

# Bücherbesprechungen = Comptes rendus

Autor(en): [s.n.]

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **30 (1976)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146451>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## BÜCHERBESPRECHUNGEN · COMPTES RENDUS

W. G. BEASLEY: *The Meiji Restoration*. (Stanford University Press, Stanford, California – London: Oxford University Press, 1973), 513 pp.

On his own admission, Professor Beasley devoted fifteen years to the preparation of *The Meiji Restoration* – and the result has certainly been worth waiting for. Professor Beasley, who is Professor of the History of the Far East at the University of London and already the author of three substantial publications on the history of Japan, has now written a massive, pioneering work, which bears all the hallmarks of becoming a classic of its kind and which must surely earn him the undying gratitude of all those – teachers as well as students – who find themselves wrestling with the fascinating but endlessly complicated chain of events that constitute the great landmark of modern Japanese history known as the Meiji Restoration. Professor Beasley himself observes in his introduction that ‘for Japan ... the Restoration has something of the significance that the English Revolution has for England or the French Revolution for France; it is the point from which modern history can be said to begin’ (p. 1). This statement – emphasizing as it does the watershed importance of the Meiji Restoration for the Japanese and hence, by association, for the rest of the world – gives rise to at least one humiliating reflection for the western historian. In view of the crucial nature of the topic, it is surely regrettable that it has taken so long for a comprehensive study of the Meiji Restoration to emerge from western historical ‘stables’ – this, despite the appearance of an increasing number of articles and monographs on individual aspects of the late Tokugawa (*bakumatsu*) and early Meiji periods and despite the fanfares that heralded the 1968 celebration of the Meiji centennial. Formidable difficulties of research – not least the linguistic (a difficulty which, it may here be said, Professor Beasley appears to soar above with enviable ease) – may partially explain the oversight. Perhaps, too, as an historical event the Meiji Restoration lacks some of the more obviously exciting and glamorous ingredients – street-fighting, closely-contested battles, besieged fortresses, romantic escapes, the guillotine, blood and thunder generously distributed – that make the English and French Revolutions perennial sources of attraction for western historians.

Whatever the reasons, Professor Beasley is the first non-Japanese historian to undertake a full-scale account of the Meiji Restoration and, in doing so, he has had to confront the extensive array of problems that are the usual lot of the pioneer. The most obvious of these problems is that of at once providing a detailed, factual description of the actual course of the Meiji Restoration and, at the same time, subjecting materials and information to an independent, balanced judgement which

will leave the reader with the satisfying feeling that some kind of clear-cut conclusion has been reached. By and large, Professor Beasley has superbly combined the two undertakings. Certainly, the manifold complex and inter-relating strands of the Meiji Restoration – the events and upheavals that preceded it and the shifts and changes that came after it – have never before been presented by a western historian in such well-researched and well-written abundance. The chapter headings alone – from the description of ‘Tokugawa Political Society’ through to the crowning account of ‘Restoration’ – bear witness to the thoroughness of Professor Beasley’s approach to his subject. Throughout the volume, he employs a judicious mixture of primary and secondary historical materials to most impressive effect – and how refreshing it is, as reader, not to be overwhelmed by ubiquitous, wordy footnotes!

Starting with a historiographical survey of Japanese writings on the Meiji Restoration, Professor Beasley points out that Japanese historians have themselves come up with at least five ‘different, even discrete, explanations of their country’s modern history’ (p. 6) – and therefore of the Meiji Restoration itself – and that these varied interpretations correspond very closely to changing opinions about the society that was brought into being in Japan by the events of 1868. After a thorough-going and remarkably clear discussion of the relevant literature – from late nineteenth and early twentieth century Japanese historians, who tended automatically to ‘identify the forces that had brought about “restoration” with those that shaped “renovation” after it’ (p. 3) and thus to accept the Restoration, as also the society deriving from it, as good, through the economic, more critical and increasingly Marxist analyses of the inter-war period, to the ‘absolutism’ school of the ‘suddenly democratic post-war scene’, which claimed to see in the Restoration the process whereby ‘feudal lords became pensioners of a bureaucratic government, landlords and industrialists its clients’ and whereby ‘both joined in an alliance to suppress or subvert the “natural” growth of democracy ...’ (p. 7) – Professor Beasley manages to convey the impression that he personally has been most strongly influenced by the work of one of the latest arrivals on the interpretative stage, Sakata Yoshio. Sakata – in contradiction to the ‘absolutist’ school of thought, as represented particularly by Tōyama Shigeki – ‘sees the origins of the Restoration more in terms of anti-Bakufu and anti-foreign sentiment than in terms of social change’ (p. 9) and treats, as a second, separate strand, the reform movement ‘more far-reaching in its implications, that took inspiration and impetus from the West but materialized only after “imperial rule” had been achieved’ (p. 10).

