

Religions du Japon

**Science, superstition et religion
dans le Japon moderne : premières approches**

Matthias Hayek



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/4025>

DOI : 10.4000/asr.4025

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Pagination : 99-108

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Matthias Hayek, « Science, superstition et religion

dans le Japon moderne : premières approches », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*

(EPHE), *Section des sciences religieuses* [En ligne], 129 | 2022, mis en ligne le 03 juin 2022, consulté le 25 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/4025> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.4025>

Religions du Japon

Matthias HAYEK

Directeur d'études

Science, superstition et religion dans le Japon moderne : premières approches

LA conférence inaugurée cette année a été pensée comme une introduction programmatique, visant à dessiner des pistes qui pourront être suivies et développées les années suivantes.

Le thème général retenu est celui du processus de construction de la « superstition » (*meishin* 迷信) comme un objet à rejeter dans le cadre de la « modernisation » du pays, amorcé après la Restauration impériale de 1868.

L'histoire de la « religion » depuis Meiji a constitué un terrain particulièrement fécond pour étudier ce phénomène de « modernisation », ou plutôt d'occidentalisation volontaire. Une vision dominante au ^{xx}e siècle a longtemps été celle d'un État réformateur cherchant, dès son instauration en 1868, à éradiquer les traditions du passé, sous prétexte d'avancer vers la « civilisation » (*bunmei* 文明), ce sésame permettant de résister à la menace du joug occidental. De ce point de vue, la « religion » (*shūkyō* 宗教) n'était qu'une traduction d'une notion exogène, modelée sur le seul christianisme, et qui aurait été plaquée arbitrairement sur des réalités locales radicalement étrangères, notamment dans le but, à terme, d'extraire le shintō de la sphère religieuse pour pouvoir prétendre à une égalité avec l'Occident.

Dans un travail marquant, *The Invention of Religion in Japan*, Jason Ananda Josephson-Storm est revenu sur ces idées, en proposant une approche novatrice¹. Pour Josephson-Storm, la religion est bien une invention, mais une invention volontaire et non subie, basée sur un contexte local plus ancien, non seulement intellectuel, mais aussi, voire surtout, légal. Pour sortir de l'aporie, Josephson avance que la « religion » japonaise s'est inventée par un processus de différenciation avec un autre objet, à rejeter : la superstition.

1. J. A. Josephson-Storm, *The Invention of Religion in Japan*, Chicago 2012.

Il y aurait donc eu une double construction, d'une part d'une catégorie « religion », ou « bonne croyance » et d'autre part d'une autre, celle de « superstition » ou « mauvaise croyance ».

Même si nous souscrivons en partie aux conclusions de Josephson, plusieurs questions restent en suspens, au premier rang desquelles celle de la continuité des critères qui permettent de distinguer la bonne et la mauvaise croyance. On ne saurait évidemment nier que le mouvement « civilisateur » qui s'empare du Japon à partir de 1868 cherche dans un premier temps à « balayer » non pas encore une « tradition », mais des « usages anciens » (*kyûhei* 旧弊) et mauvais (*akuhei* 悪弊) pour les remplacer par de « bons » usages, frappés du sceau de la raison éclairée de l'Occident. Néanmoins, force est de constater que ce mouvement se solde, de manière quasi immédiate, par un échec partiel : les « usages » en question ont résisté à l'appareil législatif censé avoir été déployé contre eux. Passé les dix premières années de Meiji, l'État semble se désintéresser, pour un temps, de la question des superstitions, et laisser le champ libre à un « retour » de certaines traditions, elles-mêmes largement réinventées.

Si l'on quitte le domaine juridique et politique, pour observer ce qui se passe du point de vue éditorial, on constate que ce n'est qu'à partir de la fin du XIX^e siècle que commencent à fleurir des publications visant à dénoncer, combattre les superstitions, mais aussi parfois à les promouvoir ou les préserver. Leurs auteurs appartiennent pour l'essentiel à deux catégories : des religieux (chrétiens, bouddhiques, ou, pour les défenseurs, des tenants des mouvements combattus sous l'étiquette de superstition) et des scientifiques, historiens ou psychologues. Ce n'est qu'en observant de plus près la nature des discours portés par de tels ouvrages, et en examinant les positions de leurs auteurs, que l'objet « superstition » pourra devenir autre chose qu'une simple « boîte noire » où les modernisateurs du Japon auraient cherché à enfermer tout ce qu'ils jugeaient incompatible avec leur vision du progrès.

