la logique bouddhique, *shū* traduit «thèse» (skr. *pratijñā*). Dans un sens plus large, il rend aussi *siddhānta* et se retrouve dans une expression comme celle de la «thèse principale» (*shōshū-bun* 正宗分), soit le deuxième membre de la tripartition herméneutique des sūtra (*sambunkakyō* 三分科經; cf. DUCOR, *Amidakyō*, p. 45).

170. T. 37, 1753, k. 1, p. 247a18-19; SSZ 1, p. 446; cité SCS, ch. 12. Cf. PAS, p. 130-132; TANAKA, p. 95.

entre les thèses des deux sūtra pour les appliquer au seul *Sūtra des contemplations*. Selon lui, la première des deux méthodes de ce dernier est celle des bonnes actions recueillies (*jōzen* 定善), conduisant à la vision (*ken* 見) de la Triade d'Amida en la vie actuelle¹⁷¹. Quant à la seconde, elle n'est autre que «la commémoration exclusive du nom du Buddha 'Mida» (*sen nen Mida-butsumyō* 専念彌陀佛名), dont le résultat consiste pour le pratiquant à ce que, en cette vie-même,

Avalokiteśvara et Mahāsthāmaprapta le protègent en le suivant comme son ombre, à l'instar d'intimes amis-de-bien. [...] En quittant cette vie, il entre aussitôt dans la maison des buddha, c'est-à-dire la Terre Pure. Y étant parvenu, il entend longuement la Loi et fait des offrandes successivement [aux buddha des dix directions]: la cause étant parfaite, et le fruit achevé, comment sa place sur l'aire de l'éveil serait-elle retardée?¹⁷²

C'est évidemment cette seconde méthode qui se trouve privilégiée dans le *Commentaire* de Shandao, comme nous l'avons vu.

En conclusion, l'évolution de sa compréhension du *Sūtra des contemplations* semble s'être faite sous l'influence de deux sources. La première, paradoxalement, est celle du *Sūtra de la présence immédiate*; car si ce sūtra préconise surtout la méthode permettant de voir les buddha sans recourir aux *abhijñā*, on y voit aussi le Buddha Amida en personne affirmer la possibilité de la naissance dans sa Terre Pure par la «commémoration de mon nom» (*nen ga myō* 念我名)¹⁷³. La seconde source d'influence, on l'aura compris, est celle des deux autres sūtra de la Terre Pure, soit le *Sūtra de Vie-Infinité*, avec ses vœux, et le *Sūtra d'Amida* avec son enseignement sur la «garde du nom».

Mais revenons à ce passage du *Sūtra des contemplations* décrivant la vision de Vaidehī, car il est l'objet d'un autre commentaire de PAS qu'il conviendrait également de rectifier. Celui-ci se rapporte à une liste de dix citations du sūtra fournie par Shandao pour prouver que ce discours du Buddha s'adresse à tous les êtres ordinaires et même à ceux qui vivront après la disparition de Śākyamuni¹⁷⁴. PAS s'étonne alors (p.290) de ne pas y voir figurer cet extrait pourtant si explicite du sūtra où le Buddha

171. T. 37, 1753, k. 4, p. 278a5-7; SSZ 1, p. 557.

172. T. 37, 1753, k. 4, p. 278a19-22; SSZ 1, p. 558 (cité in SCS, ch. 11). Cf. *ibid.*, k. 3, p. 268a19-20; SSZ 1, p. 522. Et *ibid.* k. 1, p. 247a10-11; SSZ 1, p. 445.

173. T. 13, 417, p. 899 a29-b1; INAGAKI 1989b: 59. Passage cité par Shandao dans sa *Méthode*: T. 47, 1959, p. 24a20; SSZ 1, p. 624; INAGAKI 1966: 18. Cf. ANDREWS 1970: 24.

174. T. 37, 1753, k. 1, p. 249a29-c9; SSZ 1, p. 453-455. Cf. TANAKA, p. 85-86.

déclarait positivement à la reine qu'elle n'est qu'un être ordinaire. Notre auteur croit cependant en trouver une explication dans l'interprétation de ce passage fournie par le *Commentaire* de Shandao¹⁷⁵, qu'il traduit de la sorte:

The queen is an ordinary person and not a saint; because she is not a saint, she puts her hope exclusively in the invisible help of the spiritual power [of the Buddha]. Although she obtained a distant vision of that Land, this only means that the Tathāgata is afraid that sentient beings would foster delusions [if] he said that the queen is a saint and not an ordinary person. If doubts arise, one would become nervous and weak. However, in fact Vaidehī is a Bodhisattva and falsely manifests an «ordinary body». We sinful persons, have no way to compare [with her]. In order to dispel these doubts, therefore [the text] says: «You are an ordinary person.» (p. 290-291)

Aux yeux de PAS, ce passage montrerait donc que Shandao aurait cherché un sens caché derrière la lettre explicite du sūtra et qu'il considérerait bel et bien Vaidehī comme un bodhisattva. Cependant, PAS lui-même admet qu'une telle interprétation est, en regard de l'ensemble du traitement du sūtra par Shandao, «not only doubtful, but also surprising [...] Perhaps it was a concession to those 'other teachers' like Hui-yuan and Chih-yi» (p. 291). Mais Shandao ne cherche pas de sens caché dans le texte du sūtra: c'est bien PAS qui commet un contresens dans la traduction de ce passage, délicat au demeurant, pour lequel je proposerais la version suivante:

La reine est un être ordinaire, pas un saint. Puisqu'elle n'est pas un saint, si l'on y réfléchit respectueusement (*gyōi* 仰惟), c'est par l'intervention mystérieuse du pouvoir du Saint (Śākyamuni) (*shō-riki* 聖力) qu'elle peut voir ce royaume [d'Amida] pourtant si éloigné. Ce [passage du sūtra] montre que le Tathāgata craint que les êtres s'installent dans l'illusion et se disent: «La reine est un saint et non un être ordinaire». À cause du doute produit, ils feraient eux-mêmes naître la pusillanimité [se disant]: «Du fait que la reine est en réalité un bodhisattva manifestant provisoirement (*ke* 假) une forme ordinaire, nous, les êtres remplis de fautes, ne pouvons nous y comparer!». C'est pour trancher ce doute que [le sūtra] dit [clairement]: «Vous êtes des êtres ordinaires».

Si ce fameux extrait du sūtra n'a pas été inclu par Shandao dans sa liste de citations, c'est tout simplement qu'il ne concerne que la seule Vaidehī, contemporaine du Buddha: en tant que tel, il ne pourrait être utilisé pour prouver que le sūtra, précisément, s'adresse aussi à tous les autres êtres, y compris après la mort de Śākyamuni. Par ailleurs, confirmant, si besoin était, que la reine n'est qu'un être ordinaire, Shandao montrera qu'elle

175. T. 37, 1753, k. 2, p. 260c11-16; SSZ 1, p. 495.

n'obtient l'endurance de la non-naissance qu'au début de la 7^e méthode contemplative exposée par le sūtra, et encore: cela ne se fit qu'après l'apparition devant elle du Buddha Amida produite, là aussi, par le «pouvoir du Saint» (*shō-riki* 聖力), c'est-à-dire du Buddha¹⁷⁶.

