



HAL
open science

Hagiographies d'ascètes devenus 'bouddhas en ce corps' au Japon. Histoire narrative et processus de sanctification : le cas de Tetsumonkai (1759-1829)

Laura Agnel

► To cite this version:

Laura Agnel. Hagiographies d'ascètes devenus 'bouddhas en ce corps' au Japon. Histoire narrative et processus de sanctification : le cas de Tetsumonkai (1759-1829). Religions. 2021. dumas-03424817

HAL Id: dumas-03424817

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03424817v1>

Submitted on 10 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

MÉMOIRE DE RECHERCHE MASTER 2

Langues Littératures, Civilisations Étrangères et Régionales
Études Japonaises
Parcours recherche

« Hagiographies d'ascètes devenus 'bouddhas en ce corps' au Japon »
Histoire narrative et processus de sanctification ; le cas de Tetsumonkai (1759-1829)

Présenté par **Laura AGNEL**

N° Étudiant : 71803354

Sous la direction de : **Daniel Struve, professeur UP, Matthias Hayek, Directeur d'études, EPHE**

Soutenance prévue le : **1^{er} juillet 2021**

Année universitaire **2020-2021**

REMERCIEMENT

En préambule de ce mémoire, je souhaiterais remercier tous ceux qui ont contribué à l'élaboration de ce mémoire.

Je remercie tout d'abord mon directeur d'études qui m'a accompagné durant ces trois dernières années, Monsieur Matthias Hayek, sans qui je n'aurais pu mener à bien ces recherches. Je le remercie pour la grande patience dont il a fait preuve à mon égard, pour les échanges très constructifs que nous avons pu avoir, pour ses précieux conseils et pour le temps qu'il m'a consacré.

Mes remerciements vont également à Monsieur Andréa Castiglioni, je lui suis reconnaissante d'avoir pris le temps de répondre à mes courriels et je le remercie également des échanges éclairants que nous avons pu avoir à propos des *sokushinbutsu*.

Je remercie Monsieur François Lachaud d'avoir répondu à mes questions et pour sa passion contagieuse pour la région du Tôhoku et son folklore. Je souhaiterais enfin remercier ma camarade de promotion, Lise Bénézet, pour ses précieux conseils linguistiques et de m'avoir accompagné dans le Tôhoku voir les momies de Dewa Sanzan.

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|----|
| REMERCIEMENT | 2 |
| TABLE DES MATIERES | 3 |
| INTRODUCTION | 5 |
| I. Dewa Sanzan et les <i>issei gyônin</i> | 11 |
| A. Dewa Sanzan..... | 11 |
| 1. Topographie et affiliations religieuses | 11 |
| 2. Activités religieuses de Dewa Sanzan | 15 |
| 3. Disputes entre le mont Haguro et le mont Yudono | 20 |
| B. Les <i>issei gyônin</i> du mont Yudono | 25 |
| 1. Catégorie sociale et définition..... | 25 |
| 2. Les activités des <i>issei gyônin</i> | 27 |
| C. Sokushinbutsu ; arrière-plan doctrinal et processus de sanctification... | 33 |
| 1. Origine de la doctrine | 33 |
| 2. Les <i>sokushinbutsu</i> du mont Yudono | 36 |
| 3. Tableau des moines devenus « bouddha en ce corps »..... | 42 |
| II. Le moine éminent Tetsumonkai | 45 |
| A. Tetsumonkai ; récit de vie | 45 |
| 1. Vie laïque | 45 |
| 2. Élément déclencheur | 46 |
| 3. Entrée dans les ordres..... | 47 |
| 4. Ascèse finale | 49 |
| 5. Chronologie de la vie de Tetsumonkai d'après le temple de Chûrenji | 51 |
| B. Tetsumonkai : la naissance d'un culte..... | 57 |

| | | |
|------|--|-----|
| 1. | Un moine à part | 57 |
| 2. | Le culte de Tetsumonkai..... | 63 |
| C. | Sanctification du corps de l'ascète..... | 68 |
| 1. | Suivre les traces du moine Kūkai | 68 |
| 2. | Des images de chairs..... | 73 |
| III. | L'hagiographie : processus de sanctification à travers l'écrit | 80 |
| A. | Le discours hagiographique | 80 |
| 1. | Qu'est-ce que l'hagiographie ? | 80 |
| 2. | Le discours hagiographique..... | 84 |
| B. | Hagiographies de Tetsumonkai | 90 |
| 1. | Présentation du corpus..... | 90 |
| 2. | Analyse..... | 92 |
| C. | Visée du récit et des légendes orales | 97 |
| 1. | De la légende orale à l'écrit..... | 97 |
| 2. | Une métahistoire encore en évolution..... | 99 |
| | CONCLUSION | 105 |
| | BIBLIOGRAPHIE | 109 |
| | ANNEXE..... | 117 |

INTRODUCTION

Il existe au nord du Japon dans la région du Tôhoku un groupe de moines basé au mont Yudono, faisant parti des trois monts de Dewa Sanzan, pratiquant l'auto-momification. Ce groupe de moines nommés « *issei gyônin* » étaient affilié au bouddhisme Shingon et pratiquaient l'ascèse en montagne ainsi que d'autres services religieux auprès des villages environnants. L'auto-momification était le résultat final des exercices ascétiques que pratiquaient ces moines durant l'époque Edo du XVIIème siècle au XIXème siècle.

L'ascèse est « une discipline que la volonté s'impose afin de tendre vers un idéal soit de perfection morale, soit de création artistique ou intellectuelle »¹. Dans le cas de l'ascèse au Japon, il s'agit de différents exercices mettant à rude épreuve le corps et l'esprit sur une période de temps plus ou moins longue afin de conditionner le corps du pratiquant et de lui permettre d'avoir une expérience spirituelle comme la méditation, la transe etc. L'ascèse peut prendre des formes plus ou moins rudes tels que la méditation, la récitation de sutra, les ablutions à l'eau froide et le jeune. Elle peut dans certains cas aller jusqu'à l'abandon du corps, *sutemi* 捨身, dans un geste de compassion afin d'atteindre le nirvana ou bien de devenir un bodhisattva. Le bodhisattva est un sage qui grâce à son parcours exemplaire, l'accumulation des mérites et son abnégation de soi lui permet d'atteindre le nirvana.

Ces momies se distinguent des momies égyptiennes dont le processus de momification se déroule post-mortem et nécessite l'extraction des organes internes et l'embaumement du corps afin de préserver celui-ci de la putréfaction. Les momies dans le bouddhisme sont également à différencier des momies naturelles que l'on retrouve dans des endroits au climat chaud et aride, où la momification d'un corps serait fortuite. La momification des moines dans le bouddhisme est au contraire une momification artisanale qui requiert la main de l'homme et est souvent un processus qui est entamé

¹ <https://www.cnrtl.fr/definition/asc%C3%A8se>

lors du vivant de ces moines. C'est ce que l'on nomme l'auto-momification. On retrouve des cas d'auto-momification dans toutes les cultures bouddhistes en Asie ; en Chine, Taiwan, Vietnam, Tibet, Corée, Mongolie, Thaïlande et au Japon. La pratique s'inspire du sacrifice altruiste du Bouddha Siddhârta Gautama qui aurait abandonné son corps à une tigresse affamée afin qu'elle puisse nourrir ses petits et survivre, grâce à ce geste vertueux et pleins d'abnégation, il serait devenu un bodhisattva. Ainsi les moines s'auto-momifiant en Asie ont voulu reproduire l'exemple vertueux de Siddhârta pour à leurs tours devenir des bodhisattvas et aider les êtres vivants en ce monde. Alors que le suicide est interdit par le bouddhisme, il n'est pas question dans le cas de l'abandon du corps de suicide mais plutôt d'un sacrifice.