En effet, en l'état, le terme consacré, « *meishin* », recouvre des réalités multiples, allant des pratiques magiques à la divination en passant par la cosmologie chinoise dans son ensemble, et les nouvelles religions. Pour éviter le piège d'un essentialisme réducteur, il convient de procéder pas à pas, en tentant de dégager, selon les périodes et les auteurs, les raisons, les modes et les finalités de leurs critiques.

De ce point de vue, l'étude des critiques par les « hommes de science », y compris des nouvelles « sciences de l'esprit » qui se développent au début du XX^e siècle, constitue un pendant indispensable à une approche centrée sur les discours des religieux. Car, s'il y a bien un « changement de paradigme » qui se produit, dans le sens d'un pragmatisme utilitariste, son caractère nécessaire ou « inévitable » doit être nuancé au regard des résistances multiples auquel il a dû faire face, et auquel il continue de s'affronter, comme l'a bien montré la crise de la rationalité qui accompagne la crise sanitaire depuis 2020.

Pour commencer l'enquête, il convenait d'abord de revenir aux premiers temps de Meiji, et d'interroger l'idée d'une imposition, depuis les sommets de l'État, d'une vision « désenchantée » ou plutôt « démagifiée » du monde, qui reposerait sur une volonté affirmée de « rationalisation » des cultes.

On s'est intéressé pour cela au vocabulaire étatique déployé à différentes étapes clés des premières années de Meiji : la séparation des cultes, la réforme du calendrier, l'interdiction de la voie des pouvoirs acquis par l'ascèse (*shugendō* 修験道), des « sorciers » (*fugeki* 巫覡), et des talismans, l'abolition du bureau du yinyang.

Passé la parenthèse idéologique des toutes premières années de Meiji, marquées par l'influence de l'école « autochtoniste » (*kokugaku* 国学), les décisions prises par le gouvernement réformateur de Meiji sont avant tout pragmatiques, et le statut des croyances et savoirs « anciens » y apparaît assez mouvant. Ainsi, une proposition non retenue de 1873, au moment de l'instauration du nouveau calendrier grégorien, visait à ressusciter le bureau du *yinyang* et ses *onmyōji* 陰陽師 comme « éducateurs/promoteurs de la doctrine » (*kyōdōshoku* 教導職) au même titre que les moines et desservants de sanctuaires. De même, les pratiques magiques ne sont pas interdites dans un premier temps, mais reléguées au second rang des actions possibles en cas de maladie, après la médecine occidentale. Les autorités provinciales, en revanche, mettent en place un contrôle plus strict et reprennent un vocabulaire critique à l'égard des « croyances désuètes ». Si ce vocabulaire rappelle celui employé par les confucianistes depuis plusieurs siècles, son origine semble être plutôt à rechercher dans les écrits empreints d'utilitarisme d'intellectuels pédagogues comme Fukuzawa Yukichi 福澤諭吉 (1834-1901) produits dès 1868². Ceux-ci font de la recherche du vrai (et de l'utile) une condition et un devoir moral de l'humanité.

Ce n'est qu'autour des années 1880 que l'on observe une inflexion nette des discours : le crime de magie disparaît du *Code pénal*, la vente de talismans est interdite, et l'exercice de la médecine chinoise se voit conditionné à la possession d'un diplôme de médecine occidentale en 1883. Ce tournant est concomitant de l'apparition du terme « *meishin* », ou croyances égarées. La généalogie de ce concept a finalement été peu étudiée au Japon, contrairement à celui de « *shūkyō* ». Josephson, dans l'ouvrage précité, se borne finalement à constater l'emploi de ce mot en 1877, qui serait venu selon lui se substituer à une autre terminologie, soit au seul verbe substantivé « *mayoi* », être perdu/confus, et équivalent à « l'hérésie » (*jakyō* 邪教). Pourtant, le premier exemple qu'il donne dans le chapitre qu'il consacre à cette question emploie encore un autre terme : « *mōsetsu* » 妄説, littéralement discours ou théorie absurde/insensé/inepte. Or ce terme a été largement utilisé à l'époque d'Edo.