Quoi qu'il en soit, il apparaît que l'un des buts de Shandao en choisissant de commenter le *Sūtra des contemplations* était bel et bien de le placer à part entière dans le canon de la Terre Pure, et non plus dans les «sūtra contemplatifs». Par ailleurs, le maître chinois aura aussi choisi de consacrer son oeuvre principale à ce texte parce que celui-ci était le plus représentatif de l'enseignement de la Terre Pure parmi ses contemporains, à commencer par son propre maître Daochuo. Mieux que tout autre, ce sūtra se prêtait à la polémique, et Shandao y trouvera matière à réfuter un certain nombre d'interprétations antérieures qui lui paraissaient fausses¹⁷⁷. C'est d'ailleurs le sens de sa postface, où il déclare:

J'ai voulu normaliser les Anciens et les Modernes (*kaijō kokon* 楷定古今) en extrayant l'essence du *Sūtra des contemplations*.¹⁷⁸

12. Dernière objection

Une fois admis le choix du sūtra à commenter, on peut également répondre à une dernière objection de PAS: celui-ci considère comme «inconcevable» (p. 271) que Shandao ait pu envisager une interprétation vocale du *nembutsu* après avoir consacré de si longs développements aux autres pratiques énumérées par le sūtra:

this would be, to say the least, a very surprising conclusion, and even a paradoxical statement [...]. (p. 245)

Or, la raison, là aussi, en est simple: elle tient au genre même de l'ouvrage qu'il s'est proposé de composer, soit un commentaire suivi de type détaillé (*sho* 疏)¹⁷⁹. Sans doute dicté par un souci de crédibilité, ce choix imposait à Shandao de commenter son texte dans le détail, sans se permettre d'en

176. T. 37, 1753, k. 4, p. 251b10-17, 266a11-15, p. 277c11-13; SSZ 1, p. 461, 515, 556.

177. Cf. TANAKA, p. 110. Sur ces polémiques, v. notamment PAS, p. 129-135, 151-157, 179-181, 199, 223-225, 283-306.

178. T. 37, 1753, k. 4, p. 278b24-25; SSZ 1, p. 559; cité in SCS, conclusion.

179. V. TANAKA, p. 58-61; cf. PAS, p. 116, n. 66.

sauter ou d'en abrégé aucun passage, quitte – il faut bien l'admettre – à lasser parfois son lecteur¹⁸⁰.

Celui qui lit le *Commentaire* de Shandao en Occident, plus de mil trois cents ans après sa rédaction, pourrait souhaiter le voir s'exprimer de manière plus explicite et définitive sur la position exacte du *nembutsu* jaculatoire dans son système. Mais ce serait oublier à quel point la pensée de Shandao, telle qu'elle est formulée dans son oeuvre majeure, apparaît déjà suffisamment révolutionnaire en comparaison de ses prédécesseurs. Cependant, que la prononciation du nom du Buddha Amida en ait formé le coeur, c'est bien ce qu'en ont retenu ceux qui allaient se réclamer de lui dans les siècles suivants.

13. La contribution de Hōnen

C'est à Hōnen que revient le mérite d'avoir présenté explicitement le *nembutsu* jaculatoire comme la meilleure pratique et la seule nécessaire, en son temps, pour aller naître dans la Terre Pure. Face aux attaques lancées contre lui par les écoles établies, il lui faudra justifier la nécessité de sa fondation d'une école indépendante (*besshū* 別宗), tout en prouvant qu'elle est bien pourvue des critères constitutifs d'une école traditionnelle. Car c'est un fait que l'enseignement de la Terre Pure (*Jōdo-kyō* 淨土教) était répandu, peu ou prou, dans la plupart des écoles bouddhiques, non seulement au Japon de la fin du XII^e siècle¹⁸¹, mais déjà sur le continent chinois. Hōnen lui-même en était bien conscient, puisqu'il composa un petit traité intitulé *Propédeutique de la Terre Pure* (*Jōdo-shogaku-shō* 淨土初學抄)¹⁸², dans lequel il passe en revue les canons des écoles bouddhi-

180. PAS fait ainsi remarquer: «In several cases, no real commentary is offered, but only a dry enumeration of material details» (p. 125; cf. p. 237).

181. Shunjō, p. 36-40; FUJIWARA, p. 39-41, 145-150; ANDREWS 1973: 31-35; GIRA 1985: 3-59; SHIGEMATSU, p. 287-296; DE LUBAC, p. 133-154; INAGAKI 1994: 140-172; DOBBINS 1998; BOWRING.

182. *In Ryōe* : T. 83, 2611, k. 10, p. 163c-167a; SSZ 4, p. 513-530. Les deux tiers de l'ouvrage sont constitués par un *Catalogue des sūtras et commentaires des écoles* (*Shoshū-kyōsho-mokuroku* 諸宗經疏目錄), précieuse compilation de bibliographies antérieures comprenant 193 titres, aussi publiée séparément in *Dnbz.* 95, 838, p. 23-25.

ques japonaises¹⁸³ et chinoises¹⁸⁴. les unes, comme le Kegon, ne se réfèrent pas du tout à l'enseignement de la Terre Pure; les autres ne l'ignorent pas, mais elle n'y constitue qu'un enseignement secondaire. Pour Hōnen, par exemple, les rituels du Shingon consacrés à Amida ne correspondent qu'à une récitation de textes (*dokuju* 読誦), soit l'une des cinq pratiques principales classées par Shandao comme actes auxiliaires. Même chez Zhiyi, le fondateur du Tendai, Hōnen considère que la naissance dans la Terre Pure «ne constitue pas sa préoccupation principale (*hon'i* 本意)». Enfin, Hōnen ne manque pas de mentionner les oeuvres de Yōkan et de Chinkai, ces deux maîtres de l'école Sanron qui furent les premiers, au Japon, à se référer à la définition par Shandao de l'acte fixant dans le vrai (cf. plus haut, p. 100); mais Hōnen de constater que «leurs successeurs dans cette école leur ont tous tourné le dos». Plus généralement, pour Hōnen, la conclusion est claire : «les érudits de ces écoles ont tous tourné le dos à la doctrine du *nembutsu* (*nembutsu hōmon* 念佛法門)»; d'où la nécessité d'établir l'enseignement de Shandao en une école indépendante (cf. plus haut, p. 95).

Quant aux critères traditionnels devant être réunis par Hōnen pour justifier son école¹⁸⁵, ils étaient au nombre de quatre, soit : sa dénomination (*shūmyō* 宗名), sa lignée (*sōjō* 相承), son canon (*kyōten* 經典) et sa classification des enseignements (*hangyō* 判教).

Hōnen doit tout d'abord prouver que la dénomination de son école, soit «École de la Terre Pure» (*Jōdo-shū* 淨土宗), est bien attestée avant lui. La question est formelle, la réponse le sera aussi, Hōnen se contentant de citer quelques maîtres chinois dans l'oeuvre desquels le mot *shū* 宗 et bel et bien appliqué à l'enseignement (*kyō* 教) de la Terre Pure¹⁸⁶. Sans doute

183. Soit les huit écoles (*hasshū* 八宗): Sanron, Jōjitsu, Kusha, Hossō, Shibun-Ritsu, Kegon, Tendai et Shingon. Le Jōjitsu était devenu «école hébergée» (*gūshū* 寓宗) du Sanron en 806 déjà, le Sanron lui-même étant hébergé au Tōdaiji, temple principal de l'école Kegon, en 875; de même, le Kusha était hébergé depuis 793 par le Hossō. Hōnen y ajoute l'école de la Discipline du Grand Véhicule (*Daijō-risshū* 大乘律宗), en fait incluse dans le Tendai.

184. Hōnen mentionne deux écoles chinoises non transmises de manière indépendante au Japon: *Jironshū* 地論宗 (cf. T. 26, 1522) et *Shōronshū* 攝論宗 (T. 31, 1593).

185. V. les deux articles importants d'ANDREWS publiés en 1987 : *Pure Land Buddhist Hermeneutics* et *The Senchakushū in Japanese Religious History* (v. biblio.).

186. SCS, ch. 1: T. 83, 2608, p. 1c9-16; SSZ 1, p. 930. Hōnen cite T. 47, 1965 (p. 119b20), 1964 (p. 110a22-23), et 1963 (k. 1, p. 8b8); sur les deux premiers, cf. CHAPPELL (1977), p. 24, n. 4.

ces citations ne se réfèrent qu'à une école dans le sens scolastique le plus large du terme, mais le précédent lui suffit¹⁸⁷.