Il y a deux objectifs à la momification ; la momification peut être une forme d'inhumation ou servir à un culte de la dépouille momifiée et considérée comme une relique. Le premier type vise à préserver le corps au moment où il est enterré après sa mort, et est fait pour le bien du défunt et son voyage dans l'au-delà. C'est le cas des momies égyptiennes. Le deuxième cas cherche à produire une relique à l'aide de la momification et est fait dans l'optique des êtres encore vivants qui viendront prier auprès de cette momie pour obtenir des bienfaits.

On retrouve une trentaine de cas de momification au Japon, mais beaucoup de momies ont été endommagées, détruites ou ne se sont pas bien conservés. C'est dans la région du Tôhoku au Nord du Japon que l'on retrouve le plus de moines auto-momifiés. Toutefois, s'il y a environ une trentaine de momies au Japon, il ne s'agit pas d'un phénomène homogène ; les processus de momification varient et l'arrière-plan doctrinal varie également. Il y a quatre catégories de momies au Japon ; les momies en liens avec le culte d'Amida, les momies en liens avec le culte de Maitreya, les momies en liens avec d'autres cultes, et les momies *sokushinbutsu* en lien avec le culte Shingon.

Ce mémoire portera sur la dernière catégorie de momies ; les momies *sokushinbutsu* affiliées au bouddhisme Shingon dans la région du Tôhoku. L'organisation religieuse des *issei gyônin*, 一世行人, c'est-à-dire des « êtres humains qui

dévoient leur vie à l'ascèse »² s'est développé au mont Yudono de Dewa Sanzan durant l'époque d'Edo. Cette organisation religieuse était composée de deux types de membres ; les moines qui pratiquaient les austérités pour devenir un « bouddha en ce corps », et leurs disciples qui les assistaient dans cette tâche. Ils occupaient tous un rang assez bas dans la hiérarchie des temples et ne pouvaient pas obtenir un rang plus haut bien que certains d'entre eux aient pu obtenir des positions plus distinguées. Ils étaient rattachés aux temples *issei gyōnin* situés autour du mont Yudono et dans les villes proches des trois monts de Dewa Sanzan. Leurs momies sont aujourd'hui conservées dans ces temples.

Ces moines partageaient leurs temps entre la retraite en montagne et la diffusion de la foi. Ils pratiquaient des ablutions, la récitation des sutras, des retraites dans des caves ainsi des jeûnes alimentaires très restrictifs. Spécialisés dans les « austérités », *kugyō* 苦行, ils portaient atteinte à leurs corps afin de devenir des « Bouddha en ce corps », des *sokushinbutsu* 即身仏. Cette organisation religieuse qui s'est développée au cours de l'époque Edo trouve l'origine de sa doctrine et de ses pratiques auprès d'un moine ayant vécu huit siècles auparavant. En effet, la doctrine des « bouddhas en ce corps » fut inventée par le moine Kūkai, 空海, (774-835) de son titre posthume Kōbō Daishi, 弘法大師, qui à son retour de Chine créa la secte Shingon et introduit ainsi le bouddhisme ésotérique au Japon. Selon cette doctrine du *sokushin jōbutsu*, 即身成佛, littéralement « devenir bouddha tel qu'en ce corps », tout être pouvait atteindre l'éveil par l'ascèse en une seule vie et réaliser sa bouddhité en ce corps, évitant ainsi les multiples cycles de réincarnation. Les membres de cette organisation *issei gyōnin* comptent environ huit corps de moines momifiés encore conservés aujourd'hui, il y en avait à l'origine davantage mais certaines momies ont été perdus dans

² CASTIGLIONI Andréa, « Edo Jidaino Yudonosan Shinkō to issei gyōnin no sokushinbutsu, 江戸時代の湯殿山信仰と一世行人の即身仏 », *Toyo Gaku Kenkyū* 東洋学研究, vol. 54, 2017, p2.

「一生をかけて、修行のみを行う人間」

des incendies ou n'ont pas pu bien se conserver. Ils étaient également liés au *senninzawa*, le marais des saints, du mont Yudono, un lieu sacré où les *issei gyônin* pratiquaient leurs ascèses.

Plus précisément, mes recherches ont porté sur le cas du moine éminent Tetsumonkai, 鐵門海上人, née en 1759 et qui s'est auto-momifié en 1829. Le cas de Tetsumonkai est représentatif des autres membres *issei gyônin* s'étant momifié de leurs vivants ; il est issu de la région du Shônai, de la ville de Tsuruoka qui se situe juste à côté des trois monts de Dewa Sanzan. Issu d'une classe sociale populaire, un évènement déclenche son dévouement pour l'ascèse durant sa vingtaine. Il devient alors un *issei gyônin* au temple de Chûrenji du mont Yudono. Tetsumonkai est contemporain d'une époque où le pèlerinage des trois monts de Dewa Sanzan et notamment du mont Yudono connaît un engouement. Cette période à cheval sur le XVIIIème et le XIXème siècle est également une période de troubles marquée par les famines et les révoltes de la population. Ce contexte particulier a eu un impact sur le retentissement et la diffusion du culte de Tetsumonkai dans la région.

Beaucoup de ces momies ont fait l'objet de légendes orales et d'écrits, et Tetsumonkai est celui à propos duquel les sources historiques sont les plus nombreuses. Une grande partie de ce que l'on sait sur lui provient de rumeurs transmises oralement et localement, car Tetsumonkai est aujourd'hui encore une figure très populaire dans la région. Une autre partie provient des registres des temples, des journaux de voyages de ses contemporains et des écrits à son propos de la mains de ses disciples. Parmi ces derniers, un écrit nous intéresse particulièrement car il s'agit des chroniques de Tetsumonkai écrite après sa mort par l'un de ses disciples. Ce document est une hagiographie, une biographie de saint à but d'édification, qui met en scène les derniers instants de la vie du moine.

Le but de mes recherches durant cette deuxième année de master a été d'étudier la représentation du moine éminent Tetsumonkai auprès des populations locales à la fin de la période d'Edo en mettant en parallèle sa réelle figure historique et les écrits à son propos. En août 2020, j'ai pu effectuer un voyage à Dewa Sanzan dans le Tôhoku et visiter

quelques temples *issei gyônin* afin d'en voir les momies. Hélas, le temple de Chûrenji où est entreposée la momie de Tetsumonkai était fermé lors de mon voyage et je n'ai pas pu me rendre sur place. Mais j'ai pu avoir des échanges enrichissants par courriel avec les temples de Chûrenji et Dainichibô. La principale difficulté que j'ai rencontrée dans le cadre de mes recherches a été le manque de sources historiques à but d'édification comme l'hagiographie mentionnant Tetsumonkai. Il est fait mention de nombreuses informations dans la littérature académiques à propos des *sokushinbutsu* du mont Yudono, mais ces affirmations étaient rarement soutenues par des références bibliographiques. Enfin, mon objectif était de voir si le rapport au corps si particulier qu'entretiennent ces moines s'étant momifiés de leur vivant avec leurs corps, et le rapport au corps en tant que relique qu'entretiennent les fidèles avec les momies, pouvait se traduire par la sanctification du corps de ces moines post-mortem.