La seconde séance du séminaire a été consacrée à un bref retour en arrière sur les origines du mot « *meishin* », dans le cadre bouddhique et dans celui de la critique chrétienne des superstitions dans la Chine des Ming³. Cette exploration nous a amené à revenir sur les emplois de la catégorie « superstition » dans le cadre des Lumières occidentales, notamment dans l'*Encyclopédie*, et à souligner

2. Y. Fukuzawa, *Kyūri zukai* 『窮理図解』, 1868. Citons encore Obata Tokujirō 小幡篤次郎, *Tenpen chi.i* 『天変地異』, Tokyo 1868.

3. P. Chu, « Against Prognostication: Ferdinand Verbiest's Criticisms of Chinese Mantic Arts », dans M. Lackner (éd.), *Coping with the Future*, Leyde 2017, p. 433-450.

les liens complexes qui l'unisse aux catégories « religion » et « science ». Enfin, l'observation de la critique des « idées fausses » avant l'époque Meiji a permis d'établir certaines continuités de ton entre les critiques confucianistes des « théories vulgaires » (*zokusetsu* 俗説) et celles des premiers intellectuels de Meiji, mais également de constater une rupture importante dans la responsabilité du « peuple » à « mal croire » qu'implique le nouvel emploi du terme « *meishin* ».

Suivant notre méthode habituelle, nous avons ensuite étudié l'évolution des emplois de ce mot à travers un corpus établi à partir des sources mises à disposition en ligne par la Bibliothèque de la Diète. Nous avons pour cela effectué un relevé systématique des livres comportant ce mot dans leurs titres. Ce relevé a par la suite été étoffé grâce à un travail similaire sur les revues effectué par Endô Takashi en 2006-2007⁴.

À partir de ce corpus, nous avons pu constater certaines récurrences dans les auteurs, qui nous ont permis de distinguer différentes disciplines et domaines dans lesquels la question des « superstitions » a pu être discutée, à savoir principalement : l'éducation, l'étude des religions et du folklore, les sciences (et leur histoire), la psychologie. La chronologie des publications semble en outre doubler celle d'une évolution dans les discours. Autrement dit, la question des superstitions paraît bien avoir évolué au fil des développements intellectuels et sociétaux depuis la fin du XIX^e.

On a ainsi pu observer les tensions qui se sont fait jour dans le cadre de la définition même de la religion, après la promulgation de la constitution de 1889 qui donne une « liberté de religion » aux sujets de l'empereur, tout en leur imposant le respect du culte impérial. En particulier, la limite séparant les « croyances populaires » (*minkan shinkô* 民間信仰), étudiées par les pionniers de la science japonaise des religions, Kishimoto Nobuta 岸本能武太 (1866-1928) et Anesaki Masharu 姉崎正治 (1876-1949), et les « superstitions » ne fait guère l'unanimité auprès d'intellectuels issus de chapelles religieuses en quête de reconnaissance, chrétienne ou bouddhique. Le discours de Kishimoto, héritant à la fois du comparatisme religieux de Friedrich Max Müller (1823-1900) et d'une forme de *spencerisme*⁵ et qui prône une approche objective et scientifique des « croyances populaires », pouvant, du point de vue des croyants, relever d'une forme de rationalité, n'a pas forcément fait école en dehors d'un cercle académique restreint.

Les premiers ethnographes, quant à eux, n'ont pas rejeté le terme « *meishin* », mais s'en sont au contraire servis pour décrire les croyances et les pratiques magiques des peuples aux marges de l'empire (Aïnous⁶), voire de contrées plus

4. https://geolog.mydns.jp/3rd.geocities.jp/takashi_e_1105/zokushin.mokuji.html, consulté le 4/04/2022.