It is possible to regret the predominant influence that Sakata’s theories appear to have had upon Professor Beasley’s own work, since it leads him – at least in the opinion of the present reviewer – to underestimate the importance of ‘socioeconomic factors’ (Professor Beasley’s own term) at different stages of the Restoration movement. While one may, for example, agree with the contention that the emerg-

ing rural elite of the late Tokugawa period did not, on the whole, play an active determining role in the Restoration movement (lending support to the rejection of once fashionable left-wing theories on the class origins of the Restoration), it could conversely be argued that – due to the nature of the Restoration itself – the contribution made by village leaders, merchants and rural entrepreneurs was in fact crucial to its eventual success and to the directions that were taken afterwards. This, not necessarily in the sense of military participation or financial aid (though, in certain areas, both took place in varying proportions), but in the more subtle meaning of bringing about change in mental climate and exercising the influences and ideas that not only gnawed away at the once solid foundations of late Tokugawa society but also infiltrated into the later thinking of the Meiji leadership. For, as revolutions go, the actual actions and events of the Meiji Restoration itself – which Professor Beasley finds were not always the result of conscious, coherent planning – were certainly far less important than the sort of political, social and economic climate created in the years and decades prior to that almost casual coup d'état in January 1868 and the far-reaching changes which ensued.

In his present book, Professor Beasley has applied himself assiduously to the difficult task – a task confronting all historians of the Meiji Restoration since rejection of the earlier comfortable assumption that 'renovation' followed automatically from 'restoration' – of explaining how it was that an essentially conservative movement, aimed originally only at destroying the bakufu, restoring the emperor and ousting the foreigner and led largely by individuals from the feudal elite (however low in the samurai hierarchy they may have been placed), ended up in the apparently contradictory situation of being responsible for a radical re-structuring of the society that bred them and for the introduction of those sweeping western-inspired reform measures which were to precipitate Japan (quite literally, since the process was to take place in little more than a generation) into the industrial, capitalist age. This fascinating historical paradox would initially appear to be made more complicated by Professor Beasley's own contention – laid out in the course of Chapter I and relying for support upon a recent radical re-thinking on the subject both in Japan and in the West – that at base the Tokugawa political, economic and social structure was in fact remarkable for its strength and durability, even in its declining days. If seen in this light, it was by no means a foregone conclusion that the Tokugawa polity would, like the walls of Jericho, come tumbling down at the first blast on the trumpets from the opposition. Indeed, Professor Beasley more than once intimates that the last of the Tokugawa shōguns, Tokugawa Keiki, might – had he been left to his own devices and had not circumstances proved more than he could master – have made as worthy a leader of an opened, progressive Japan as did any of the opponents who finally ousted him. In dwelling upon the reasons why those very opponents should have made the radical shift from being (through much of the pre-1868 agita-

tion) a band of fanatical, xenophobic, essentially conservative individuals to emerging as a group of unexpectedly clear-sighted, determined reformers on the morrow of the Restoration, Professor Beasley argues that the roots of this extraordinary turn-about in thinking on the part of the future Meiji leaders can be found in the crucial period between the conclusion of Townsend Harris's commercial treaty in 1858 ('1858 marked the beginning, not the end, of her [Japan's] real struggle with the West, as well as the beginning of a political conflict at home that had many of the hallmarks of revolution' – p. 116) and the organisation of the Tokugawa Bakufu's second punitive expedition against rebellious Chōshū in 1865. By the latter date, Professor Beasley contends, many of the patterns of early Meiji leadership and action were beginning to be apparent, and it must be conceded that he arrives at this conclusion by means of an extremely orderly, closely-argued progression through six chapters (the central portion of the book). He also observes that even after 1865 the extent of political vagueness on the part of the Restoration movement's leaders was considerable – and perhaps fortunately so. 'Down to the middle of 1867 ... most of those who thought about it at all had only the haziest notion of an institutional alternative to the Edo structure ... and wisely so, perhaps, for this very vagueness made it possible to incorporate into the movement a great variety of social groups' (p. 284).

Nonetheless, the present reviewer was left with the dissatisfied feeling that the entire argument – not only as to how the Restoration 'leopards' ultimately changed their ideological 'spots' but as to how, in the long term, an environment had been created in late Tokugawa Japan that allowed them to do this – would gain immeasurably in strength and conviction were more attention paid to the intangible influences exercised by rural society and rural individuals (who, after all, constituted the overwhelming bulk of the Tokugawa polity). This approach would have proved particularly effective in connection with the discussion of the role of *gōshi* (rural samurai) and the activities of the Tosa *shishi* (loyalists), of whom Sakamoto Ryōma was the most notable. Surely these men did not act in isolation from their essentially rural backgrounds? What kind of unspoken assumptions and motivating desires did they carry with them into the Restoration movement – and beyond? How many of the rural elite – the landowners, the merchants, the entrepreneurs in general – were in fact ready and waiting, in 1868, to lend their substantial support to the radical restructuring of Japanese society and to play an essential role in the building up of industry and capital in the early Meiji period? Without stimulus and assistance from the rural sector, one feels, the Meiji leadership would have been hard put to achieve even a modicum of the early successes that Professor Beasley recounts in the last chapters of his book.

The comparative lack of attention paid to the climate of rural ideas and opinion in the course of Professor Beasley's otherwise all-embracing and fascinating account is

particularly odd in view of the fact that the author himself emphasizes at an early stage – when identifying the major problems to be dealt with in the book as comprising 1) ‘questions concerning the role and relative importance of internal and external factors in the pattern of events’, 2) how to weigh ‘the relationship between day-to-day politics and long-term socioeconomic change’ and 3) ‘ideas qua ideas’ (pp. 11–12) – that the latter subject deserves rather more searching analysis than has previously been awarded it. Moreover, the omission has some bearing upon a proper assessment of Professor Beasley’s conclusions.