J'entends par sanctification l'acte de considérer comme sacré ou semblable à dieu une relique. Les *issei gyônin* en se momifiant devenaient des *sokushinbutsu*, des 'bouddhas en corps' et étaient considérés comme des bodhisattvas. Ainsi ils transcendaient leurs conditions humaines et leurs corps momifiés étaient considérés comme des reliques voir des images. Le but de ce travail est d'étudier si ces corps momifiés de *sokushinbutsu* étaient bien perçues comme des images, ce qui permettrait de les classer dans cette catégorie. Ensuite, j'ai voulu à l'aide de l'hagiographie de Tetsumonkai questionner ce besoin de mettre à l'écrit les chroniques du moine et la fonction de l'écrit. Mon but était de voir si l'écrit intervenait dans le processus de sanctification du moine au même titre que l'ascèse et l'auto-momification.

Avant moi, de nombreux chercheurs japonais et occidentaux ont étudié les *sokushinbutsu* du mont Yudono. Les travaux du groupe de recherche sur les momies du Japon dont fait partie Kôsei Andô, fondés dans les années 1960, ont été les premiers à mettre en lumière la pratique de l'auto-momification, son symbolisme et son évolution au cours de l'histoire du Japon. Naitô Masatoshi a lui étudié l'origine de la pratique du *mokujikigyô* et du *nyûjô*, l'implication des *issei gyônin* dans les querelles entre temples à Dewa Sanzan et la figure des *sokushinbutsu* en tant que bodhisattva sauveur des êtres vivants. Plus récemment, Andrea Castiglioni a lui travaillé plus spécifiquement sur le

groupe religieux des *issei gyônin*, les rituels ascétiques et de momification des *sokushinbutsu* et sur l'important aspect financier des leurs ascèses. Yamazawa Manabu a également travaillé sur la réelle figure historique du moine éminent Tetsumonkai en tant qu'innovateur et sur le rayonnement de son culte dans le Tôhoku. Il a étudié de près ses implications dans les préfectures environnantes du Yamagata et les activités de prosélytismes de Tetsumonkai. Enfin, John Morris a lui travaillé sur la pratique de la momification en Chine et au Japon à travers le concept des « *corpora incorrupta* ».

Pour mener à bien cette recherche, nous nous appuyerons sur la problématique suivante : en quoi l'écrit hagiographique du moine Tetsumonkai s'inscrit-il dans la démarche de sanctification de son corps ? Nous y répondrons en trois temps : nous présenterons tout d'abord les trois monts de Dewa Sanzan et les membres *issei gyônin*, leurs développements, leur organisation, leur doctrine et leurs activités religieuses à l'époque d'Edo. Ensuite, nous étudierons à travers le cas du moine Tetsumonkai et de son récit de vie, la représentation des *sokushinbutsu* et de l'objectification dont leurs corps faisaient l'objet, nous chercherons à savoir si l'on peut considérer les momies des *issei gyônin* comme des images religieuses. Enfin, nous nous intéresserons au genre littéraire de l'hagiographie et au discours hagiographique, notamment au discours hagiographique au Japon en tant que genre codifié à travers les exemples d'écrits hagiographiques japonais du X^{ème} siècle. Nous mettrons en parallèle ces éléments avec les hagiographies de deux moines *issei gyônin*, Tetsumonkai et Chûkai, afin de voir si l'hagiographie et les expressions utilisés pour glorifier les *sokushinbutsu* ont pu participer à l'élaboration de leur culte et à la sanctification de leurs corps.

I. Dewa Sanzan et les *issei gyônin*

A. Dewa Sanzan

1. Topographie et affiliations religieuses

Au nord du Japon, dans le Tôhoku, se trouve la préfecture de Yamagata, entourée des préfectures du Niigata (anciennement Echigo), Akita, Iwate, Miyagi et de Fukushima. La préfecture est bordée par la mer à l'Ouest et par quatre montagnes à l'Est. Au Nord, se trouve le mont Chôkaisen (2236 m), 鳥海山, à l'Est, les trois monts de Dewa Sanzan, 出羽三山, au Sud, la chaîne de montagnes Asahi (1870 m), 朝日岳. La préfecture est constituée de quatre régions ; la plaine du Shônai, 庄内, en bordure des côtes, le Mogamichi, 最上地, au Nord, le Murayamachi, 村山地, et le Okitamachi, 置賜地, au Sud.

Dewa Sanzan, située dans la plaine du Shônai, est constituée de trois monts qui sont ; Haguro (414 m), 羽黒山, Yudono (1500 m), 湯殿山, et Gassan (1984 m), 月山. On y accède par la ville de Tsuruoka, 鶴岡市, jointe à la ville de Sakata, 酒田市. Le territoire qu'occupe Dewa Sanzan est considéré comme étant sacré, on parle à son endroit de « *reizan* »³, 霊山, et l'entrée en est signalée par un immense portique *torii*, portique signalant l'entrée dans l'enceinte d'un temple shintô, par-dessous lequel on passe lorsque l'on souhaite se rendre aux trois monts en voiture.

On trouve au mont Haguro le sanctuaire Shintô principal nommé Dewa Jinja, 出羽神社, auquel on accède par 2446 marches d'escalier. En chemin, on y trouve également une pagode à cinq étages⁴. Le mont Haguro se spécialise dans le shugendô⁵,

³ CASTIGLIONI Andréa, « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *Asian Ethnology*, vol. 78, n° 1, 2019, p1.

⁴ Les pagodes *gojûnotô*, 五重塔, ou stupas à cinq étages sont utilisées à des fins funéraires bouddhistes.

⁵ On trouve à Dewa Sanzan tout d'abord des membres du *shugendô*. Le *shugendô* est une tradition religieuse dont les fidèles pratiquent l'ascèse en montagne et prétendent en obtenir des pouvoirs surnaturels et utiliser ceux-ci lors d'activités magico-religieuses. Le shugendô apparaît vers le IXème et le Xème siècle, et il s'est divisé en plusieurs branches. Le shugendô le plus populaire a été celui qui s'est

la voie de l'ascèse, et notamment le shugendô du Tendai-kei⁶, affilié au shugendô de Kumano⁷, et ainsi le bodhisattva Kannon⁸ y est vénéré. Le plus haut des trois monts, le mont Gassan est accessible à pied depuis le sommet du mont Yudono, ou en voiture. Son temple principal est le Gassan Jinja, 月山神社, où on vénère la divinité Tsukiyomi-no-mikoto, 月夜見の尊, dieu de la lune et de la nuit dans le shintô.

Enfin, le mont Yudono est situé plus au sud des deux autres monts, le mont est principalement affilié au Shingon et vénère le bouddha Dainichi Nyôrai (Mahavairocana), divinité du bouddhisme, protectrice du monde du futur⁹. Au sommet, se trouve le sanctuaire shintô principal, le Yudonosan Jinja, où selon la tradition il est interdit de prendre des photos et de dévoiler ce que l'on y a vu¹⁰. Le sanctuaire s'est construit autour d'une roche d'où s'écoule une source d'eau chaude, cet endroit nommé « *gobôzen* », 御宝前, est le lieu le plus sacré du mont. Ce rocher d'où s'écoule une source d'eau chaude représente la manifestation du corps de la loi du Bouddha Dainichi Nyôrai, 大日如来, seulement visible aux êtres ayant atteint l'éveil¹¹. On trouve également au

développé dans la région de Kumano dans le Wakayama, avec les trois monts saints de Kumano ; c'est le honzanha. La deuxième branche est celle du mont Kinbu dans la région de Yoshino dans la préfecture de Nara. C'est le tôzanha. Il y a d'autres montagnes affiliés au shugendô comme le mont Katsuragi à Nara, le mont Haguro dans le Tôhoku, le mont Hiko dans le Kyushu et le mont Ishizuchi à Shikoku.