5. On pense en particulier aux réflexions de Spencer sur l'étude des religions dans *The Study of Sociology*, 1873. Voir la traduction française du passage concerné par Marie-France Perrin-Jassin, « Le préjugé théologique », *Archives de sociologie des religions* 27 (1969), p. 37-50

6. M. Murao, 村尾元長, *Ainu Fûzoku ryakushi* 『あいぬ風俗略志』, Sapporo 1892.

éloignées (Îles Carolines⁷). On a d'ailleurs remarqué que le vocabulaire employé pour décrire certaines pratiques était issu d'une transposition directe des réalités japonaises, ce qui crée une forme de rapprochement entre les aspects anciens mais rejetés de la culture japonaise, et ceux des populations « primitives ».

Les détracteurs des superstitions de tous bords vont eux-mêmes adopter une pratique finalement proche de ces premières ethnographies, en cherchant à répertorier et documenter les « mauvaises croyances », afin de mieux les critiquer. Cette critique des superstitions est d'abord le fait de représentants de groupes religieux. Il leur faut en effet répondre aux attaques de l'utilitarisme et du positivisme, en affirmant la différence entre la « bonne croyance », compatible avec la modernité, et la mauvaise, la superstition aveugle, égoïste et désuète. Cette critique se tourne dès lors aussi bien vers les pratiques populaires que vers les autres doctrines. Ainsi, Hachihama Tokurô 八濱督郎 (1871-1951), pasteur protestant d'Okayama, reconnaît-il l'importance d'étudier les « superstitions » du point de vue psychologique, anthropologique, etc., mais il inclut parmi elles nombre de pratiques issues du bouddhisme⁸. Il rejoint de ce point de vue Inoue Enryô 井上円了 (1858-1919), philosophe, éducateur et personnage central de l'histoire de la critique des « superstitions » au Japon. Ce penseur issu du bouddhisme de la Véritable Terre Pure (*jôdo shinshû* 浄土真宗) a fait l'objet de deux séances, et s'est par la suite invité à plusieurs autres, tant son apport à la question est important.

Nous avons ainsi pu replacer la notion de superstition dans le contexte de la « science des mystères », ou « lutinologie » (*yôkaigaku* 妖怪学) d'Enryô, en constatant qu'il a finalement adopté ce vocabulaire relativement tard, au tournant du xx^e siècle⁹. Il lui avait préféré jusque-là la notion plus large de « *yôkai* ». Dans le système d'Enryô, les « *meishin* » ou « *môshin* » ne sont au départ rien de plus qu'un type d'anomalie « psychique », relevant donc de la psychologie, mais elles deviennent petit à petit une sorte d'horizon au-dessus duquel la « vraie religion », celle qui prône l'accès à un absolu indicible, doit pouvoir s'élever. La superstition est pour Enryô une « mauvaise perception de la connaissance et mauvaise application de la croyance ». Néanmoins, en tant que « croyance » (*shin*), même erronée, elle ne doit pas être rejetée en bloc, mais au contraire être corrigée pour servir de voie d'accès à la religion idéale, située au-delà de la raison. La superstition chez Enryô participe ainsi d'une véritable théorie de la connaissance, elle-même au service d'une théorie de la religion compatible avec la « modernité ».

Cependant, malgré les dénégations d'Enryô et consorts, on observe l'établissement d'une vision contradictoire de « l'évolution » de la société : d'une part, les élites, nouvellement formées dans les universités, sont censées être « désenchantées »,

7. J. Nishigaki, 西垣次郎, Morikawa G. 森川五三郎, *Saikin tanken nanyô jijô* 『最近探検南洋事情』, Tokyo 1899.

8. T. Hachihama, *Hikaku shûkyô : Meishin no nippon* 『比較宗教迷信の日本』, Tokyo 1899.

9. E. Inoue, *Meishin-kai* 『迷信解』, Tokyo 1903 ; Id., *Meishin to shûkyô* 『迷信と宗教』, Tokyo 1906.

n'adhérant plus aux nombreuses croyances et « superstitions populaires » du passé ; mais en même temps, ces mêmes élites font l'objet de critiques car elles continueraient d'adhérer à d'autres croyances erronées, en ayant par exemple recours aux services de devins.