In a masterly closing chapter, the author gathers together all the many, inter-relating strands that make up his history of the Meiji Restoration and attempts to give them a more general significance (though, as a historian who ‘approaches the Restoration from the inside ... as a part of Japanese history’, he declines providing ‘answers that are universally valid’ – p. 405). Having discussed the strengths and contradictions of the late Tokugawa polity, the coming of the western powers and their pressing demands for trade relations between 1853 and 1858, the often confused reaction of the Tokugawa Bakufu, the growth of anti-foreign and reformist feeling, the changing formulae of the opposition movement, the key role of Chōshū and Satsuma (especially after 1864/5), the background of socioeconomic change and its relevance to the constructive measures that were taken after 1868, the differing experiences of China and Japan in the nineteenth century and (briefly) the class composition of the entire Restoration movement, Professor Beasley seems finally on the verge of baptising the Meiji Restoration as a ‘nationalist revolution’ in the full sense of the term. However, he withdraws from the brink at the very last moment – either as a result of careful reflection on the charged meaning of the two concepts, ‘nationalism’ and ‘revolution’, or because he recollected that even the English and French Revolutions, up for discussion among western historians for far longer than Japan’s Meiji Restoration, are still ringed round with often violent controversy as to nature and cause – and leaves his reader with the somewhat confused impression that the term ‘nationalist revolution’ can only be employed as a very half-hearted, provisional solution, against the day when something better turns up.

Quite apart from serious doubts as to whether the thinking of many of the participants in the Restoration movement can truly be termed nationalistic (on Professor Beasley’s own admission, Satsuma officials visiting Europe as late as 1865–6 ‘behaved almost as if their domain was an independent state’ and insisted on a separate Satsuma exhibit at the Paris Exposition of 1867 – p. 247), one wonders whether perhaps Professor Beasley does not have too limited a vision of the meaning of ‘a true revolution’. For to say that those who were politically successful in the Restoration movement and who became the active modernizers of early Meiji Japan were ‘driven by overriding concern for a unified state and national defense and not for radical social ends’ – and that therefore their actions deprived the Restoration of

some of the basic hallmarks of 'a true revolution' – is to overlook completely the long, slow, preparatory 'revolution' in Tokugawa rural society, which inevitably gave a radical social and economic tinge to much of what happened after 1868.

However, these particular criticisms should not be allowed to detract unduly from the splendid nature of Professor Beasley's overall achievement. Indeed, it is a sure sign of a book's real worth, when it gives rise to constructive debate and suggestion. In another context, the task of the educationalist and writer has been described as that of 'opening windows' for students or readers – and this is precisely what Professor Beasley has done in the present fascinating, comprehensive work on the Meiji Restoration.

SARAH F. METZGER-COURT

WILHELM RAU: *Die handschriftliche Überlieferung des Vākyapadīya und seiner Kommentare* (Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft, Jahrgang 1971, Nr. 1). München: W. Fink, 1971, 55 p.

Le *Vākyapadīya* de Bhartṛhari, ouvrage fondamental de la philosophie de la grammaire, est un des monuments les plus prestigieux de la pensée indienne. C'est aussi l'un des plus formidablement défendus par les difficultés de texte et d'interprétation qu'il propose. C'est au premier de ces problèmes que s'est attaqué M. Rau, et la présente monographie, précédée de deux articles avant-coureurs (p. 53, 55), nous livre le fruit de travaux, de recherches et de voyages qui s'étendent sur une quinzaine d'années (p. 55).

Après avoir introduit son sujet (p. 7–10), M. Rau commence par dresser une concordance des *kārikā* du *Vākyapadīya* (p. 10–14). Leur numération est très incertaine<sup>1</sup>, et M. Rau s'est tout d'abord efforcé d'établir une numération rectifiée, en se fondant directement sur les manuscrits (p. 10; sigle R). En regard de cette numération nouvelle, il fait figurer celle des six éditions qu'on peut considérer comme originales (p. 47), à savoir: 1° l'édition de Bénarès (1884–1937, Benares Sanskrit Series, Work No. 6; éditeur principal Tātyā Śāstrī Paṭavardhana; sigle P); 2° l'édition de Lahore (1934–1939/40, éditeur Cārudevaśāstrī, sigle C); 3° l'édition de K. V. Abhyankar et V. P. Limaye (Poona, 1965, University of Poona Sanskrit and Prakrit Series, II; sigle A); 4° et 5° les éditions de Subramania Iyer (*kāṇḍa* I, Poona, 1966, Deccan College Monograph Series, 32; *kāṇḍa* III, Poona, 1963, 1973, Deccan College Monograph Series, 21, en cours de publication, 2 volumes parus<sup>2</sup>; sigle S); enfin 6° l'édition de Trivandrum (1935–1942, Trivandrum Sanskrit Series 116, et University of Travancore Sanskrit Series 148; sigle T). Pour la première moitié du III<sup>e</sup> *kāṇḍa* (*samuddeśa* 1 à 7), les numérations de Subramania Iyer et d'Abhyankar et Limaye coïncident exactement, ce qui permet de les bloquer dans une seule colonne, surmontée du sigle S = A.

De ces six éditions, la première et la troisième couvrent l'ensemble de l'ouvrage, mais n'ont malheureusement pas de valeur critique (p. 48, 49). Les autres sont di-

verses en étendue et en qualité; seule mérite d'être appelée une édition critique la deuxième, dont l'éditeur a utilisé une trentaine de manuscrits (p. 48), sur la quarantaine qu'il connaissait (p. 54).