Plus déterminante est la question de la tradition magistrale et scripturaire. De quelle lignée Hōnen pourrait-il se réclamer, lui qui est le premier, depuis trois siècles, à fonder une école bouddhique au Japon, sans même avoir fait le voyage consécatoire de la Chine? Pour la forme, également, son *Senchaku-shū* va fournir non pas une mais deux lignées. La première n'est autre qu'une lignée de six maîtres formulée par Daochuo¹⁸⁸. Sans préciser ses préférences, Hōnen y ajoute une seconde lignée, qu'il a glanée dans les biographies chinoises; celle-ci comprend les maîtres chinois Shandao et Daochuo, ainsi que l'inspirateur de ce dernier, Tanluan, et le traducteur indien Bodhiruci, lequel avait converti Tanluan à l'enseignement de la Terre Pure; les deux principaux successeurs de Shandao, Huaigan 懷感 (jap. Ekan, ?-?) et Shaokang 少康 (Shōkō, ?-805)¹⁸⁹ closent la liste. Hōnen abandonnera ensuite la référence à Bodhiruci pour ne conserver que les cinq maîtres chinois, établissant ainsi sa lignée des «Cinq patriarches de la Terre Pure» (*Jōdo goso* 淨土五祖)¹⁹⁰. On notera que, par souci d'indépendance, cette lignée ne mentionne aucun Japonais, pas même Genshin, qui appartenait à l'école du Tendai. Elle ne fait donc aucun lien historique continu avec Hōnen, qui n'en a cure: en conformité avec les principes de l'herméneutique bouddhique, Hōnen ne croit pas à la valeur d'une tradition magistrale garantie par l'antériorité¹⁹¹. Tout comme Shandao, Hōnen se fondera sur les Écritures plutôt que sur les autorités humaines:

Les méthodes pour expliquer les sens et les appellations diffèrent selon les maîtres dont on se réclame. Avec les sūtra et les traités, on obtient le sens

187. Elles ne convaincront pas Myōe, dont le *Zaijarin* déclare qu'elles ne désignent que des «shū dans le sens faible» (*shōshū* 小宗) - comme le mot «prince» dans le langage courant, ou celui de «thèse» du vocabulaire de la logique - et non dans le sens fort d'«école» (*daishū* 大宗) (k. 3; Nstk. 15, p. 383a10-b3).
188. T. 47, 1958, k. 2, p. 14b13-18; SSZ 1, p. 413. Cette liste comprend : Bodhiruci – Huichong 慧寵 – Daochang 道場 – Tanluan – Dahai 大海 – Fashang 法上. Cf. CHAPPELL 1976: 71-78.
189. Huaigan a laissé un important traité en sept volumes (T. 47, 1960); v. FUJIWARA, p. 123-129; INAGAKI (1994), p. 115-117; Nishi (v. biblio.). De Shaokang, on conserve une biographie des maîtres de la Terre Pure (cf. Bskd. 1, p. 358cd).
190. SCS, ch. 1: T. 83, 2608, p. 2c9-13; SSZ 1, p. 934. V. Hōnen, *Compilation des biographies des cinq patriarches de la Terre Pure*, in Ryōe: T. 83, 2611, k. 9, p. 154b-160c; SSZ 4, p. 477-499; cf. Shinran: T. 83, 2674, k. 1b, p. 860b-861c; SSZ 4, p. 105-110. V. aussi Shunjō, p. 190.
191. Cf. Shunjō, p. 161-162, 184.

profond. Avec des maîtres, il y a nécessairement une lignée: de la bouche, on se conforme au discours de sa tradition, mais, dans son cœur, naît une connaissance assujettie. [...] En ce qui concerne l'école de la naissance dans la Terre Pure du vénérable Shandao (*Zendō kashō ōjō jōdoshū* 善導和尚往生淨土宗), nous avons ici ses sūtra et ses traités (*śāstra*), mais il n'y avait personne pour les étudier; bien qu'il y eût ses commentaires, on n'en avait pas fait l'éloge non plus. Ainsi, ce n'est ni un canon (*hō* 法) avec une transmission continue, ni un principe (*gi* 儀) transmis oralement de maître à disciple.¹⁹²

Hōnen donnera donc une définition particulièrement précise du canon sur lequel il s'appuie, et qu'il définit comme étant «trois sūtra et un traité» (*sangyō ichiron* 三經一論)¹⁹³. Les trois sūtra ne sont autres que les trois «sūtra de la naissance dans la Terre Pure» (*ōjō-kyō* 往生經) déjà retenus par Shandao, soit: le *Sūtra de Vie-Infinité*, le *Sūtra des contemplations* et le *Sūtra d'Amida*, que Hōnen réunit formellement sous la désignation commune de «Triple Sūtra de la Terre Pure» (*Jōdo-sambu-kyō* 淨土三部經). Pour lui, c'est cela qui constitue le «Sūtra de référence principale de la Terre Pure» (*Jōdo shōe-kyō* 淨土正依經). Quant au «traité», il s'agit du *Traité de la Terre Pure* de Vasubandhu (T. 26, 1524). Bien que ce *śāstra* ne joue pas un rôle essentiel dans la doctrine de Hōnen, sa présence ici me semble pourtant se justifier du fait qu'il jette un pont entre le «Triple Sūtra» et le *Commentaire* de ce même *Traité* composé par Tanluan (T. 40, 1819): de la sorte était préservé le lien avec la tradition scripturaire des maîtres indiens, eux-mêmes absents de la lignée magistrale de Hōnen¹⁹⁴.

Pour autant, il n'est pas question que ce dernier s'arrête à la lettre morte du canon ainsi constitué :

C'est seulement en analysant l'idée du Buddha que j'ai pénétré les Saintes Écritures. C'est en suivant celui qui a obtenu le *samādhi*, que je proclame une parcelle du sens de la naissance dans la Terre Pure. [...] Bien que nous disposions des commentaires, la lettre en est difficile à percevoir: sans rencontrer Shandao, une connaissance assurée en serait difficile à produire [...].¹⁹⁵

L'ultime critère de Hōnen est donc celui de l'intériorité, et il trouve confirmation de son interprétation chez «celui qui a obtenu le *samādhi*»,

192. *Commentaire au «Sūtra d'Amida»*, in Ryōe: T. 83, 2611, k. 3, p. 132a7-10; SSZ 4, p. 382.

193. SCS, ch. 1: T. 83, 2608, p. 2a1-7, 14-15; SSZ 1, p. 931-932. DUCOR, *Amidakyō*, p. 42-43.

194. À remarquer que le *Traité* est aussi le seul texte, en dehors du «Triple Sūtra», à être cité par Shandao dans les trois derniers volumes de son *Commentaire*, là où il glose le texte même du *Sūtra des contemplations*.

195. In Ryōe: T. 83, 2611, k. 3, p. 132a10-12; SSZ 4, p. 382. Cf. HIROKAWA, p. 45-46.

c'est-à-dire Shandao lui-même. À ses yeux, ce dernier avait uniquement la doctrine de la Terre Pure pour doctrine (*shū* 宗), mais, en outre, il avait obtenu le *samādhi*¹⁹⁶. Et, de même que Shandao avait vu son commentaire confirmé par diverses apparitions, Hōnen aura l'heur de voir Shandao se manifester à lui en rêve: le maître chinois lui apparut sous la forme d'un religieux, dont la moitié supérieure, jusqu'à la taille, avait toutes les apparences d'un moine ordinaire, tandis que la moitié inférieure, de couleur or, avait les marques d'un buddha¹⁹⁷. En s'identifiant, l'apparition lui déclara qu'elle était venue afin d'attester de l'oeuvre accomplie par Hōnen dans sa diffusion du «*nembutsu* exclusif»¹⁹⁸. En outre, tout comme Shandao, le fondateur de l'école Jōdo au Japon avait lui aussi obtenu le recueillement du *samādhi*: bien qu'il ne le révéla à ses disciples que deux semaines avant sa mort, il avait, dès 1198, expérimenté diverses visions, qu'il consigna dans un «Mémoire sur l'obtention du *samādhi*», retrouvé après son décès¹⁹⁹.