L'accusation est-elle valide ? Tout porte à croire que oui, dès lors que l'on se penche sur le retour en force des almanachs et de leurs prédictions hémérologiques, et surtout sur le parcours d'un Takashima Kaemon 高島嘉右衛門 (1832-1914) entrepreneur, devin et auteur de manuels de tirage des hexagrammes du *Yi jing*. Cet ancien repris de justice est en effet entré dans les bonnes grâces des élites politiques, notamment l'entourage du Premier ministre Itô Hirobumi 伊藤博文 (1841-1909) ainsi que de certains intellectuels eux-mêmes proches du pouvoir, comme Sugiura Shigetake 杉浦重剛 (1855-1924). Nous avons repris dans cette séance un chantier entamé il y a plusieurs années de cela, en essayant d'apporter de nouveaux éléments sur la façon dont Takashima a pu servir de catalyseur à un retour fictif aux structures qui gouvernaient la divination à l'époque d'Edo, tout en proposant en réalité un changement profond de paradigme, dans lequel le devin se fonde ouvertement sur son expérience « empirique », plutôt que sur une tradition corrélative héritée.

Cela ne signifie pas pour autant que Takashima était à l'abri des critiques, et il fut notamment attaqué par une deuxième génération de « pourfendeurs » des superstitions : les premiers psychologues. Les séances suivantes ont été consacrées à l'exploration des tensions qui ont pu se faire jour au sein de cette nouvelle discipline, et de la place occupée par les « superstitions » dans ces tensions. En effet, si la psychologie, comme nouvelle « science de l'esprit », avait pu être convoquée par Enryô comme instrument d'une forme de « désenchantement » (la révélation du caractère non-mystérieux des mystères), son introduction dans l'Archipel n'est pas étrangère à l'apparition de nouveaux « inconnus », relevant cette fois des « pouvoirs mystérieux » de ce « psychisme » nouvellement établi. Enryô était lui-même tout à fait conscient du problème, et s'est très tôt élevé contre certaines nouvelles pratiques qui pouvaient provoquer une confusion entre les sciences psychiques et des « faux-mystères » plus anciens, comme la transe/possession oraculaire des prêtresses shintô. Si Enryô trouve dans l'hypnose une nouvelle explication à l'efficacité (relative) des anciennes pratiques thaumaturgiques, son dualisme fondamental (entre matière et esprit) le conduit à récuser la théorie du magnétisme animal, ainsi que les pratiques qui pourraient s'en réclamer, à commencer par le « spiritisme » dans sa variante japonaise, *kokkuri-san* 狐狗狸さん.

Cette utilisation de l'hypnose comme nouveau paradigme explicatif est reprise par des promoteurs des recherches sur les pouvoirs de l'esprit, comme Shibue Tamotsu 渋江保 (1857-1930), traducteur du *Hypnotism: its history and present development* de Fredrik Björnström (1889). Shibue, qui traduisit également des romans d'anticipation et côtoya l'écrivain médecin Mori Ôgai 森鷗外 (1862-1922¹⁰), fut

10. Voir sur S. E. Lozerand, « Écrire le passé au début de l'ère Taishō : littérature et histoire chez Ôgai Mori Rintarō (1862-1922) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*,

un des ardents défenseurs de Fukurai Tomokichi 福来友吉 (1869-1952) et de ses expériences sur les capacités psychiques « déviantes » (*hentai shinri* 変態心理), lors de l'affaire dite de la « clairvoyance » (*senrigan jiken*) des années 1909-1911. Ces événements, qui mirent en opposition des représentants des sciences « dures » (physique) et ceux des nouvelles sciences de l'esprit autour de questions épistémologiques et méthodologiques, conduisirent à un rejet catégorique des études méta-(ou para)psychiques par le monde académique, à commencer par l'université de Kyôto, où enseignait Fukurai. Ce tournant, comparable à celui des expériences de Claude Richet (1850-1935) en France et de celles de la Society for Physical Research (SPR) britannique, a également été le point de départ d'une réinterprétation/réappropriation des pratiques magiques et divinatoires « anciennes » à l'aune de ces sciences psychiques rejetées. Ainsi Fukurai termina-t-il sa carrière à l'université du mont Kôya, siège de l'ésotérisme Shingon, et Shibue, son « défenseur », s'établit-il comme devin et auteur d'ouvrages sur les techniques « psychiques ». Anciennes et nouvelles pratiques ainsi rejetées peuvent alors être regroupées sous un même vocable « occulte » ou « ésotérique » (*shinpi* 神秘).