Suivent huit listes de manuscrits (p. 15-45): 1° manuscrits des *kārikā* du *Vākyapadīya* seules, au nombre de 39; 2° manuscrits de la *vṛtti* longue (9); 3° manuscrits de la *vṛtti* courte (8); 4° manuscrits de la *Paddhati* de Vṛṣabhadeva (8); 5° manuscrits de la *ṭikā* de Puṅyarāja (26); 6° manuscrits du *Prakīrṇa-prakāśa* de Helārāja (45); 7° manuscrits disparus («verschollen») des *kārikā* et des commentaires (7); 8° manuscrit du *Vākyapadīya-prameya-saṃgraha* (1); 9° manuscrit de la *Mahābhāṣya-ṭikā* ou *°dīpikā* (1). Soit au total 135 manuscrits (ou 136 si l'on inclut 8°) pour le *Vākyapadīya* et ses commentaires, plus 7 manuscrits disparus, plus le manuscrit unique d'une œuvre indépendante (9°).

La question des deux *vṛtti* (p. 14) s'imbrique avec le problème d'attribution qui a opposé Mlle Biardeau et M. Subramania Iyer<sup>3</sup>: la *vṛtti* longue pourrait être de Bhartṛhari, la *vṛtti* brève, appelée aussi *Vākyapadīya-prakāśa*, d'un Harivṛṣabha distinct de Bhartṛhari. M. Rau n'insiste pas sur la question, qui sort de l'objet de sa monographie. — Le *Vākyapadīya-prameya-saṃgraha*, dont il reste un manuscrit unique (ci-dessus 8°), est un ouvrage non daté, anonyme, et qui contient des interprétations de quelques *kārikā* du II<sup>e</sup> *kāṇḍa* (p. 44).

M. Rau a pu dresser (p. 26) le tableau généalogique de 22 manuscrits de la *kārikā*, les sept autres lui étant restés inaccessibles. P. 23-25, il commente ce tableau et l'assortit notamment d'appréciations sur la valeur des manuscrits en tant que bases d'une édition critique.

L'auteur énumère ensuite (p. 45-49) les quatorze éditions existantes du *Vākyapadīya*, partielles ou complètes, avec ou sans commentaire, achevées ou en cours de publication. La liste en est suivie, pour celles qui citent leurs sources manuscrites, d'une appréciation sur leur valeur critique; on y a déjà fait allusion plus haut. — Deux éditions de la *Mahābhāṣya-ṭikā* sont en outre mentionnées, à la suite de la description du manuscrit de cet ouvrage (p. 45).

Suit une liste des traductions du *Vākyapadīya*, au nombre de six (p. 50); puis une précieuse bibliographie des articles parus sur le chef-d'œuvre de Bhartṛhari (p. 50-54).

L'auteur résume son travail dans une brève et substantielle conclusion (p. 54-55). Il rappelle les aides qu'il a reçues, les obstacles qu'il a rencontrés, les travaux préliminaires qui ont précédé la présente monographie, et enfin les résultats auxquels ont abouti ses recherches: 135 manuscrits du *Vākyapadīya* et de ses commentaires désormais recensés, la généalogie des manuscrits des *kārikā* établie en bonne partie, une bibliographie complète des éditions, traductions et articles. Il reste maintenant à établir «eine kritische Edition auf wesentlich breitere und sicherere Fundamente, das heißt auf ungleich mehr MSS zu gründen, als das bisher geschehen ist» (p. 54).

Quelques addenda terminent l'ouvrage.

La monographie de M. Rau offre un bel exemple de ces travaux dont l'importance est inversement proportionnelle à leur étendue, et qui, sous un aspect que d'aucuns peuvent trouver aride, font faire à la recherche, d'un seul coup, un progrès considérable. L'entreprise était difficile en soi, et par les conditions dans lesquelles elle était nécessairement conduite. Rude besogne que de dépister, de recenser et de décrire des manuscrits qui se trouvent dispersés un peu partout dans le monde, et notamment aux quatre coins du continent indien, qui sont souvent fragiles et peu lisibles, parfois peu accessibles, et dont certains n'étaient pas encore inventoriés ! Et les bibliothèques où ils se trouvent déposés ne sont pas nécessairement des institutions accueillantes ; soucieuses, à bon droit, de conserver leur patrimoine, elles n'y mettent pas toujours le discernement qu'on pourrait souhaiter. Quelque amertume de ton, ici et là, atteste les peines que son travail a dû coûter à M. Rau. Mais à travail ingrat, résultat brillant. On a rarement mené l'étude d'une tradition manuscrite indienne avec autant de soin, de scrupule, de ténacité, de clarté systématique. Les manuscrits sont décrits avec une précision exemplaire. L'auteur signale loyalement d'un «nicht gesehen» les documents, finalement peu nombreux, auxquels il n'a pu avoir accès.

La présente monographie renouvelle entièrement la connaissance du texte même de «ce terrible *Vākyapadīya*», pour reprendre une expression de Mlle Biardeau<sup>4</sup>, et fournit enfin la base indispensable à une édition critique approfondie du texte et des commentaires. Cette édition, l'auteur est trop modeste pour ajouter qu'il la prépare lui-même ; mais on peut en croire Mlle Biardeau, qui le mentionne dans ses travaux sur le *Vākyapadīya*<sup>5</sup>. Et déjà nous voyons les connaissances et l'influence de M. Rau à l'œuvre dans un bon travail indien, paru un an après sa monographie, et préparé sous sa direction<sup>6</sup>.