Enfin, quant à la classification des enseignements selon Hōnen, elle se trouve résumée dans le fameux passage du *Senchaku-shū* dit de la Triple sélection (*Sansen-mon* 三選文):

À la réflexion, si vous désirez quitter rapidement [le cycle des] naissances et des morts, parmi les deux Lois excellentes, écarterez maintenant la doctrine de la

196. SCS, conclusion: T. 83, 2608, p. 19a12-12-24; SSZ 1, p. 990. Cf. INAGAKI (1994), p. 176-178.
197. C'est l'image de Shandao qui a été retenue par l'iconographie japonaise. Cf. OKAZAKI, p. 17-18, 173.
198. Hōnen, *Mukan shōsō ki* 夢咸聖相記, in Ryōe, T. 83, 2612, k. 1, p. 239bc; SSZ 4, p. 689-690; traduction Bandō p. 40-41, et GIRARD, p. lvii-lviii. Autre version: *Hōnen Shōnin gomusō ki* 法然聖人御夢想記, in Shinran: T. 83, 2674, k. 2a, p. 867a20-b28; SSZ 4, p. 129-131. V. aussi: *Shi-nikki*, T. 83, 2674, k. 2b, p. 876b11-18; SSZ 4, p. 158-159. Selon cette dernière version, Shandao aurait déclaré à Hōnen: «Bien que tu en sois indigne, le développement du *nembutsu* remplit le monde. Parce que tu fais parvenir aux êtres la pratique exclusive de la prononciation du nom (*shōmyō*), je suis venu ici. Je suis Shandao»; corriger GIRARD, p. lix; HARA, p. 13; et ANDREWS 1987a: n. 35. V. aussi Shunjō, p. 205-206, 249.
199. *Sammai hotokki* 三昧発得記. Une version en japonais est conservée in Shinran: T. 83, 2674, k. 2a, p. 866b9-867a19; SSZ 4, p. 127-129; traduction: KING, p. 131-134. Une autre, en chinois, dite de Daigo (醍醐本), est traduite par GIRARD (p. lv-lvii), qui s'interroge sur les sources de ces visions (n. 82-85): en fait, celles-ci se fondent sur le *Sūtra des contemplations* et le *Commentaire* de Shandao. Troisième version, en chinois, in Ryōe: T. 83, 2612, k. 1, p. 239a9-b19; SSZ 4, p. 687-689. V. KLEINE 1996a: 185-187; Shunjō, p. 206-207, 636.

voie des saints (*shōdō-mon* 聖道門) et choisissez d'entrer dans la doctrine de la Terre Pure (*jōdo-mon* 淨土門).

Si vous désirez entrer dans la doctrine de la Terre Pure, parmi les deux sortes de pratiques principales et secondaires, vous devez abandonner maintenant toutes les pratiques secondaires (*zōgyō* 雜行) et choisir de suivre les pratiques principales (*shōgyō* 正行).

Si vous désirez cultiver les pratiques principales, parmi l'acte [fixant dans le] vrai et les actes auxiliaires, vous devez encore écarter les actes auxiliaires (*jōgō* 助業) et choisir de vous consacrer exclusivement à celui fixant dans le vrai. L'acte fixant dans le vrai (*shōjō shi gō* 正定之業), c'est prononcer le nom du Buddha (*shō butsu-myō* 稱佛名). La prononciation du nom vous fera nécessairement naître dans la Terre Pure, parce qu'elle se fonde sur le voeu originel du Buddha (*e butsu hongan ko* 依佛本願故).²⁰⁰

La première de ces trois sélections correspond à la fameuse classification par laquelle Daochuo partage tous les enseignements bouddhiques²⁰¹. Les deux autres sélections culminent avec le voeu originel du *Sūtra de Vie-Infinité* et reproduisent, évidemment, la classification des pratiques proposées par Shandao selon la lecture de Hōnen. L'apport personnel de ce dernier, cependant, consiste à écarter les actes auxiliaires pour souligner la précellence (*shō* 勝) du *nembutsu* jaculatoire sur toutes les autres pratiques²⁰² et d'en tirer la conclusion la plus radicale qui soit :

Ce n'est que (*yui* 唯) la seule pratique du *nembutsu* de la prononciation du nom (*shōmyō nembutsu* 稱名念佛) qui est le voeu originel.²⁰³

En d'autres termes, si, pour Shandao, le *nembutsu* jaculatoire est une pratique suffisante (cf. plus haut p. 125), pour Hōnen il constitue la seule nécessaire, quitte à abandonner (*hai* 廢) toutes les autres pratiques²⁰⁴. Telle est d'ailleurs la teneur principale de son *Manifeste en une page* (*Ichimai Kishōmon* 一枚起請文), qu'il dicta deux jours seulement avant sa mort :

Il ne s'agit ni du *nembutsu* contemplatif défini par les savants de Chine et de notre pays, ni du *nembutsu* fondé sur la réalisation de son sens par l'étude: pour aller seulement naître dans 'Suprême-Bonheur', je n'ai rien d'autre de spécial que la pensée d'y aller naître sans aucun doute en disant «*Namu Amida Butsu*».

200. SCS, conclusion: T. 83, 2608, p. 18c29-19a5; SSZ 1, p. 990.

201. Daochuo, T. 47, 1958, k. 1, p. 4b3-19, 13c2-22; k. 2, p. 18b15-16; SSZ 1, p. 378, 410, 427-428. Cf. Hōnen, SCS, ch. 1: T. 83, 2608, p. 1b ss.; SSZ 1, p. 930 ss.

202. SCS, ch. 3: T. 83, 2608, p. 5c1-12; SSZ 1, p. 943-944.

203. *Ibid.*: ch. 3, T. 83, 2608, p. 6a9-10; SSZ 1, p. 945.

204. *Ibid.*: ch. 4, p. 7a17-c15; SSZ 1, p. 949-950. Cf. DE LUBAC, p. 170; HIROKAWA, p. 36-37.

Quant aux «trois coeurs» et aux «quatre types de pratiques»²⁰⁵, ils sont tous inclus dans la pensée d'y aller assurément naître par «*Namu Amida Butsu*». En dehors de cela, si je connaissais quelque chose de plus profond, je m'opposerais à la compassion des deux Honorés [*Śākyamuni* et *Amida*] et j'échapperais au Voeu Originel.²⁰⁶

14. *Shandao, Hōnen et l'École de la Terre Pure*

Il ressort ainsi qu'en définissant ses quatre critères, Hōnen a bien établi au Japon une école à part entière, le *Jōdo-shū* 淨土宗²⁰⁷. Pour autant, il ne se considérait pas comme le fondateur d'une école nouvelle, mais, bien plutôt, comme l'instaurateur au Japon de l'école de la Terre Pure de Shandao (cf. plus haut, p.3). Mais peut-on réellement parler d'«école» s'agissant du maître chinois? Adversaire de Hōnen, Myōe est catégorique: «Bien qu'il eût le *nembutsu* pour pratique, Shandao n'établit pas une école indépendante (*besshū* 別宗)»²⁰⁸. Plus généralement, PAS considère qu'il n'y avait alors pas de «real school» de la Terre Pure en Chine: «It would be more correct to call it a movement» (p. 58)²⁰⁹.

Sans doute, Shandao et Daochuo n'appartenaient-ils pas à une école dans le sens précis que ce terme prendra plus tard au Japon. Par contre, la pensée de Shandao se fonde sur une doctrine et un canon homogènes, qui

205. *Shishū* 四修: pratique révérentielle, pratique exclusive, pratique ininterrompue, pratique à long terme. V. Shandao, T. 47, 1980, p. 439a7-23 (SSZ 1, p. 650-651); Hōnen, SCS, ch. 9. Cf. ANDREWS 1973: 68-69.

206. SSZ 4, p. 44. Cf. Ryōe, k. 5; T. 83, 2611, p. 236b28-c17; SSZ 4, p. 678-679. COATES, p. 728-729; DUCOR, in *The Pure Land* 4.2 (Dec. 1982): 45-46; KLEINE 1996a: 93 ss.

207. Par contre, Hōnen n'a pas créé un nouvel ordre ecclésiastique, autre sens possible du mot *shū* 宗, puisqu'il n'a pas amorcé une nouvelle ligne d'ordination indépendante de l'école du Tendai dans laquelle il avait été ordonné. Cf. HARA, n. 4, qui distingue dans le mot *shū* le sens de «school of thought and ideas» et de «sect». ANDREWS (1987b: 482) énumère quatre sens dans l'évolution de ce mot: «scriptural tradition», «doctrinal school», «monastic order» et «sect»; cf. *ibid.* 1987a: 25, n. 8. V. KLEINE 1996a: 147 ss.; BLUM 1990: 52-60; DE LUBAC, p. 157. Enfin, REPP (n 1) paraît trop large dans son acception du même mot lorsqu'il déclare que, pour Hōnen, *Jōdo-shū* ne signifiait que «Pure Land Teaching (*oshie* 教)».

208. *Zaijarin*, k. 3; Nstk. 15, p. 382b18.