Les hérauts de la nouvelle psychologie, en particulier ceux de l'université de Kyôto, ont par la suite repris la critique des « erreurs » et des « mauvaises croyances » d'Enryô, en s'appuyant sur les dernières découvertes de leur discipline. Ainsi Nogami Toshio 野上俊夫 (1882-1963), issu justement de l'université de Kyôto, s'est-il attaqué aux « biais » cognitifs à l'origine des fausses croyances. Les travaux de Nogami, en plus de laisser apparaître une réception en pointe des théories européennes et américaines (de William James [1842-1910] et de Wilhelm Wundt [1832-1920], ou encore Alfred Binet [1857-1911], visent avant tout à séparer nettement la psychologie « scientifique », fondée sur une méthode « scientifique » de vérification expérimentale, des pratiques et théories « occultes » qui abusent des termes « psychiques » ou « spirituels ». La superstition chez Nogami est ainsi une croyance obstinée qui continue de faire obstacle au progrès scientifique alors même que ses fondements ont été « démontrés » comme faux. Passant sous silence les expériences « métapsychiques » des auteurs occidentaux qu'il cite, Nogami entend surtout affirmer la scientificité de la psychologie, et ce face à d'autres discours contemporains, qui utilisent le « psychisme » comme support de « conservation » ou de réinvention/réinterprétation des systèmes et pratiques plus anciens. Ses adversaires sont vraisemblablement les défenseurs d'une « divination scientifique », comme l'astronome et mathématicien Kumamoto Aritaka 隈本有尚 (1860-1943), premier introducteur des théories de Rudolf Steiner au Japon, ou les tenants de « thérapies psychiques », comme Kuwahara Tennen 桑原天然 (1873-1906).

Cette critique « psychologique » des superstitions trouve une nouvelle incarnation chez Nakamura Kokyô 中村古峽 (1881-1952)¹¹. Ce journaliste et écrivain, disciple de Natsume Sôseki, se tourne vers la psychothérapie après avoir été l'éditeur de la revue *Shin bukkyô* 『新仏教』 (Nouveau bouddhisme, 1900-1915). Il se lance ensuite dans la publication de la revue *Hentai shinri* 『変態心理』 (Psychologie anormale, 1917-1926), qui servira de médium de diffusion aux dernières recherches sur l'inconscient. Pratiquant lui-même l'hypnose dans le cadre de la psychothérapie, Nakamura pousse la critique des superstitions sur le terrain médical : les fausses croyances sont ainsi les expressions d'anomalies psychiques potentiellement morbides ou pathologiques, et doivent faire l'objet d'un véritable « traitement », y compris par l'isolement des patients¹². Cette mentalité déviante peut faire l'objet d'une exploitation par des « escrocs », voire par d'autres déviants, ou les deux à la fois, en particulier dans le cadre des « nouvelles religions ». Celles-ci, au premier rang desquelles nous trouvons l'Ômoto et son leader Deguchi Onisaburô 出口王仁三郎 (1871-1948), vont devenir la cible d'une lutte acharnée de Nakamura¹³. Nakamura est finalement le premier à développer une vision « historique » des « superstitions », et à pointer du doigt le rôle des élites dans leur maintien. Pour lui, la lutte contre les fausses croyances doit s'accompagner d'une transformation en profondeur de la société.

Dans le prolongement de cette exploration des travaux de Nakamura, nous avons eu l'occasion d'entendre Édouard L'Hérisson, jeune docteur (2020) spécialiste des mouvements shintô du premier xx^e siècle et de leur déploiement aux marges de « l'empire ».