⁶ Le tendai et le shingon sont deux écoles du bouddhisme ésotérique créé au IXème siècle par le moine Saichô (767-822) pour la première et par le moine Kûkai (774-835) pour la deuxième. Toutes deux se réclamaient du grand véhicule du bouddhisme contraire au bouddhisme présent au Japon à l'époque, le bouddhisme de Nara se réclamant au petit véhicule.

⁷ YAMAZAWA Manabu, « Mokijikigyôsha Tetsumonkai: Dewa Sanzan no sokushinbutsu to Sendai hanryô no shinkô, 木食行者鐵門海 : 出羽三山の即身仏と仙台藩領の信仰 », *Culture Religieuse en Chine, Corée et Japon*, 日中韓周縁域の宗教文化 東北学院大学アジア流域文化研究所 編, n° 3, 2017.

⁸ OHARA Seigi 大原 正義, « sokushinbutsu Kenkyû nôto (1) Yudonosan sokushinbutsu Shinnyôkai to Tetsumonkai nitsuite, 即身仏研究ノート (1)湯殿山即身仏真如海と鉄門海について », *Bulletin de l'université pour femme Kunei d'Ôsaka*, 大阪薫英女子短期大学研究紀要, vol. 36, 2001, p167.

⁹ CASTIGLIONI Andréa, « Le culte du mont Yudono et issei Gyonin, "Bouddha en ce corps", durant l'ère Edo, Edo Jidaino Yudonosan Shinkô to issei gyônin no sokushinbutsu, 江戸時代の湯殿山信仰と一世行人の即身仏 », *op. cit.*

¹⁰ CASTIGLIONI Andréa, « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *op. cit.*

¹¹ *op. cit.* p1.

même endroit « le marais des immortels », *senninzawa*, 仙人沢, endroit où les membres des groupes religieux *issei gyônin* et *shugenja* pratiquent l'ascèse, ces lieux sont appelés le « *oku no in* », 奥のん院, la chapelle du font du mont Yudono.

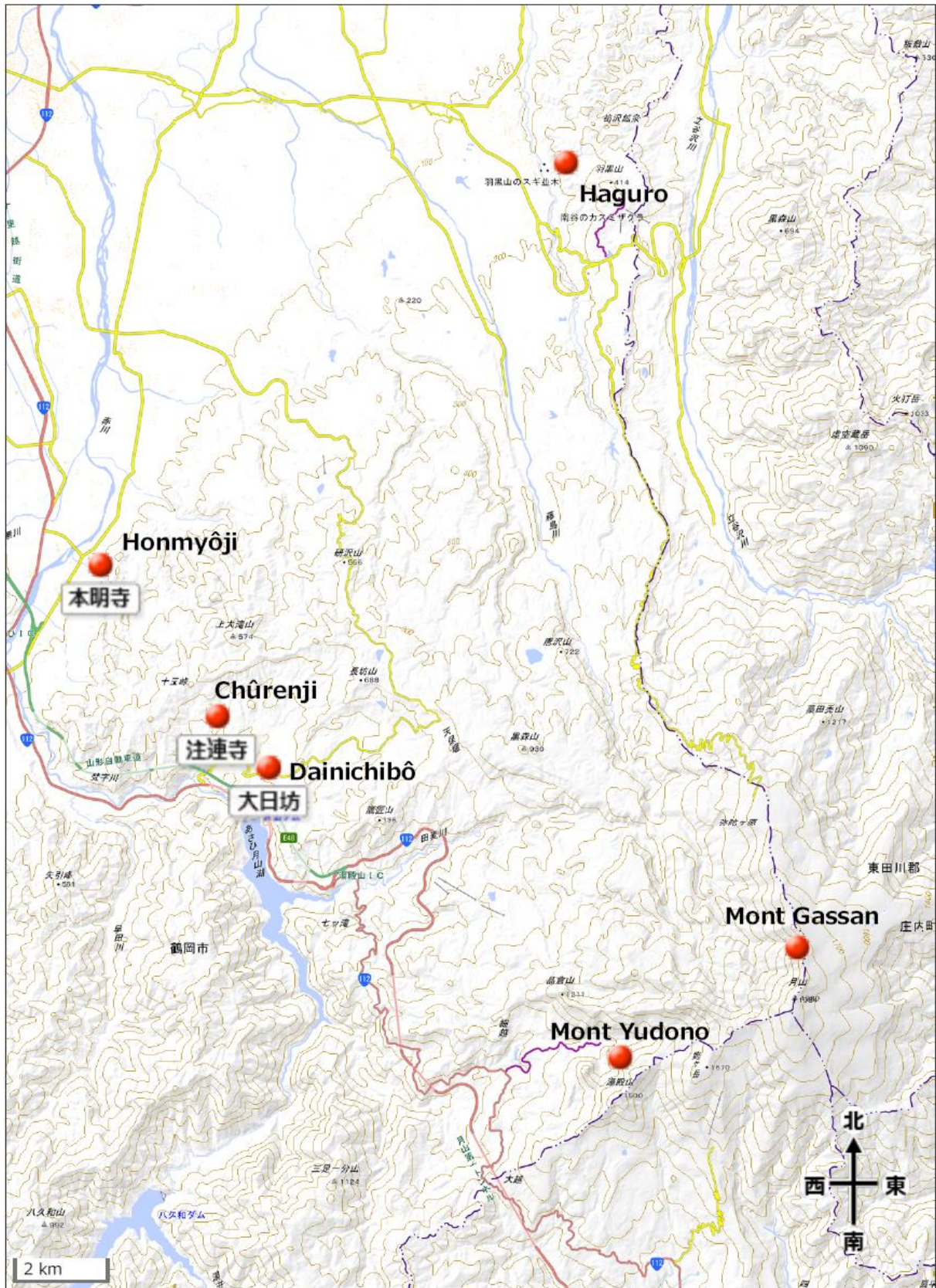


Figure 1 Carte de Dewa Sanzan et des temples issei gyōnin

2. Activités religieuses de Dewa Sanzan

Selon Yamazawa Manabu, la légende fondatrice des temples du mont Yudono veut que ce soit Kūkai, de son titre posthume Kōbō Daishi, lui-même qui ait ouvert la montagne et ses temples au IX^{ème} siècle. Dans les archives du temple de Chūrenji, on trouve une hagiographie de Kōbō Daishi dans laquelle on affirme qu'il est à l'origine de l'inauguration des temples du mont Yudono¹². Selon cette légende, le mont Yudono est le lieu où le Bouddha s'est manifesté au moine Kōbō Daishi, ce qui confère au lieu son caractère sacré ;

Chronique de Kōbō Daishi

Il naquit en l'an 5 de l'ère 774 sous le règne de l'empereur Kōnin à Byōbuga dans le Saishō (Préfecture de Kagawa). En l'an 804 et à l'âge de trente et un ans, il fit un voyage dans la Chine des Tang au temple de Seiryō (Qinglong) où il apprit les secrets du Shingon. En l'an 807, il rentra au pays et diffusa le Shingon. Il débarqua sur la plage de Kōya depuis la baie de Sodenoura (Yamagata) lors de son pèlerinage. Parvenu au temple de Kaikōji et alors qu'il contemplait la rivière Bonji, les nuages des passions obscurcissantes se dissipèrent et il atteignit l'état d'éveil originel. Il vit alors flotter jusqu'à lui la lettre germe du Bouddha Dainichi sur la rivière. Dans un moment de grande joie, il s'amusa à calligraphier de sa main le mantra Avira¹³ qu'il signa de sa main et du temple Kaikōji Shakōsan et l'accrocha à une maison à Toyama. Enfin, il remonta la rivière Bonji et pratiqua le dhyana-senmhadī, l'intense concentration. Alors à ce moment-là la manifestation du Bouddha de Yudono, le Hachidai Gongō Dōji, lui apparut. Il fit ouvrir le Gobōzen pour la salvation des personnes ignorantes dans l'autre monde. Ensuite, il

¹² TEMPLE DE CHŪREN-JI, « Chroniques abrégées de Kōbo Daishi, Gokaisan Kōbō Daishi Ryakuengi, 御開山弘法大師略縁起 », in *Sakatashishi*, 酒田市史, Sakatashishi Henkan Iinkai Hen, 酒田市史編纂委員会 編, coll. « Shiryōhen 史料篇 », 1977, vol. 7 (Seikatsu Bunkahen), 第 7 集 (生活文化編) p. 700.