209. STEVENSON (p. 362, 366) parle aussi de «Shanxi Pure Land movement» à propos de Shandao et Daochuo. Par contre, ANDREWS (1970, p. 40-44; 1973, p. 25 ss.) utilise l'expression «Sui-T'ang Pure Land school»; CHAPPELL (1977, p. 24) évoque aussi une «school», dont l'origine remonterait à Daochuo.

constituent bien un système. Et Daochuo avait conscience d'appartenir à une école au moins dans le sens philosophique large du terme, qui implique un «ensemble de philosophes professant une même doctrine, ou du moins admettant tous une certaine thèse philosophique considérée comme capitale»²¹⁰. Et c'est bien la clef de la démarche de Hōnen que d'avoir réuni en une seule perspective, à cinq siècles de distance, l'oeuvre de ses deux prédécesseurs chinois.

210. André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris, PUF, 1976), p. 260.

Appendices

I. Chronologie des oeuvres de Shandao

La tradition a conservé cinq titres principaux composés par Shandao²¹¹, qui regroupent, en fait, six ouvrages, soit :

- «Commentaire du *Sūtra des contemplations*» (*Kangyō-sho*; T. 37, 1753),
- «Méthode de contemplation» (*Kannenbōmon*; T. 47, 1959, p.22b-24c4),
- «Des cinq conditions souveraines» (*Goshū-zōjōen-gi*; inclus à la fin du précédent: *id.*, p. 24c5-30a)²¹²,
- «Hymnes de liturgies» (*Hōjisan*; *id.*, 1979),
- «Hymnes de louanges» (*Raisan*; *id.*, 1980),
- «Hymnes sur le *pratyutpanna*» (*Hanjusan*; *id.*, 1981).

Aucun de ces textes n'est daté, et établir une chronologie de leur rédaction respective tient donc de la gageure. Cependant, la critique interne permet d'esquisser un certain ordre, qui n'est pas sans importance, puisqu'il traduirait l'évolution de la pensée de Shandao au cours de sa vie. PAS (p. 105, n. 3) adopte, sans commentaire, la théorie formulée par FUJIWARA Ryōsetsu, qui donne la chronologie suivante²¹³:

Kannenbōmon > *Goshū-zōjōen-gi* > *Hōjisan* > *Hanjusan* > *Raisan* > *Kangyō-sho*.

Les arguments de FUJIWARA sont probants, et je ne peux que renvoyer à son ouvrage. Pour l'essentiel, nous retiendrons que trois périodes principales peuvent être distinguées dans l'oeuvre de Shandao. La première est celle du *Kannenbōmon*. Elle est suivie par une deuxième période comprenant le *Goshū-zōjōen-gi*, les *Hōjisan* et les *Hanjusan*. La troisième période, enfin, comprend les *Raisan*, suivis du *Commentaire*. Ces trois périodes s'agencent, en fait, selon une «dépratyutpannisation» graduelle de la pensée de Shandao. Ainsi, le *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* n'est cité que dans le

211. Pour les autres ouvrages – perdus, attribués ou fragmentaires, v. PAS, p. 112-116; FUJIWARA, p. 70.

212. Les commentateurs désignent parfois ces deux derniers titres sous les appellations respectives de *Sammai gyōsō bun* 三昧行相分 et *Goen kudoku bun* 五緣功德分. Contrairement à PAS (p. 106), je ne vois pas de raison de douter de l'authenticité des *Cinq conditions*.

213. FUJIWARA, p. 70-91.

Kannenbōmon et le *Goshū-zōjōen-gi*, tandis que le nom même du «recueillement de la présence immédiate» (*hanju-zammai* 般舟三昧) n'apparaît plus ni dans les *Raisan* ni dans le *Commentaire* (plus haut, p. 48-52), alors qu'il figure encore dans les trois ouvrages de la période intermédiaire.

La question la plus délicate demeure néanmoins celle de l'ordre de la composition des trois livres constituant cette deuxième période. FUJIWARA lui-même est très prudent dans son argumentation qui place les *Hanjusan* après les *Hōjisan*²¹⁴. Cependant, on ne peut exclure que le *Goshū-zōjōen-gi* doive être placé plus tard dans cette période, en raison notamment de deux éléments par lesquels il préfigure la doctrine des *Raisan* et du *Commentaire*. Le premier de ces éléments est celui des paraphrases par Shandao du 18e voeu d'Amida, lesquelles n'apparaissent que dans le *Goshū-zōjōen-gi*, les *Raisan* et le *Commentaire*. Le second élément est constitué par son interprétation du «coeur profond» du *Sūtra des contemplations* comme étant le «coeur de foi». Elle apparaît déjà dans le *Goshū-zōjōen-gi*, avant que les *Raisan* ne la détaillent dans une glose, qui trouvera elle-même son achèvement dans le *Commentaire*²¹⁵.

II. Transmission des oeuvres de Shandao

La première mention d'une oeuvre de Shandao semble remonter au grand bibliographe chinois Zhisheng 智昇 (jap. Chishō, 668-740), qui cite l'intégralité des *Raisan* dans son *Ji-zhujing-lizhan-yi* 集諸經禮懺儀 (jap. *Shū-shokyō-raisan-gi*); bien que ce dernier ne soit pas daté, Zhisheng le mentionne lui-même en 730 dans son fameux catalogue²¹⁶. En 799, le *Shū-shokyō-raisan-gi* sera inclus officiellement dans le canon bouddhique chinois, ce qui fait des *Raisan* la seule oeuvre de Shandao à avoir reçu ce privilège²¹⁷. Par la suite, il faudra attendre l'époque Song pour voir le *Commentaire* et les *Raisan* de Shandao être cités par les maîtres chinois, encore que le *Commentaire* n'ait apparemment circulé que sous la forme

214. Cf. *ibid.* p. 91 : «we feel that the *Hanjusan* may possibly be placed slightly later than the *Hōjisan*».

215. Cf. plus haut, respectivement p. 110, n. 72; et p. 113, n. 83.

216. V. respectivement: T. 47, 1982, k. 2, p. 466 a-474 c; et T. 55, 2154, k. 17, p. 671b3 (cf. T. 55, 2155, k. 4, p. 746b). Sur Zhisheng bibliographe, v. les éloges de DEMIÉVILLE, cités in DUCOR, *Amidakyō*, p. 205.

217. Cf. T. 55, 2157, k. 24, p. 959a27-28. Le *Shū-shokyō-raisan-gi* sera ainsi publié dans le canon coréen de l'ère Koryō (1236-1251 ap. J.-C.), vol. 1026; K. 1087; cf. T. 99, 22, p. 111a, n° 1094; Lancaster, p. 373ab.

du premier de ses quatre livres, le *Gengi-bun*²¹⁸. Les oeuvres liturgiques de Shandao sont cependant parvenues jusqu'à Dunhuang, où l'on a retrouvé un manuscrit du 1er volume des *Hōjisan*, ainsi que des fragments des *Raisan*²¹⁹.

La date de la première introduction des oeuvres de Shandao dans l'archipel japonais est inconnue, mais elle est ancienne, car des copies en sont attestées dès le milieu du VIIIe siècle. En effet, les archives du Shōsōin du Tōdaiji mentionnent que l'ensemble des oeuvres du maître chinois fut copié à Nara entre 740 et 748 (ère Tempyō), à l'exception notable du *Kannenbōmon*²²⁰.

Une seconde vague d'introduction eut lieu pendant la période Heian, par l'entremise des pèlerins japonais. C'est ainsi qu'Engyō 圓行 (799-852), un religieux du Shingon qui voyagea en Chine de 838 à 839, en rapporta le *Kannenbōmon* ainsi que les *Hanjusan* et les *Hōjisan*²²¹. De même, Ennin 圓仁 (794-864), le fameux religieux du Tendai qui voyagea en Chine de 838 à 847, rapporta les *Hōjisan*²²². Il passe pour être l'auteur de deux textes anciens de la liturgie du Tendai japonais, le «Rituel régulier» (*Reiji-sahō* 例時作法) et le «Rituel de confession du Lotus» (*Hokke-sempō* 法華懺法), qui citent les *Raisan*, sans les nommer²²³. De même, le «Rituel de confession de [la Terre Pure de] l'Ouest» (*Saihō-sangebō* 西方懺悔法), d'auteur anonyme, utilise le *Kannenbōmon*²²⁴. Mais il faut attendre l'an 985 et la *Somme* de Genshin pour voir des oeuvres de Shandao citées pour la première fois dans un ouvrage doctrinal.