Jacques May

1. Sur ce point, voir notamment l'édition de K. A. Subramania Iyer, *kāṇḍa I*, Poona, 1966, p. ix sq.

2. Le second, après la monographie de M. Rau.

3. Voir : Bhartṛhari, *Vākyapadīya*, *Brahmakāṇḍa*. Avec la *vṛtti* de Harivṛṣabha. Texte reproduit de l'édition de Lahore. Traduction, introduction et notes par Madeleine Biardeau. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, fasc. 24.) Paris, 1964, p. 2-21. — *The Vākyapadīya of Bhartṛhari. With the vṛtti. Chapter I. English Translation*, by K. A. Subramania Iyer. (Deccan College Building Centenary and Silver Jubilee Series, 26.) Poona, 1965, p. xvi-xxxvii.

4. Op. cit., p. 1.

5. Op. cit., p. 21, n. 1 ; *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris, La Haye, 1964, p. 261, n. 1.

6. Peri Sarveswara Sharma, *The Kālasamuddesa of Bhartṛhari's Vākyapadīya (together with Helārāja's Commentary translated from the Sanskrit for the first time)*. Delhi, 1972.

HOANG-THI-BICH (Thich MAN-DA-LA): *Etude et traduction du Gakudôyôjin-shû «Recueil de l'application de l'esprit à l'étude de la Voie», du maître de Zen DÔGEN (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IV<sup>e</sup> Section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. II: Hautes études orientales. Vol. 4). Genève: Droz 1973, 224 p.*

La cosmologie bouddhique reconnaissait l'existence de nombreux univers, chacun divisé en de très nombreux mondes. A son image, le bouddhisme japonais est un univers, qui compte au moins une douzaine de mondes, à ne considérer que l'énumération classique des douze écoles. Beaucoup de ces écoles se ramifient à leur tour en de multiples branches dont chacune possède son histoire, sa littérature, sa terminologie technique, ses variantes doctrinales, disciplinaires, culturelles et pratiques.

S'il a été exploré dans tous ses recoins par les érudits japonais, cet univers est encore mal connu en Occident. Des obstacles redoutables défendent son accès: l'immensité des littératures, la complexité de l'organisation et du détail historique. C'est un bouddhisme à triple étage. Les apports indiens, encore que presque tous indirects, venus par la Chine, s'y reconnaissent à chaque instant. La civilisation chinoise y est tout entière présente, et ce n'est pas peu dire. Enfin, le Japon lui a donné sa marque propre, comme à tout ce qu'il reçoit du dehors.

Les simples difficultés philologiques ne sont pas des moindres non plus, puisque l'accès à ce bouddhisme requiert une connaissance approfondie de deux langues difficiles en elles-mêmes, et d'accès particulièrement malaisé pour des Occidentaux: le chinois et le japonais.

C'est pourquoi les bons travaux en langue occidentale sur le bouddhisme japonais restent rares, surtout ceux qui s'efforcent de pousser leur étude jusqu'au détail touffu d'une école ou d'une secte particulière. Dans l'école française, on peut citer les recherches de M. Jean-Noël Robert sur le Tendai, ou de M. Frédéric Girard sur le Kegon.

Mme Hoang-Thi-Bich, en religion la Vénérable Mandala, apporte une contribution de plus à cet effort. En sa qualité de religieuse bouddhiste vietnamienne, elle réunit en elle l'univers spirituel bouddhiste, la civilisation chinoise, les apports du passage français en Indochine. Elle a fait porter sa recherche sur Dôgen et le Zen Sôtô.

Faute peut-être d'un Suzuki Daisetsu, pour le meilleur et pour le pire, l'école Sôtô est bien moins célèbre que son homologue Rinzai. Elle est pourtant tout aussi bien assise; elle est même numériquement plus importante. Elle est aussi plus radicale: alors que le Rinzai a fait reposer toute sa discipline spirituelle sur les *kôan*, le Sôtô a négligé ceux-ci pour une immédiateté encore plus grande. Il suffit de «pratiquer» pour se trouver en état d'Eveil, de délivrance et de vérité. Et si «la position assise avec les jambes croisées... constitue déjà par elle-même l'Illumination» (p. 78), néanmoins «le terme de pratique tel que l'entend Dôgen ne désigne pas seulement la pratique de la méditation assise, tenue [...] pour la maîtrise fondamentale de l'esprit et du corps, mais aussi toutes les autres que nous effectuons parce qu'elles sont né-

cessaires à la vie de chaque jour» (p. 2 ; cf. p. 68). On trouve ici l'une des sources de l'extension hyperbolique de la portée du terme *zen*, dont on a parfois abusé d'une manière agaçante ; mais il convient de relever l'audace de ce coup de force métaphysique, qui abolit toute distance et réalise véritablement le contact immédiat entre le «mondain» et le «supramondain».

Comme la plupart des écoles bouddhiques japonaises, le Sōtō est d'origine chinoise. Ce n'est pas son moindre mérite que d'avoir été acclimaté au Japon par une des plus hautes figures du bouddhisme japonais, aristocrate de naissance et d'âme, qui ne se compare peut-être qu'au seul Kūkai pour la force intellectuelle et spirituelle : le religieux Dōgen (1200-1253), ainsi qu'il s'appelait modestement lui-même (p. 95), fondateur de l'Eiheiji qui demeure actuellement encore le cœur du Sōtō japonais. Comme le dit fort bien Mme Bich, «Dōgen est une grande figure créatrice de l'histoire du bouddhisme japonais. Nombreux sont ceux qui, en dehors même de l'école Sōtō, ont déclaré que l'essence de la pensée bouddhique japonaise ne pouvait être comprise correctement si l'on négligeait ce grand maître de Zen» (p. 1, cf. p. 59).