¹³ Mantra Avira : a vi ra hūṃ kha, Mantra associé au Vairocana et à Kūkai. Traduit par John Stevens tel que ; « Infaillible est la brillance du grand Mudra ! Créant la radiance du Diamant et du Lotus » <http://www.visiblemantra.org/vairocana.html>

entreposa à cet endroit la pierre de la rivière Bonji et on dit que le signe qu'il était parvenu à l'état de bodhisattva sauveur de tout être se manifesta dans cette pierre.¹⁴

Il y au mont Yudono quatre temples d'affiliation Shingon, on les nomme « les quatre temples du mont Yudono » et ils sont divisés en deux catégories ; les temples de l'adret, versant Nord (表口別当) et les temples de l'ubac, versant Sud (裏口別当) qui sont constitués de :

- Chûrenji (注連寺、表口別当)
- Dainichibô (大日坊、表口別当)
- Hondôji (本道寺、裏口別当)
- Dainichidera (大日寺、裏口別当)

Ces quatre temples sont affiliés au Shingon et on trouve les traces d'une prédominance du bouddhisme Shingon dès le début du XVIIème siècle¹⁵. Dans le cas du Hondôji et du Dainichidera, Andréa Castiglioni a trouvé des liens entre ces deux temples et le temple de Jionji à Sagae dans la préfecture du Yamagata¹⁶. Quant au temple de Chûrenji et de Dainichibô, ils étaient sans affiliation à une branche ou à d'autres temples jusqu'au début du XVIIIème siècle, où ils furent affiliés au temple de Daigôji et au temple

¹⁴ TEMPLE DE CHUREN-JI, « Chroniques abrégées de Kôbo Daishi, , Gokaisan Kôbô Daishi Ryakuengi, 御開山弘法大師略縁起 », *op. cit.* Voir annexe 1.

¹⁵ CASTIGLIONI Andrea, « Edo jidai no yudonosan shinkô niokeru issei gyônin no katsudô, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », Tokyo, 2014, p1.

¹⁶ 慈恩寺, 寒河江市

de Dainichibô à Hasadera¹⁷. Le Hondôji avait un revenu annuel de 6 koku¹⁸ et 5 to, et le Dainichidera de 4 koku et 5 to¹⁹.

Il faut noter que les temples de Chûrenji et Dainichibô ne se trouvent plus sur le mont Yudono suite à un glissement de terrain qui détruisit les deux temples en 1937²⁰, suite à quoi ils ont tous deux été déplacés à Ôami, 大網, sur la commune de Tsuruoka.

Dewa Sanzan représentait à l'époque d'Edo un endroit attractif pour le tourisme, les trois monts faisaient partie des itinéraires des routes de pèlerinage du fait de ses montagnes sacrées, ses temples et son circuit composé de trois monts²¹. Les pèlerins procédaient en principe au circuit suivant ; Haguro, Gassan puis Yudono, mais il n'était pas rare qu'ils commencent par Yudono²². Cet ordre provient des croyances locales selon lesquelles chaque mont a sa propre symbolique d'où Dewa Sanzan tire son caractère sacré ;

« L'ascension et le culte des trois monts sacrés de Dewa signifient entrer au mont Gassan (voué au culte d'Amida, incarnant le passé) depuis le mont Haguro (voué au culte de

¹⁷ CASTIGLIONI Andrea, « Mouvement des Issei Gyônin au sein des croyances du mont Yudono durant l'époque Edo, Edo jidai no yudonosan shinkô niokeru issei gyônin no katsudô, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », *op. cit.*

¹⁸ Le koku était une unité de mesure utilisée durant l'époque d'Edo, une unité étant équivalente à 180 litres. La ration annuel de riz par personne était estimé à un koku. Les taxes et les revenus étaient estimées en fonction de cette unité de mesure.

¹⁹ CASTIGLIONI Andrea, « Mouvement des Issei Gyônin au sein des croyances du mont Yudono durant l'époque Edo, Edo jidai no yudonosan shinkô niokeru issei gyônin no katsudô, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », *op. cit.*

²⁰ YAMAZAWA Manabu, « Mokijikigyôsha Tetsumonkai: Dewa Sanzan no sokushinbutsu to Sendai hanryô no shinkô, 木食行者鐵門海: 出羽三山の即身仏と仙台藩領の信仰 », *op. cit.*, p19.

²¹ KOUAME NATHALIE, *Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa: le pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868 / Nathalie Kouamé ; préface de Jean Chélini*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, coll. « Monographies », 2001.

²² YAMAZAWA Manabu 山澤 学, « 19 Seiki shotô Dewa Sanzan Shugen no kakusei undô -- Yudonosan, Mokujikigyôsha Tetsumonkai no Echigo fukyôwo chûshin ni, 19世紀初頭出羽三山修験の覚醒運動--湯殿山・木食行者鐵門海の越後布教を中心に », *社会文化史学 / 社会文化史学会 編*, n° 52, 2009, p75.

Kannon, incarnant le présent) pour renaître spirituellement au mont Yudono (voué au culte du Bouddha Dainichi Nyôrai, incarnant le futur). »²³

C'est au cours de la première moitié du XVIII^{ème} siècle que le pèlerinage de Dewa Sanzan connaît un essor, et selon un registre de pèlerins au temple de Hondôji sur le mont Yudono, on compte 20 000 pèlerins en 1842²⁴. Les pèlerinages entraînent le passage de nombreuses personnes et représentaient une ressource économique très importante pour la région. Il y avait beaucoup d'auberges pour accueillir les voyageurs, des restaurants, mais aussi des échoppes qui vendaient toutes sortes de matériels utilisés par les pèlerins tels que des bougies ou encore des pierres à encre²⁵. En 1760, Nagakubo Sekisui, géographe et confucianiste, fait un grand voyage dans les régions du Nord du Japon et son itinéraire fait un arrêt à Dewa Sanzan pour en faire le pèlerinage²⁶. Son intérêt pour Dewa Sanzan et sa mention des *sokushinbutsu* montre le retentissement du culte des momies dès la fin du XVIII^{ème} siècle. Il note qu'il y alors à cette époque 7000 personnes habitant au pied du mont Haguro²⁷. Tamoka Fumitoshi estime les gains annuels liés au pèlerinage à 1397 ryô, 2 bun, 2 shu d'or²⁸ et 3328 kan et 962 bun de pièce petite pièce d'argent²⁹.

²³ 「霊場出羽三山を登拝するとは、羽黒山（観音信仰で現在）から月山（阿弥陀信仰で過去）に入り、湯殿山（大日如来信仰で未来）で誕生再生することを意味する。」

OHARA Seigi 大原 正義, « *sokushinbutsu Kenkû nôto* (1) Yudonosan *sokushinbutsu Shinnyôkai to Tetsumonkai nitsuite*, 即身仏研究ノート(1)湯殿山即身仏真如海と鉄門海について », *op. cit.* p166.