218. V. Zunshi 遵式 (jap. Junshiki, 946-1032), préface à *Saihō ryakuden* 西方略伝. Yuanzhao 元照 (Ganjō, 1048-1116) : T. 37, 1754, k. 1, p. 280b22-23, 283a19, *passim*, 285c2-3; k. 2, p. 290a14. Jiedu 戒度 (Kaido, ?-?), *Kangyō fushinron* 扶新論 (1178): Z. I, 33 (1), p. 1v°a6-7, et *Kangyō-gisho shōkanki* 義疏正觀記 (1181): Z. I, 33 (1), p. 11v° a12-13, *passim*. Cf. ŌTANI, p. 353-356; Bskd. 2, p. 203ab; Mbdj. 1, p. 785bc.
219. Pelliot 2066, 2722, 2963, 3841; Stein 2553, 2579, 2659, 5227; Bibliothèque de Beijing 8350. Cf. *Gentenban*, II, p. 1466. V. aussi DUCOR, *Amidakyō*, p. 130.
220. ISHIDA, p. 9, qui renvoie à *Nihon ko-monjo* 日本古文書, k. 7.
221. T. 55, 2164, p. 1073a, 27 et 29; p. 1073b2.
222. T. 55, 2167, p. 1083b29.
223. T. 77, 2417 et 2418. Cf. DUCOR, *Amidakyō*, p. 135, n. 501; Bskd. 11, p. 283a et c; *id.* 10, p. 77c.
224. ANDREWS 1989: 27.

III. Plan du Commentaire de Shandao

Volume 1 : Gengi-bun

Poème du refuge dans les Trois Joyaux, T. 37, 1753, p. 245c11 / SSZ 1, p. 441

Plan général : p. 246a11 / 442

Partie A. Considérations, plan: p. 246a12 / 442

1. Prologue, p. 246a17 / 442
2. Commentaire du titre, p. 246b17 / 443
3. Distinctions entre les différences de thèses et d'appartenance au Grand ou au Petit Véhicule, p. 247a16 / 446
4. Distinctions entre les prédicateurs des Écritures, p. 247a23 / 446
5. Considérations sur les deux sortes de méthodes recueillie et dispersée, p. 247a28 / 446
6. Réconciliation des divergences entre sūtra et traités, *plan:* p. 247c16 / 448
 - i. Comment les autres maîtres comprennent les neuf classes, p. 247c22 / 448
 - ii. Réfutation par la raison, p. 248a8 / 449
 - iii. Réfutation supplémentaire par confrontation des neuf classes, p. 248b7 / 450
 - iv. Citations des textes prouvant que le sūtra s'adresse aux êtres ordinaires et non aux saints, p. 249b9 / 453
 - v. Traitement de la doctrine diachronique, p. 249c10 / 455
 - vi. Traitement des deux catégories d'êtres ne naissant pas dans la Terre Pure, p. 250b11 / 457
7. Considérations sur les bienfaits obtenus par Vaidehī, p. 251b8 / 461
- Conclusion de la Partie A, p. 251b27 / 461

Volume 2 : Jobun-gi

Partie B. Commentaire du sens fondé sur la lettre, plan: p. 251c9 / 463

- Comprend cinq divisions se répartissant en deux assemblées :
 - a. Assemblée au Palais royal de Rājagṛha, divisions 1-4
 - b. Assemblée au Mont des vautours, division 5
- 1ère division: Préface, plan:** p. 251c25 / 464
 - i. Préface attestant la crédibilité, p. 251c27 / 464
 - ii. Préface sur les circonstances, *plan :* p. 252a21 / 465
 1. Prologue, p. 252b3 / 465
 2. Emprisonnement du père [Bimbisāra], p. 253a24 / 468
 3. Emprisonnement de la mère [Vaidehī], p. 255c1 / 477
 4. Dégout de la souffrance, p. 256c25 / 481
 5. Aspiration à la pureté, p. 257c25 / 485
 6. Révélation des bonnes actions dispersées, p. 258c7 / 487
 7. Dévoilement des contemplations des bonnes actions recueillies, p. 260a29 / 493
 - iii. Conclusion de la Préface, p. 261a26 / 496

Volume 3 : Jōzen-gi

2e division: Thèse principale, préface: p. 261b5 / 498

– Seize méthodes réparties en deux types de pratiques:

a) **Les pratiques recueillies**, exposées à la demande de Vaidehī:

- i. Contemplation du soleil, p. 261b11 / 498
- ii. Contemplation de l'eau, p. 262b18 / 502
- iii. Contemplation de la terre, p. 263c6 / 506
- iv. Contemplation des arbres de joyaux, p. 264a22 / 508
- v. Contemplation des étangs de joyaux, p. 264c27 / 510
- vi. Contemplation des pavillons de joyaux, p. 265b20 / 513
- vii. Contemplation du trône de lotus, p. 265c13 / 513
- viii. Contemplation de l'image du Buddha, p. 267a1 / 518
- ix. Contemplation du vrai corps du Buddha, p. 267c20 / 521
- x. Contemplation d'Avalokiteśvara, p. 268b14 / 523
- xi. Contemplation de Mahāsthāmaprāpta, p. 168c20 / 524
- xii. Contemplation générale, p. 269b22 / 527
- xiii. Contemplation mélangée, p. 269c10 / 528
 - Hymne et conclusion des pratiques recueillies, p. 270a16 / 529

Volume 4 : Sanzen-gi

b) **Les pratiques dispersées**, exposées de son propre chef par le Buddha, *plan*: p. 270b13 / 531

– Les trois actions méritoires, p. 270b15 / 531

– La pratique correcte des neuf classes :

- xiv. Les adeptes supérieurs, *préface*: p. 270c1 / 532
 - a. Les êtres supérieurs de classe supérieure, p. 270c17 / 532
 - b. Les êtres moyens de classe supérieure, p. 274a24 / 544
 - c. Les êtres inférieurs de classe supérieure, p. 274c8 / 546
 - d. Hymne et conclusion, p. 275a11 / 547
- xv. Les adeptes moyens, *préface*: p. 275a16 / 547
 - a. Les êtres supérieurs de classe moyenne, p. 274a26 / 548
 - b. Les êtres moyens de classe moyenne, p. 274c4 / 549
 - c. Les êtres inférieurs de classe moyenne, p. 275c29 / 550
 - d. Hymne et conclusion, p. 276a20 / 551
- xvi. Les adeptes inférieurs, *préface*: p. 276a25 / 551
 - a. Les êtres supérieurs de classe inférieure, p. 276b5 / 551
 - b. Les êtres moyens de classe inférieure, p. 277c17 / 553
 - c. Les êtres inférieurs de classe inférieure, p. 277a12 / 554
 - d. Hymne et conclusion, p. 277b26 / 556

c) **Conclusion de la Thèse principale**, p. 277c4 / 556

3e division: *Obtention des bienfaits*, p. 277c7 / 556

4e division: *Transmission*, plan: p. 277c26 / 557

a) *Transmission tenue au Palais royal de Rājagrha*, p. 277c27 / 557

5e division: *Assemblée du Mont des vautours*, plan: p. 278b1 / 558

b) *Transmission tenue au Mont des vautours*, p. 278b6 / 558

– **Récapitulation du plan de la Partie B**, p. 278b6 / 559

[Partie C.] *Conclusion générale*, p. 278b13 / 559

[Partie D.] *Postface*, p. 278b19 / 559

Bibliographie

(en complément à DUCOR: *Amidakyō*, p. 177-206)

Andrews, Allan A.