Les critiques de Nakamura sont en partie reprises et prolongées par celle d'un de ses collaborateurs, Morita Masatake 森田正馬 (Shôma, 1874-1938¹⁴). Moins idéaliste que son collègue, Morita se sent personnellement concerné par les superstitions, étant originaire de la région de Kôchi dans le Shikoku, territoire où de nombreuses croyances et pratiques magiques et thaumaturgiques sont encore pratiquées à son époque. Après une étude sur la possession dans cette région en lien avec les croyances au « dieu-chien » (*inugami* 犬神)¹⁵, il arrive finalement à l'idée que les « superstitions » doivent être étudiées non pour leur contenu particulier, mais du point de vue des processus mentaux conduisant les individus à y adhérer. Ses réflexions l'amènent à discuter des liens entre science, religion et superstitions

-
11. Sur Nakamura, voir notamment S. Oda *et al.*, « *Hentai Shinri* » to Nakamura Kokyô: *Taishô bunka e no shin shikaku* 『変態心理』と中村古峽—大正文化への新視覚』, Tokyo 2001.
 12. K. Nakamura, *Hentai shinri no kenkyû* 『変態心理の研究』, Tokyo 1919.
 13. Id., *Meishin to jakyô* 『迷信と邪教』, Tokyo 1922.
 14. Sur Morita, voir notamment S. Terrail-Lormel, « De la neurasthénie à la thérapie Morita : la fabrique du savoir psychiatrique dans le Japon moderne (décennies 1900-1930) », *Cipango* 22 (2015), p. 51-107.
 15. Morita S., *Tosa ni okeru inugami ni tsuite* 『土佐ニ於ケル犬神ニ就イテ』, *Shinkei-gaku zasshi* 神経学雑誌 (1904), p. 129-130.

du point de vue d'une théorie de la connaissance. On y retrouve, quoique sous un jour différent, un substrat terminologique bouddhique qui rappelle les travaux d'Enryô (*tariki* 他力/ *jiriki* 自力).

Les dernières séances ont été consacrées à l'exploration du rôle de certains médecins dans la poursuite de la lutte « anti-superstitieuse » des années 1920, et des enjeux épistémologiques auxquels ils faisaient face. En effet, la médecine occidentale s'impose comme référence dès 1874, et en 1883 l'exercice de la médecine « traditionnelle » sino-japonaise est soumis à la réussite à un examen de médecine « moderne ». La médecine « ancienne » fait l'objet de critiques, qui lui reprochent de ne pas répondre aux critères de la scientificité et de ne pas être « utile » à l'État. Cependant, on observe dans le même temps un mouvement diffus qui tente de valoriser les acquis empiriques des praticiens japonais (pré)modernes. Ainsi, dans le domaine pharmacologique, Inoko Kichindo 猪子吉人 (1866-1893) et Nagai Nagayoshi 長井長義 (1845-1929) cherchent-ils à étudier la nature exacte des « substances actives » contenues dans la pharmacopée sino-japonaise, avec des méthodes d'analyse chimique moderne. Ce type de recherche nourrit une défense de la médecine traditionnelle, rebaptisée « méthode chinoise » (*kanpô* 漢方), et qui aurait vocation à compléter la médecine occidentale, dans une sorte de fusion rappelant le courant *secchû* 折衷 de l'époque d'Edo.

Chez les défenseurs du *kanpô*, en particulier Wada Keijûrô 和田啓十郎 (1872-1916) et Yumoto Kyûshin 湯本求真 (1876-1941), on peut observer les prémisses d'un « récit » sur l'histoire de la médecine locale, qui tend à mettre en avant un détachement progressif d'un modèle théorique chinois au profit d'une pratique fondée empiriquement. Les écoles décrites comme progressistes, le *kohôha* 古方派 et le *secchûha* se trouvent sur-valorisées dans cette vision évolutionniste qui imprimera durablement l'histoire des sciences au Japon.

On trouve parmi les médecins du premier xx^e siècle plusieurs « pourfendeurs » de superstitions, dont Goto Michiô 後藤道雄 (?-?) et surtout Fujikawa Yû 富士川遊 (1865-1940). Le premier, assez méconnu aujourd'hui, a écrit plusieurs petits ouvrages antisuperstitieux, dont certains s'intéressent plus particulièrement aux pratiques thaumaturgiques, liées donc au traitement des maladies. Son œuvre est intéressante à plusieurs titres. D'abord parce qu'il est l'élève d'Ishikawa Hidetsurumaru 石川日出鶴丸 (1878-1947), médecin et physiologiste à l'université de Kyôto et réformateur de l'acupuncture. La première publication de Gotô, en 1917, portait justement sur l'acupuncture et entendait démontrer la validité de la pratique en substituant au système théorique des méridiens celui des « zones de sensibilités » découvertes par le neurologue britannique Henry Head (1861-1940), à la suite des travaux du cardiologue James Mackenzie (1853-1925) (zones de Head Mackenzie)¹⁶. Par ailleurs, ses critiques contre la médecine « magique » sont parfois nuancées par un désir de valoriser les prémisses d'une pensée scientifique, voire une certaine « clairvoyance » des savants du passé, par exemple quant à la nature externe des