Dōgen est, avec Kūkai, l'une des deux meilleures «têtes philosophiques» du bouddhisme japonais. La pénétration philosophique s'alimente, chez lui, à «une grande intuition religieuse» (p. 60), qui est «l'élément décisif qui ... caractérise» ses œuvres (ib.). Son ouvrage majeur, le *Shōbōgenzō*, représente «une cristallisation de son expérience religieuse», et «recouvre l'ensemble des aspects du bouddhisme, de ses disciplines formelles jusqu'à ses développements philosophiques les plus élevés» (p. 61). Écrit en japonais, le *Shōbōgenzō* est célèbre pour sa difficulté, redoutée des Japonais eux-mêmes.

Le texte traduit par la Vénérable Mandala, le *Gakudōyōjin-shū*, «Recueil de l'application de l'esprit à l'étude de la Voie», vient en importance, dans l'œuvre de Dōgen, juste après le *Shōbōgenzō* (p. 64). Dōgen y expose, en chinois, «les enseignements fondamentaux nécessaires à la pratique du Zen» (p. 92).

Mme Bich a divisé son ouvrage en deux parties. La première est une Introduction générale au Sōtō et à l'œuvre de Dōgen. Dans la deuxième, intitulée Etude sur le *Gakudōyōjin-shū*, se trouve la traduction de ce texte, précédée d'une introduction.

L'Introduction générale résume tout d'abord l'histoire de l'école Zen, depuis son origine jusqu'à son acclimatation au Japon par Eisai et Dōgen, avec quelques compléments sur le Zen Rinzai jusqu'à Hakuin. Pour les temps anciens, la part du légendaire et de l'historique est précisée ; dès le moment où l'école prend véritablement forme, à partir du quatrième et surtout du sixième patriarche, l'auteur nous guide avec autant de clarté que de sûreté à travers son évolution, son développement, ses ramifications.

Puis l'exposé se centre sur Dōgen, dont il présente successivement la carrière, les œuvres principales, et quelques conceptions essentielles sur le *zazen* et la réalisation

d'une part, sur le temps d'autre part. Les traits principaux de l'attitude de Dōgen sont le primat impérieux de la pratique, et l'insistance sur l'immédiateté de la nature de Buddha. Ils sont d'ailleurs solidaires. «Le but principal n'est pas de ,savoir' le bouddhisme, mais de ,devenir' le bouddhisme» (p. 75). «On ne pratique pas la doctrine pour devenir un Buddha, mais parce qu'on est d'ores et déjà un Buddha» (p. 79).

Dans la deuxième partie, Mme Bich fournit d'abord quelques précisions sur la date, le titre, la langue et le contenu du *Gakudōyōjin-shū*. Vient ensuite la traduction du texte, que Dōgen lui-même a divisé en dix chapitres. Il insiste notamment sur les points suivants : nécessité de produire la pensée de l'Eveil (ch. I), de se fonder sur la pratique pour accéder à la réalisation (III), de ne pas s'entraîner dans la Voie bouddhique avec une pensée d'attachement à l'obtention (IV), de se chercher un vrai maître (V), enfin et surtout de «recourir au Zen» (VI, VII), qui se définit ici essentiellement par la maîtrise des activités du corps et des résolutions de l'esprit (p. 145), et s'oppose à la fois aux «pratiques faciles» (p. 141) prêchées notamment par les écoles amidistes (cf. p. 31 et n. 52), aux pratiques faussement difficiles d'ascèse et de mortification (p. 145), et à la «compréhension savante» (p. 147). — Notons qu'on retrouve dans le présent texte la formule «lâcher prise» (p. 165), rendue fameuse par un ouvrage de grande diffusion, récemment réimprimé<sup>1</sup>.

Une bibliographie et un index sont suivis de quatre tableaux généalogiques indiquant la filiation des écoles et de leurs chefs, à la manière des travaux japonais, et qui apportent un complément bienvenu à l'exposé historique de l'Introduction générale. Pour terminer, deux éditions du texte sont reproduites photographiquement : celle du *Taishō Daizōkyō*, qui donne le texte chinois sans plus, et celle des œuvres complètes de Dōgen publiées au Japon, où le texte est accompagné des signes qui permettent de le lire à la manière japonaise.

Nous signalerons tout d'abord quelques défauts, pour insister ensuite sur les qualités de l'ouvrage.

Les épreuves ne paraissent pas avoir été lues avec beaucoup de rigueur, et il est resté trop de fautes d'impression. Par exemple, p. 31, 1235 pour 1253 ; p. 40, 1786 pour 1768 ; p. 183, Basubandhu pour Vasubandhu ; à la p. 80, lire «antériorité» et «postériorité» au lieu de «intériorité» et «postérité».

Il faut relever aussi maintes inexactitudes de transcription en sanscrit et en japonais. Pour le sanscrit, nous nous bornerons à un seul exemple, celui des notes 264 et 265 où l'on trouve, à quelques lignes de distance, *jarā-maraṇa* (correct) et *jāra-maraṇa* (fautif).