²⁴ TAMOKA Fumitoshi 保科 文俊, « Kinsei kôki no Yudonosan sankei, 近世後期の湯殿山参詣 », n° 40, coll. « 山形県地域史研究 », 2015, p71.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Nagakubo Sekisui (1717-1801) : est un confucéen, géographe et cartographe issus d'une famille de paysans. Il effectua plusieurs voyage et est un des premiers à produire de nombreuses cartes très détaillés sur les régions qu'il a visitées, devenant ainsi un pionner. En 1760, à l'âge de 44 ans, il effectue un voyage de vingt jours dans le Tôhoku, dans la province de Mutsu et d'Echigo, actuelle Niigata et rédige le Hachioku Kikô, 東奥紀行.

²⁷ NAGAKUBO Sekisui 長久保赤水, « Carnet de voyage dans les provinces reculées de l'Est, Tôôkikô, 東奥紀行 », 1760, p29.

²⁸ Le système monétaire créé par les Tokugawa était basé sur des pièces d'or, d'argent et de cuivre. Un ryô d'or, 両, équivalait à 4 bu, 分, qui équivalait à 16 shu, 朱. L'argent était mesuré au poids, une unité de mesure d'environ 3,75g équivalait à 10 bu, 分. 1 pièce de cuivre, la plus petite valeur monétaire, équivalait à un mon, 文, et mille mon équivalaient à un kanmon, 貫文.

²⁹ TAMOKA Fumitoshi 保科 文俊, « Kinsei kôki no Yudonosan sankei,, 近世後期の湯殿山参詣 », *op. cit.* p71.

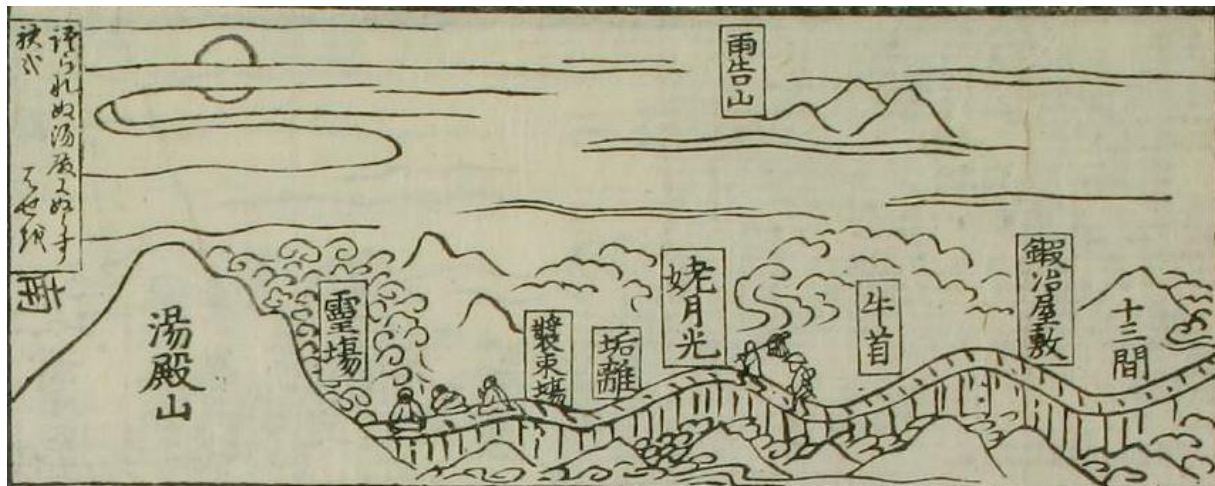
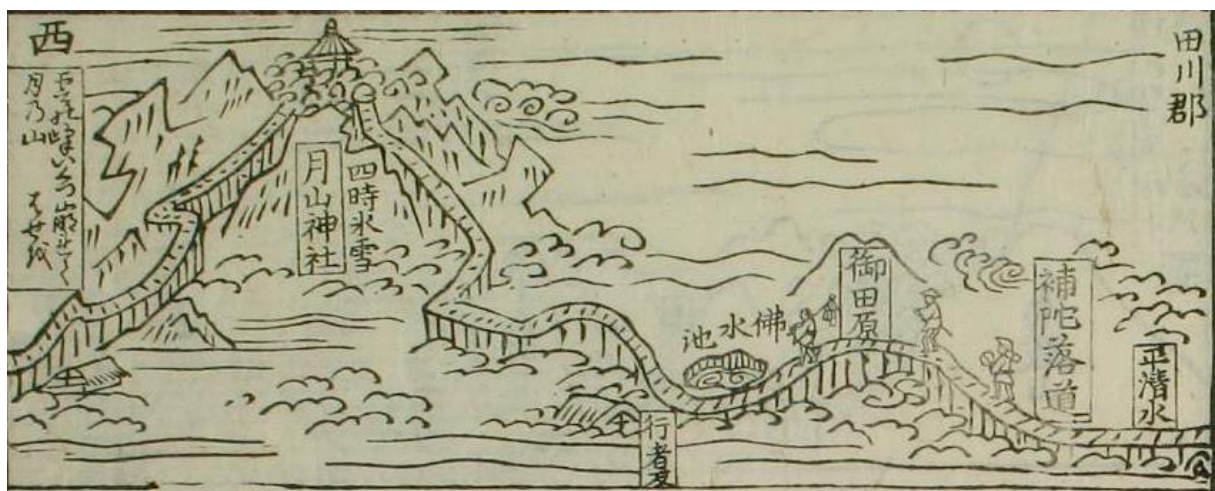
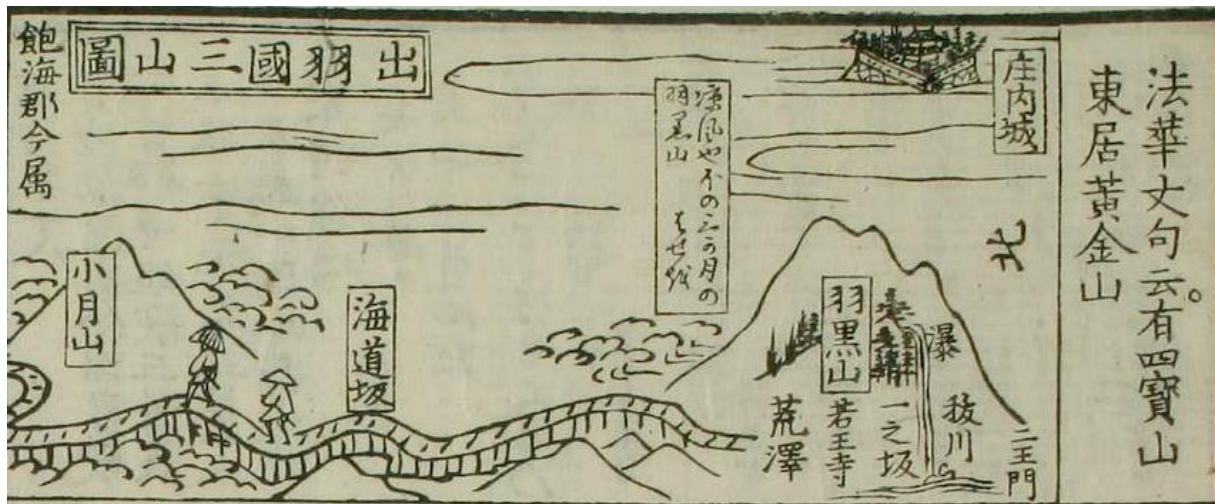


Figure 2 Représentation de Dewasanzan³⁰

³⁰ NAGAKUBO Sekisui 長久保赤水, « Carnet de voyage dans les provinces reculées de l'Est, Tôôkikô, 東奥紀行 », *op. cit.*

En 1868, la séparation du bouddhisme et du shintô force les shugenja du mont Haguro et du mont Yudono à s'enregistrer auprès de temples afin de faire une distinction entre activités religieuses affiliés au bouddhisme et celles au shintô.