16. M. Gotô, *Heddo-shitai no rinjôteki ôyô to shinkyûjutsu* ヘッド氏帯ノ臨牀的応用ト鍼灸術, Tokyo 1917.

agents pathogènes, en particulier chez les auteurs bouddhiques. Ce parti pris avait sans doute quelque chose de personnel. En effet, sans qu'il nous soit encore possible d'en dresser tous les contours, il semble bien que Gotô ait été lié d'une manière ou d'une autre au bouddhisme : les éditeurs kyotoïtes de ses ouvrages, respectivement Kôkyô shoin 興教書院 pour *Meishin to igaku* 『迷信と医学』 (1921) et Chûgai shuppan 中外出版 pour *Meishin chawa* 『迷信茶話』 (1926, suite en 1927, *ter* en 1929), étaient en effets spécialisés dans les livres bouddhiques.

Ce lien entre la critique des superstitions et le bouddhisme, notamment celui de la Terre Pure, qui nous rappelle bien sûr Inoue Enryô, trouve une nouvelle incarnation chez Fujikawa Yû 富士川遊 (1865-1940), historien de la médecine et pédagogue. Cet ancien collaborateur de Kure Shûzô 呉秀三 (1865-1932), le père de la psychiatrie japonaise, s'est tourné dans les années 1920 vers la question des croyances et de la religion, après avoir enseigné à l'université Tôyô (fondée par Enryô). Nommé directeur du Nakayama bunka kenkyû-jô, fondé à Osaka par l'entreprise de cosmétique Nakayama taiyôdô en 1925, il a publié plusieurs ouvrages traitant des « superstitions », notamment *Shinkô to meishin* 『信仰と迷信』 en 1928, dans la collection *Nihon minzoku sôsho* 日本民俗叢書. Après avoir justifié son refus de substituer le terme *minzoku* (folklore) à celui de superstition, Fujikawa y développe une théorie de la connaissance et de la perception d'inspiration wundtienne, qui rappelle en partie celle de Nogami. Cette théorie débouche sur une réflexion sur la nature et la place de la religion, dans laquelle les superstitions (les croyances populaires) sont définies comme une forme de « religion naturelle » (*shizen shûkyô*) qui empiète indûment sur le domaine de la rationalité et donc de la science. La « vraie religion » est au contraire fondée sur l'émotion et compatible avec la science, et non en concurrence avec celle-ci. Un second ouvrage, en 1932, *Meishin no kenkyû* 『迷信の研究』, reprend et développe ces thématiques tout en recherchant une définition « objective » de la superstition, qui ne laisse pas de place à une acceptation du caractère subjectif des croyances. Ayant établi que la médecine, étant en grande partie fondée sur l'expérience et l'observation clinique, pouvait permettre le développement de fausses croyances (superstitions), Fujikawa revient à l'idée, déjà présente chez Enryô, du primat de l'éducation pour développer une « sentimentalité » moderne qui ne serait plus la proie des superstitions.

Sans avoir pu à ce stade apporter de conclusions définitives, la conférence a permis de dresser un premier panorama des discours anti-superstitieux depuis le tournant du XIX^e jusqu'au milieu du XX^e siècle, et d'ouvrir plusieurs chantiers pour les années à venir. Pour compléter ce tableau, la deuxième heure a été consacrée à la lecture de l'ouvrage sobrement intitulé *Meishin*, publié en 1925 par l'astronome et historien des sciences Shinjô Shinzô 新城新蔵 (1873-1938). Recueil d'articles et de textes de conférences traitant essentiellement des pratiques hémérologiques d'origine chinoise, cet ouvrage vise avant tout à proposer une histoire de leur prémisses, c'est à dire de la cosmologie corrélative chinoise, replacée dans une perspective épistémologique, afin d'en démontrer les erreurs et les errements.