La question des prononciations sino-japonaises (accessoirement japonaises) étant toujours assez délicate, nous entrerons ici davantage dans le détail, sans que la liste ci-dessous soit exhaustive, tant s'en faut. A la note 163, il faut lire *Shugyōfuzeno* et *Fuzenoshuji* ; toutefois, au lieu de *zeno*, la lecture habituelle est *zemma*. N. 178 : *Genjōkōan* (cf. le texte). N. 193 : *Bussho*. N. 204 : *Gishō*. N. 215 : au lieu de *jitsukyō*,

lire *jikkyō*. N. 216 : au lieu de *hōshin*, lire *hosshin*. La n. 217 en dit trop ou trop peu : il faut soit supprimer *anokutara...*, soit donner la transcription complète *anokutara-sammyaku-sambodai*, avec les caractères. N. 224, à la place de *zenkōhōben*, lire en premier lieu *gongyōhōben*, en second lieu *zengyōhōben*. N. 239 : *henge shoshūshō*. N. 243 : *ichijin*. N. 250 : *shōgyō* ; et le premier caractère doit être lu avec la clef de la main, non avec celle de l'arbre. N. 251, première ligne, lire deux fois *shu*. N. 266 : *katsuro*. N. 298 : *Chigi*. N. 305, au lieu de *bokutoku*, lire *ketaku*. N. 342-343 : *shibaraku*, *shite*.

La note 139 a accumulé des erreurs historiques, par réaction en chaîne, semble-t-il. Le *Bussho kaisetsu daijiten*, vol. VIII, p. 71d, dit que la compilation du *Baizhang qinggui* a été faite en 1338 (ère Zhiyuan IV, année *wuyin*) sur l'ordre de Shunzong, le dernier empereur Yuan. Le rang cyclique de l'année est précisé parce qu'il y a deux ères Zhiyuan au cours de la dynastie Yuan, l'une commençant en 1264, l'autre en 1335. En datant de 1265 la compilation du *Baizhang qinggui*, Mme Bich paraît avoir confondu les deux ères, encore que l'an IV de la première ère Zhiyuan correspondrait plutôt à 1267. L'empereur «Ta-tsu» (à corriger en T'ai-tsu dans la transcription anglaise qu'emploie l'auteur ; la transcription *pinyin* serait Taizu) des Yuan n'est autre que Gengis-khan, mort en 1227, et qui n'a été l'ancêtre fondateur de la dynastie Yuan qu'à titre rétrospectif. L'empereur Yuan qui régnait en 1265 était Shizu, plus connu sous son nom mongol de Qubilai.

Quelques points touchant à la fois à la terminologie et à la doctrine : P. 16, on aurait bien aimé que Mme Bich donnât l'expression chinoise correspondant à «être en soi», ne fût-ce que pour exorciser le «soi», bête noire du bouddhisme, au moins dans ses formes classiques ; de même serait-il bon de préciser que *kenshō*, «voir sa propre nature», signifie au vrai «voir la nature». De même, il vaut beaucoup mieux traduire le *ga* du texte par «moi» (p. 160) que par «Soi» (p. 101). Il est vrai que *ga* a servi à traduire le sanscrit *ātman*, avec les équivoques que ce terme peut comporter dans les textes bouddhiques indiens ; mais en chinois il ne signifie rien d'autre que «je», «moi», et, dans le passage en question, il s'agit bien, comme le montre Mme Bich dans sa note 326, d'une action du moi empirique, au niveau de la vérité vulgaire, indispensable à titre propédeutique.

A la note 208, on peut se demander s'il s'agit vraiment d'une allusion au chapitre XIX du *Mahā-prajñāpāramitā-upadeśa*. La «méditation sur l'impermanence» (*mujōkan*) ne correspond pas rigoureusement à un des quatre *smṛty-upasthāna* ; le troisième consiste principalement, il est vrai, en une méditation sur l'impermanence de la pensée, mais il s'appelle *citta-smṛty-upasthāna*. *Smṛty-upasthāna* ne veut pas dire exactement «thème de méditation», mais «fixation-de-l'attention» (Lamotte, *Traité*, p. 1122). Kumārajīva ne traduit pas ce terme par *nenjōkan*, mais par *nenjo*.

N. 216, «corps de création», pour *nirmāṇa-kāya*, prête à des associations malencontreuses ; il vaudrait mieux dire «corps de métamorphose», comme le *Hōbōgirin*, ou «corps de transformation», éventuellement «corps de transformation magique», à la

rigueur «corps de création magique». En sanscrit, *nirmāṇa* comporte bien l'idée d'une création, mais toujours d'ordre magique; il y a peut-être avantage, ici, à se tenir près du chinois *hua* (sino-jap. *ke*), qui est, lui, exclusivement «transformation».

N. 221, l'opposition *dharmatā* / *dharma-lakṣaṇa* est plus chinoise qu'indienne; en sanscrit, les deux termes paraissent avoir été très proches. Voir Demiéville, *Récents travaux sur Touen-houang*, dans *T'oung Pao*, 56, 1970, p. 29 du tiré à part; Lamotte, *Traité*, tome III, Louvain, 1970, p. xlii; La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 514. Si, en chinois, *faxiang* désigne les «particularités des choses» (cf. Demiéville), en sanscrit *dharma-lakṣaṇa* semble bien plutôt désigner le caractère des (ou du) *dharma*, c'est-à-dire la *dharmatā* même (cf. Lamotte).