3. Disputes entre le mont Haguro et le mont Yudono

Bien que ces trois monts semblent reliés par l'appellation de Dewa Sanzan, ce n'est en réalité pas le cas et il y eu de fortes oppositions entre Haguro et Yudono dès le XVIIème siècle³¹. Ce genre de dispute est caractéristique des querelles entre différents temples qui cherchent à gagner en légitimité durant l'époque d'Edo à l'aide de documents venant attester des origines d'un temple. Le cas des disputes au sujet de la pratique de divination appelé *onmyôji* entre la famille Tsuchimikado et les shugenja tout au long de la période Edo est très similaire. La famille Tsuchimikado, possédant une autorisation du shogunat, revendiquait le monopole sur la pratique du *onmyôji* et sa rémunération et accusa les shugenja de pratiquer la divination contre rémunération. Le conflit fut porté jusqu'au préfet des temples et des sanctuaires (*jisha bugyô* 寺社奉行) où les deux partis présentèrent des documents attestant de leur ancienneté et ainsi de leur légitimité à pratiquer la divination afin que le préfet tranche³².

Le sommet du mont Yudono qui est un lieu sacré est connu depuis la période Edo comme le *oku no in*, la petite chapelle du fond, de Dewa Sanzan, ce qui rappelle le mont Kôya lui aussi connu pour son *oku no in* et ce qui fait la spécificité religieuse des

³¹ Aujourd'hui encore il y a une volonté de la part des temples *issei gyônin*, dont le temple de Chûrenji avec qui j'ai pu échangé par courriel, de distinguer le mont Yudono des autres monts de Dewa Sanzan. Dans mes échanges, mon utilisation du terme « *sokushinbutsu* de Dewa Sanzan » a été corrigé pour les « *sokushinbutsu* du mont Yudono » tout en me rappelant les distinctions d'appartenance religieuse de chaque monts.

³² HAYASHI Makoto et SWANSON Paul L., « Tokugawa-Period Disputes between Shugen Organizations and Onmyôji over Rights to Practice Divination », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 21, n° 2/3, 1994.

lieux³³. L'endroit attirait un grand nombre de pèlerins et le mont Yudono devenait très populaire. Mais cette concurrence est bien antérieure à la période d'Edo, les deux monts ont chacun deux mythes fondateurs différents. Selon le mont Haguro, ce serait le prince Hachikô (542-641) qui aurait fondé les trois monts après l'apparition du Bouddha Dainichi Nyôrai, qui lui aurait confié le « feu sacré »³⁴ ;

« Selon le mont Haguro, Nôjo Taishi (le prince Hachikô) inaugura les temples des montagnes. Nôjo Taishi était l'héritier de l'empereur Sushun mais, il avait une vile apparence ; ses yeux étaient piqués de rouge, son nez était long et pendait, ses lèvres s'étiraient jusqu'à ses oreilles. Ne pouvant accéder au trône, il s'embarqua pour un voyage d'ascèse. Lorsqu'il arriva enfin au mont Haguro, la forêt de la montagne était si épaisse qu'il ne put se frayer un chemin. A ce moment-là, un corbeau à trois pattes lui apparut et l'accompagna. Alors il put ouvrir l'accès au mont Haguro. Après cela, Nôjo Taishi pratiqua l'ascèse et inaugura le mont Gassan et le mont Yudono et il fut récompensé par un joyau que lui donna la manifestation du Bouddha. »³⁵

Alors que selon les temples du mont Yudono, c'est Kûkai qui de son vivant aurait accosté à la ville de Sakata avant de se rendre sur les lieux et d'être le témoin de la manifestation du Bouddha Dainichi Nyôrai, qui lui aurait confié également le « feu sacré ». Si les légendes à l'origine de la fondation des deux monts et l'appellation de ce « feu sacré », feu purificateur, différent, ils semblent définir la même chose. Il est question du « *jôka no hikiri* », 常火の火切り, pour le mont Haguro, et du « *uwabi kiribi* », 上火切火, pour le mont Yudono³⁶. Mais les deux monts s'opposent également de par leurs affiliations ; le Tendai pour le mont Haguro, et le Shingon pour le mont Yudono.

A nouveau, la gestion des pèlerins est également sujet de discorde entre les temples des deux monts. Tout d'abord, il y avait à l'époque sept portes d'accès à

³³ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, Kyôto-shi, Hozokan, 法蔵館, 1999, p189.

³⁴ *Ibid.* p192.

³⁵ 「羽黒山では能除太子（蜂子皇子）を開山とする。太子は崇峻天皇の皇子だったが、容貌怪異で、眼は赤くただれ、鼻は長くたれさがり、唇は耳近くまでさけるという姿で、皇位につくことができず、修行の旅に出た。羽黒山にたどり着いたが、山が深くて分け入ることができなかった。すると三本足の大鳥が現われ、その後をついて行って羽黒山を開くことができた。その後、太子は修行を一つみ、月山、湯殿山を開き、権現から宝珠を授かる。」

Ibid. p192.

³⁶ *Ibid.*

l'ascension de Dewa Sanzan nommées « *happô nanaguchi* », 八方七口 . Le mont Haguro ne possédait qu'une seule porte d'accès, permettant aux pèlerins d'avoir accès aux trois monts, alors que le mont Haguro et le mont Yudono se partageaient les six autres portes, mais celles-ci n'accédaient pas au mont Haguro³⁷. Le mont Haguro était désavantagé d'une part par le peu de départs d'ascension qui permettaient d'accéder à ses temples, mais aussi par le fait qu'il ne contrôlait que trois des quatre départs, les quatre temples du mont Yudono avaient le contrôle des quatre autres d'autre part.

Dans la première moitié du XVIIème siècle, le mont Haguro cherche à imposer son contrôle sur le mont Yudono, affirmant ainsi être l'intendant des trois monts de Dewa Sanzan et fait pression sur les quatre temples de Yudono. Ceux-ci refusent de se soumettre au mont Haguro et clament leur indépendance. Le moine intendant du mont Haguro, Tenyû, fait appel au préfet des temples et sanctuaires du Bakufu en 1640. Il cherche à mettre la main sur le mont Yudono dont le *oku no in* attire beaucoup de pèlerins et devient de plus en plus populaire. L'argumentation du côté du mont Haguro repose sur le fait que les temples du mont Yudono pratiqueraient des rites du mont Haguro tels que celui du Goorei et le rite du feu sacré, 常火の火切り . Toutefois, c'est un échec pour le mont Haguro qui perd ce jugement.

En 1665, Tenyû qui s'est récemment converti au Tendai, fait à nouveau appel au Bakufu pour cette fois-ci établir le contrôle du mont Haguro sur les trois monts. Il avance que selon la légende fondatrice de Dewa Sanzan, Nôjo Taishi aurait été le fondateur des trois monts, Yudono inclus, au VIème siècle alors que les temples du mont Yudono prétendent que ce serait Kûkai qui aurait inauguré le mont Yudono. En 1666 un autre jugement est demandé par Tenyû, cette fois-ci les temples du mont Yudono revendiquent leur affiliation au Shingon et la distinction de leurs pratiques du feu sacré, Uwabi, de la pratique du feu sacré du mont Haguro.