- 1970 "Nembutsu in the Chinese Pure Land Tradition," *The Eastern Buddhist*, N.S. III.2 (Oct. 1970): 20-45.
- 1973 *The Teachings Essential for Rebirth, A Study of Genshin's Ōjōyōshū*. Tōkyō: Sophia University.
- 1985 "Myth and History in the Life and Biographies of Hōnen," *The Pure Land*, N.S., No. 2 (Dec. 1985): 21-29.
- 1987a "Pure Land Buddhist Hermeneutics: Hōnen's Interpretation of Nembutsu," *JIABS* 10.2 (1987): 7-25.
- 1987b "The *Senchakushū* in Japanese Religious History: The Founding of a Pure Land School", *Journal of American Academy of Religion* LV.3 (Fall 1987): 473-499.
- 1989-1991: "Genshin's «Essential of Pure Land Rebirth» and the Transmission of Pure Land Buddhism to Japan," *The Pacific World* (Berkeley: Institute of Buddhist Studies), New Series No. 5 (1989): 20-33; No. 6 (1990): 1-15; No. 7 (1991): 73-89.
- 1993 "Lay and Monastic Forms of Pure Land Devotionalism: Typology and History," *Numen* Vol. 40 (1993): 16-37.

Atone Jōji 後根定爾

Shan-tao: His Life and Thought. Ph. D. University of Wisconsin-Madison 1988. [Avec une traduction du *Gengibun*] UMI's order no. 8903004.

"Shan-tao's Interpretation of Nien-fo: From Meditation to Chanting," in *Ju-Butsu-Dō sangyō shisō ronkō* 儒佛道三教思想論攷 (*Makio Ryōkai hakase kiju kinen* 牧尾良海博士喜壽記念. Tōkyō: Sankibō Busshorin 1991, pp. 43-80.

A Translation of Hsüan-i-fen, The First Volume of Kuan-ching-shu. Kyōto, Jōdo-shū Kaikyō Shinkō kyōkai, 19?? [je n'ai pas eu accès à cet ouvrage].

Atone Jōji; Hayashi Yoko

- 1998 *An Anthology of the Teachings of Hōnen Shōnin*. Los Angeles: Bukkyo University – Los Angeles Extension.

Bandō Shōjun 坂東性純

- 1974 "Myōe's Criticism of Hōnen's Doctrine," *The Eastern Buddhist*, N.S. VII.1 (May 1974): 35-54.

Bloom, Alfred

- 1965 *Shinran's Gospel of Pure Grace*. Monographs and Papers of the Association for Asian Studies 20. Tucson: University of Arizona Press 1965; 3rd. ed. 1973.

Blum, Mark Laurence

- 1984 c.r. de YAMADA Meiji (und. the dir. of): "The Sūtra of Contemplation" (Kyōto: Ryūkoku Univ. 1984); E.B., N.S. 18, No. 2 (Autumn 1985): 131-137.
- 1990 *Gyōnen's "Jōdo Hōmon Genrushō" and the Importance of Lineage to Pure Land Tradition*. Ph. D. Berkeley, Univ. of California 1990. UMI's order no. 9126481

Bowring, Richard

- "Preparing for the Pure Land in Late Tenth-Century Japan," JJRS 25.3-4 (1998): 221-257.

Chappell, David Wellington

- 1976 *Tao-ch'o (562-645), A Pioneer of Chinese Pure Land Buddhism*. Ph.D. New Haven, Yale University, 1976. UMI's order no. 7714029
- 1996 "The Formation of the Pure Land Movement in China: Tao-ch'o and Shan-tao," in *The Pure Land Tradition*, pp. 139-171.

Dobbins, James C.

- 1998 "A Brief History of Pure Land Buddhism in Early Japan," in *Engaged Pure Land Buddhism*, Studies in Honor of Prof. Alfred Bloom, ed. by Kenneth K. Tanaka and Eisho Nasu. Berkeley: Wisdom Ocean Publications 1998, pp. 113-165.

Ducor, Jérôme

- Amidakyō* *Le Sūtra d'Amida prêché par le Buddha, traduction du chinois en parallèle avec le sanskrit et le tibétain*. Études asiatiques suisses, Monographies, vol. 29; Bern: Peter Lang 1998. ISBN 3-906759-50-4.
- «Genchi» *Bibliographie des Écritures Shinshū en langues occidentales*, in "Links Pitaka", Internet: www.ville-ge.ch/musinfo/ethg/ducor/genchi.htm.
- Kisambōge* "Poème du Refuge dans les Trois Joyaux, par Shandao," *The Pure Land* 5.1 (June 1983): 39-47.

Fujita Kōtatsu 藤田宏達

- 1990 "The Textual Origins of the *Kuan Wu-liang-shou ching* : A Canonical Scripture of Pure Land Buddhism," (trsl. by Kenneth K. Tanaka), in *Chinese Buddhist Apocrypha* (Robert E. Buswell, Jr. ed.; Honolulu: University of Hawaii Press 1990), pp. 149-173.

Genchi 源智 (Seikan-bō 勢観房, 1183-1238)

- Jōdo-zui-monki* 淨土瑞聞記. In RYŌE, *Shui Kurodani Shōnin gotōroku* (q.v.): T. 83, 2612, k. 1, p. 239c-243a; SSZ 4, p. 690-703.

Genkū Shōnin Shi-nikki 源空聖人私日記; in *Shinran, Saihō-shinanshō* (q.v.): T. 83, 2674, k. 2b, p. 875c-877c; SSZ 4, p. 157-163. V. Hara.

Gira, Dennis

1979 "Le caractère particulier du nembutsu à l'article de la mort, Un extrait de l'*Ōjōyōshū* de Genshin," in *Cahiers d'études et de documents sur les religions du Japon*, fasc.1 (Paris: École pratique des hautes études, Ve section, Centre d'études sur les religions et traditions populaires du Japon, 1979), pp. 51-69.

Girard, Frédéric

1990 *Un moine de la secte Kegon à l'époque de Kamakura, Myōe*; Paris: Publications de l'EFEO, vol. CLX. ISBN 2-85539-760-X.

Haneda Nobuo

1979 *The Development of the Concept of Prthagjana, Culminating in Shan-tao's Pure Land Thought: The Pure Land Theory of Salvation for the Inferior*. Ph. D. Univ. of Wisconsin-Madison 1979 [Avec une traduction du *Gengibun*]. UMI's order no. 7928644.

Hara, Maya M.

1997 "Genkū shōnin shi nikki : A Study and Translation of an Early Hōnen Biography," JR Vol. 22, No. 1 (Jan. 1997): 1-37.

Harrison, Paul M.

1978 "Buddhānusr̥ti in the Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra," *Journal of Indian Philosophy* 6: 35-57.

1998 *The Pratyutpanna-samādhi-sūtra* [T. 13, 418]. BDK English Tripiṭaka 25-II (1998); ISBN 1-886439-06-0

Hirokawa Takatoshi 廣川堯敏

"Introduction", SETP [q.v.], pp. 1-55.

Hōnen

The Commentary on the Triple Sutra [Sambukyō shaku 三部經釋]. *Jōdo-shūgaku kenkyū* (Kyōto, Chion-in Jodo-shugaku-kenkyusho), No. XVIII-XXII (1991-1995). [Ryōe, T. 83. 2611, k. 11, p. 171c-176c; SSZ 4, p. 550-564]

Inagaki Hisao 稻垣久雄

1966 *Zendō's Exposition on the Merit of the Samādhi of Meditation on the Ocean-like Figure of Amida Buddha, Part I: Method of Practicing the Samādhi*. Shinshū-gaku 33/34 (1966); reprint : Ryūkoku Translation Pamphlet Series 2. Kyōto: Ryūkoku University.

1984 "Shan-tao's Method of Meditation on Amida Buddha, Part 2: Five Kinds of Benefits," *Ryūkoku Daigaku Ronshū* No. 425 (Nov. 1984): 20-41.