N. 222, pour *srota-āpanna*, la traduction «converti», que nous avons employée autrefois nous-même, convient mal, si du moins l'on se rapporte à la scolastique des écoles anciennes: le *srota-āpanna* est déjà parvenu à la fin du chemin de vue, il a eu la «super-compréhension» (*abhisamaya*) des quatre vérités; sauf exceptions, il est déjà bouddhiste depuis longtemps.

Faut-il traduire *xin* (sino-jap. *shin*) par «esprit» ou par «pensée»? Mme Bich a choisi «esprit»; pour ma part, je préfère «pensée». C'est peut-être se tenir trop près du sanscrit *citta*; mais «pensée de l'Eveil», par exemple, semble à la fois plus exact et plus coulant que «esprit d'Eveil». La question reste ouverte.

Aux nombreuses références sur le bouddhisme indien, on peut encore en ajouter deux. P. 63, les *hachidaininkaku* (ou *gaku*) remontent aux *aṣṭa mahāpuruṣa-vitarka*, cf. *Hōbōgin* IV 343b 11 et suiv., où l'on trouvera des références. N. 239, le rotin pris pour un serpent n'est autre que le «serpent-corde» (*rajju-sarpa*, *rajjūraga*), image courante des textes indiens, cf. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, t. II, réimpr., Louvain-la-Neuve, 1973, p. 109, 163, 30\*.

La bibliographie n'est pas complètement à jour. La traduction du *Shōbōgenzō zuimonki* par Masunaga aurait dû être signalée à côté de celle de Renondeau (p. 3 et n. 3, 69, 181). P. 17, n. 26, la traduction des *Entretiens* de Lin-tsi par P. Demiéville est mentionnée comme à paraître. Elle a effectivement paru en 1972; le présent ouvrage étant daté de 1973, il était peut-être possible de retoucher la note 26, ou, au pis-aller, d'ajouter la référence en fin de bibliographie. On regrette vivement l'omission de l'important article de R. A. Stein, «Illumination subite et saisie simultanée». Enfin, même s'il appelle des réserves, on pouvait mentionner l'ouvrage de Taisen Deshimaru sur le *Shōbōgenzō*, quitte à l'assortir d'une appréciation critique<sup>2</sup>. — Il eût été utile de donner les caractères pour les noms d'auteurs chinois et japonais.

Mais toutes ces critiques ne portent que sur des détails, et ne doivent pas faire méconnaître la valeur de l'ouvrage. Sobriété, concision, dominées par le sens de l'essentiel: telles en sont les qualités maîtresses. Dans un sujet beaucoup plus touffu que ne le laisserait supposer la limpidité de son texte, l'auteur a toujours su dégager les éléments les plus importants, et s'y tenir. Son esquisse historique est un modèle du

genre, de même que la présentation des œuvres principales de Dōgen. La traduction, rédigée en un français dépouillé, tour à tour familier, ironique, véhément, rend à merveille le style pressant et incisif de Dōgen, souvent imagé, toujours vibrant d'ardeur spirituelle. Regrettons au passage le «comme quoi» des titres de chapitres, bien lourd et à peine correct; un simple «que» eût mieux rendu le *ji* du texte. L'annotation, sans jamais se gonfler outre mesure, répond presque partout à l'attente du lecteur, aux questions qu'il se pose. Elle reflète la culture philosophique de la traductrice, sa profonde connaissance du bouddhisme, son sens de la vie spirituelle. Pour ne citer qu'un exemple, nous n'avons vu nulle part une explication à la fois aussi ramassée et aussi claire du difficile topique des cinq degrés, que dans la note 42, la plus développée du volume. Tout l'essentiel est dit aussi sur le *bodhi-cittopāda*, dont l'auteur souligne avec raison, notamment, le caractère progressif (n. 204); ou encore, à la note 223, sur le terme *dharma*. A part quelques répétitions – encore ont-elles valeur pédagogique –, la composition est d'une rigueur parfaite: rien n'est dit qui ne vienne à sa place.

Dans un domaine neuf et difficile, la Vénérable Mandala apporte donc une contribution de haute qualité. Sous ses apparences modestes, son ouvrage constituera désormais une base et une référence indispensables pour toute recherche sur Dōgen et sur le Zen Sōtō, et même sur le Zen en général.

Jacques May

1. Hubert Benoit. *Lâcher prise*. Théorie et pratique du détachement selon le Zen. 3<sup>e</sup> éd. revue et corrigée. Paris, Courrier du Livre, 1971.

2. *A Primer of Sōtō Zen*. A Translation of Dōgen's *Shōbōgenzō Zuimonki*, by Reihō Masunaga. Honolulu, East-West Center Press, 1971, 119 p.

*Entretiens de Lin-tsi*. Traduits du chinois et commentés par Paul Demiéville. Paris, Fayard, 1972, 254 p. (Documents spirituels, 6.)

R. A. Stein. *Illumination subite ou saisie simultanée*. Note sur la terminologie chinoise et tibétaine. – Revue de l'histoire des religions, 90<sup>e</sup> année, tome 179, Paris, 1971, p. 3-30.

Maître Dōgen. *Shōbōgenzō*. Le Trésor de la vraie loi. Introduction et commentaires par Taisen Deshimaru. Paris, Courrier du livre, 1970, 128 p.