- 1988 "Shan-tao's Method of Meditation on Amida Buddha, Part 3: Recommendation of the Pure Land Practice," *Ryūkoku Daigaku Ronshū* No. 431 (Jan. 1988): 20-33.
- 1989a "Hanjusan : *Hymns Praising Pure Land Birth by Explaining the Method of Practice of the Pratyutpanna Samādhi based on the Contemplation Sutra and Others by Bhikṣu Shan-tao,*" *Ryūkoku Daigaku Ronshū* No. 434-435 (Nov. 1989): 73-144.
- 1989b "Pan-chou-san-mei-ching" [T. 13, 417], in Hokkaidō University (ed.), *Indian Philosophy and Buddhism: Essays in Honour of Professor Kotatsu Fujita on His Sixtieth Birthday* (Kyōto: Heirakuji shoten 1989), pp. 49-88.
- 1998 *T'an-luan's Commentary on Vasubandhu's Discourse on the Pure Land, A Study and Translation.* Kyōto: Nagata Bunshōdō. ISBN 4-8162-1872-6 C3015
- JR *Japanese Religions.* Kyōto: NCC [National Christian Council in Japan] Center for the Study of Japanese Religions, 1985-.
- JSZ *Jōdoshū Zensho* 淨土宗全書. 23 k. Tōkyō: Sankibō shorin 1970-1972.
- Kakunyo 覺如 (1270-1351) : *Shūi-kotoku-den* 拾遺古德傳 (1301); SSZ 3.
- King, Winston L.
- 1987 "Hōnen's Visualizations of the Pure Land," *The Pure Land*, N.S. No. 4 (Dec. 1987): 126-141.
- Kleine, Christoph
- 1995 "Hōnen Revisited: A Reappraisal of a Great Heretic," *Studies in Central & East Asian Religions* 8 (1995): 84-90.
- 1996a *Hōnens Buddhismus des Reinen Landes : Reform, Reformation oder Häresie?*, Religionswissenschaft 9. Frankfurt am Main: Peter Lang 1996. ISBN 3-631-49852-7
- 1996b "The *Separate Biography* of Hōnen: A Translation and Critical Analysis of the *Betsu-denki* 別伝記," JR Vol. 21, No. 1 (Jan. 1996): 70-99.
- Kondo Tessho & Augustine, Morris J.
- A Collection of Passages on the Nembutsu Chosen in the Original Vow.* The Pure Land, Vol. 5, No. 1 (June 1983) - 2 (Dec. 1983); N.S., No. 1 (Dec. 1984) - 4 (Dec. 1987). Rpr. BDK English Tripitaka 104-II (1977; ISBN 1-886439-05-2); réed. in SETP (q.v.), p. 56-153.
- Kuo Li-ying: *Confessions et contritions dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle.* Publications de l'EFEO, Monographies, n° 170; Paris, 1994. ISBN 2-85539-770-7

Lamotte, Étienne

“La critique d’interprétation dans le bouddhisme,” *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves*, tome IX (Mélanges Henri Grégoire, I; Bruxelles 1949): 341-361.

Lubac, Henri de, S.J.

Amida; Aspects du bouddhisme, II. Paris: Seuil 1955.

LVP

La Vallée Poussin, Louis de (1869-1939):

Kośa *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*. 6 tomes. Paris: Geuthner; Louvain: J.-B. Istaś, 1923-1931; nouvelle édition anastasique présentée par Étienne Lamotte: MCB. vol. XVI, 1971; rpr. 1980.

Siddhi *Vijñaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuan-Tsang*. 2 vol. Buddhica, Première série: Mémoires, tomes I et V. Paris: Paul Geuthner 1928-1929.

Machida Sōhō 町田宗鳳

1992 *The Specificity of Hōnen (1133-1212)*. Ph. D. Univ. of Pennsylvania 1992. [Avec une traduction partielle de Hōnen: *Ichihyaku-shijūgo kajō mondō* 一百四十五箇條問答; Ryōe, T. 83, 1611, k. 15, p. 227c-234a; SSZ 4, p. 645-671]. UMI’s order no. 9308620.

1999 *Renegade Monk, Hōnen and Japanese Pure Land Buddhism*. Trs. by Ioannis Mentzas. Berkeley: University of California Press. ISBN 0-520-21179-0

Morrell, Robert E.

1987 “Jōkei and the Kōfukuji Petition,” *Japanese Journal of Religious Studies* 10.1 (1983): 6-38. Rpr. in Morrell: *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report*, Berkeley: Asian Humanities Press, pp. 66-88.

Ñānamoli, Bhikkhu [Osbert Moore]

1991 *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa*. Fifth ed.; Kandy: Buddhist Publication Society.

Nishi Hōjun 西芳純

1986 “Huai-kan’s View on the Pure Land,” *The Pure Land*, N.S. No. 3 (Dec. 1986): 57-66.

Nstk.

Nihon-shisō-taikei 日本思想大系. 67 k. Tōkyō: Iwanami shoten 1971.

Ōtani Kyokuyū 大谷旭雄

1977 “*Zendō Daishi Kangyō-sho ruden ko* 善導大師『觀經疏』流伝考”, in *Zendō Daishi no shisō to sono eikyō* (Ozawa 小沢 kyōju shoju kinen ronbun-shū). Tōkyō: Daitō shuppansha, pp. 351-372.

Pas, Julian F.

- 1976 c.r. de FUJIWARA Ryōsetsu: *The Way to Nirvana* (1974): *Journal of Asian Studies* vol. 36 (Nov. 1976): 145a-146b.
- 1987 "Dimensions in the Life and Thought of Shan-tao," in *Buddhist and Taoist Studies 2*, David W. Chappel ed. (Asian Studies at Hawaii, No. 34; Honolulu: University of Hawaii Press), pp. 65-84.
- 1995 *Visions of Sukhāvātī, Shan-tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*, SUNY Series in Buddhist Studies. Albany: State University of New York Press 1995. ISBN 0-7914-2519-3 / 0-7914-2520-7

The Pure Land Tradition: History and Development (James Foard, Michael Solomon and Richard K. Payne, ed.); Berkeley Buddhist Study Series 3; Berkeley: Institute of Buddhist Studies 1996. ISBN 0-89581-0921

Repp, Martin

- 1996 "The Supreme Dharma for the Meanest People: Hōnen's Interpretation of the "Three Pure Land Sūtras,". JR Vol. 21, No. 1 (Jan. 1996): 100-136.

Ryōe 了惠 (Dōkō 道光, 1251-1330 ?)

Kurodani Shōnin gotōroku 黒谷上人語燈録; T. 83, 2611; SSZ 4.

Shui Kurodani Shōnin gotōroku 拾遺黒谷上人語燈録; T. 83, 2612; SSZ 4.

SCS

Hōnen 法然 : *Senchaku-shū* [ou *Senjaku-shū*] 選擇集; T. 83, 2608; SSZ 1. V. Kondo & Augustine; SETP.

SETP

Senchakushū English Translation Project: *Hōnen's Senchakushū, Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow*. Kuroda Institute, Classics in East Asian Buddhism; Honolulu: Univ. of Hawaii Press; Tōkyō: Sōgō Bukkyō Kenkyūjo, Taishō Univ. 1998. ISBN 0-8248-2110-6

Shigematsu Akihisa 重松明久

"An Overview of Japanese Pure Land," (trsl. by Michael Solomon), in *The Pure Land Tradition* [q.v.], pp. 267-312.

Shi-nikki

v. *Genkū Shōnin Shi-nikki*

Shinran 親鸞 (1173-1263) : *Saihō-shinan-shō* 西方指南抄; T. 83, 2674; SSZ 4.

Snow, Elson B.

- 1994 *An Exhortatory Gatha: Kisamboge, with Introduction and notes by Jérôme Ducor*. San Francisco: Busshari-to.

Stevenson, Daniel B.

- 1986 "The Four Kinds of Samadhi in Early T'ien-t'ai Buddhism," in *Tradition of Meditation in Chinese Buddhism*, Peter N. Gregory, ed., Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 45-97.

- 1995 "Pure Land Worship and Meditation in China," in *Buddhism in Practice*, Donald S. Lopez, Jr. ed., (Princeton Reading in Religions 2) Princeton Univ. Press, pp. 359-379.

Steineck, Christian

- 1997 "Der Wesentliche Sinn der drei grundlegenden Sūtren" [Hōnen, *Sambukyō-taii* 三部經大意; SSZ4], in Steineck, *Quellentexte des japanischen Amida-Buddhismus* (Studies in Oriental Religions Vol. 39). Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 42-66.

Yamamoto Kōshō 山本晃紹

- 1961 *The Shinshū Seiten, The Holy Scripture of Shinshu*, Honolulu: Honpa Hongwanji Mission of Hawaii 1955; repr. 1961.
- 1963 *An Introduction to Shin Buddhism*. Ube: Karinbunko.

Zürcher, Erik

- 1959 *The Buddhist Conquest of China*. Sinica Leidensia vol. 11. Leiden 1959; rpr. 1972 (2 vols).