Le 20ème jour du troisième mois lunaire de la même année, les institutions du mont Yudono font une déclaration constituée de trois articles ; « *sai hentô no jôjô sqtori*

³⁷ *Ibid.* p189

goto, 再返答之条々覚事 »³⁸. Ils retournent l'argument du mont Haguro contre eux, et revendiquent l'ancienneté de leur affiliation au Shingon du moine Kūkai, lui-même fondateur du mont Yudono, démontrant ainsi qu'ils n'ont aucuns liens avec le mont Haguro, d'affiliation Tendai. Ils rappellent également que les *issei gyōnin* des quatre temples de Yudono prennent le titre Kai lorsqu'ils entrent dans le groupe religieux, devenant ainsi les disciples de Kūkai. C'est un moyen pour les temples du mont Yudono d'affirmer leur légitimité et leurs connections avec le moine Kūkai. Toutefois Naitō Masatoshi souligne le fait que l'on n'ait pas retrouvé l'original de ce document, et qu'il y a des erreurs de désignations. Par exemple on y fait la mention du *nyūjō* des *issei gyōnin*, or le premier *issei gyōnin* à devenir un *sokushinbutsu* est Honmyōkai en 1683 et la déclaration date de 1656. On fait référence dans ce document à « l'image du *nyūjō* des *issei gyōnin* » et Naitō Masatoshi avance qu'il se pourrait que cela soit une référence à une image bouddhique intitulée « *kaihi no gōei* », 開扉の御影, représentant Kūkai entreposé au Hōkiin du mont Kōya³⁹.

Le 22^{ème} jour du troisième mois lunaire 1656, le jugement est rendu et les temples du mont Yudono restent indépendants. Les guides de pèlerins du mont Haguro peuvent se rendre au *oku no in* de Yudono mais doivent respecter les rites Shingon sur place. En 1786, les temples du mont Yudono font installer un écriteau devant l'un des départs de pèlerinage. Cet écriteau, « Lois du mont Yudono », « *yudonosan hōsoku* », 湯殿山法則, indique que les temples du mont Yudono sont affiliés au Shingon, qu'ils ont été créés par le moine Kūkai, et qu'ils ne répondent pas de l'autorité du mont Haguro. Selon cet écriteau, le contrôle du *oku no in* revient au mont Yudono et les *issei gyōnin* reçoivent un permis des quatre temples du mont Yudono. Il y est également écrit que les pèlerins et guides doivent observer les rites Shingon au *oku no in*, même les moines du Tendai. C'est une façon pour les temples de Yudono d'humilier le mont Haguro.

³⁸ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Nihon no Miira Shinkō*, 日本のミイラ信仰, *op. cit.*, p193. Voir annexe 2.

³⁹ *Ibid*, p195.

En 1789, les temples du mont Haguro décident de réagir et de faire appel au fief du Shônai⁴⁰, domaine seigneurial situé à Tsuruoka sous la domination du fief de Sakai, sans résultats. Ils en viennent alors aux armes et le 24^{ème} jour du quatrième mois lunaire l'année suivante, ils mènent une expédition au mont Yudono armés de lances et d'arquebuses en bois et s'emparent de l'écriteau en signe de provocation. Le 18^{ème} jour du septième mois lunaire, cinq gardes du mont Yudono mènent une expédition au mont Haguro où ils violentent quelques personnes. Ils sont raisonnés et ramenés sans heurt au mont Yudono par quelques *issei gyônin*. Le 25 juillet, un garde du nom de Izaemon du temple Dainichibô est tué par arme à feu par un membre du mont Haguro. Le 2^{ème} jour du huitième mois lunaire, un magistrat du nom de Shibabashi envoie deux fonctionnaires enquêter sur l'affaire de meurtre et fait mander Suguemon et Goemon du village de Tôge (Tsuruoka) et les livre au clan du Shônai. Suguemon, appartenant aux institutions religieuses du mont Haguro, avoue son crime. Les temples du mont Haguro contestent et nient tous liens avec la personne.

En 1791, les temples du mont Haguro mènent à nouveau le litige de l'écriteau en justice au magistrat des temples et sanctuaires et demandent qu'il soit enlevé et que le monopole du contrôle du mont Yudono sur le *oku no in* soit réexaminé. Durant le procès, le parti du mont Yudono pointe du doigt la pression et la violence dont a usé le mont Haguro et réaffirme son affiliation au Shingon et son indépendance du mont Haguro. En 1799, le bakufu tranche ; Yudono reste indépendant mais l'écriteau doit être enlevé, les guides du mont Haguro doivent respecter l'étiquette du Shingon au *oku no in* mais ne sont pas condamnés pour le meurtre d'un garde du temple Dainichibô⁴¹. Alors que ces querelles sont décrites comme des querelles portant sur l'éducation religieuse,

⁴⁰ Les Han, 藩, étaient des fiefs appartenant à un daimyo lequel était jurait fidélité au Shogun. Un fief était un territoire d'environ 10 000 koku, mesuré à son revenu annuel. Ce système a été créé sous les Tokugawa et comptait environ trois cents fiefs durant la période d'Edo.

⁴¹ *Ibid*, p201.

Yamazawa Manabu avance qu'il y avait là surtout un intérêt économique de la part des temples à vouloir avoir le monopole des activités liées aux pèlerinages⁴².

B. Les *issei gyônin* du mont Yudono

1. Catégorie sociale et définition

On peut tout d'abord distinguer trois types d'activités religieuses au mont Yudono ; les moines officiels, *sojô* 清僧, les *shugenja*, 修験者, et les *issei gyônin*, 一世行人. Les *issei gyônin* constituaient une organisation religieuse de petite taille spécialisée dans la pratique des austérités, le « *kugyô* »⁴³, 苦行, de mille à trois mille jours consécutifs. Le terme *issei gyônin* signifie « dédier sa vie entière à l'ascèse »⁴⁴.

Dans la littérature académique spécialisée sur les *sokushinbutsu* du mont Yudono, les *shugenja* et les *issei gyônin* ont souvent pu être confondus, or il y a des distinctions très claires entre les deux groupes. En premier lieu, les *shugenja* peuvent avoir un foyer et se marier, alors que les *issei gyônin* font vœux d'abstinence et résident dans les temples.

Ensuite, les *shugenja* travaillent leur propre terre et celles du temple en tant que paysans, alors que les *issei gyônin* n'ont pas le droit d'exercer une profession. Les *shugenja* deviennent des guides pour les pèlerins en été, et retournent travailler leurs

⁴² YAMAZAWA Manabu 山澤 学, « 19 Seiki shotô Dewa Sanzan Shugen no kakusei undô -- Yudonosan, Mokuji kigyôsha Tetsumonkai no Echigo fukyôwo chûshin ni, 19 世紀初頭出羽三山修験の覚醒運動--湯殿山・木食行者鐵門海の越後布教を中心に », *op. cit.*, p82.

⁴³ 苦行

⁴⁴ CASTIGLIONI Andréa, « Edo Jidaino Yudonosan Shinkô to *issei gyônin* no *sokushinbutsu*, 江戸時代の湯殿山信仰と一世行人の即身仏 », *op. cit.* p2.

terres et participent aux activités religieuses en début de nouvelle année. Alors que les *issei gyônin* guident les pèlerins et restent à Yudono pour observer les rites le reste de l'année⁴⁵.

Enfin, la plus grande distinction réside dans l'impossibilité qu'ont les *issei gyônin* de s'élever dans la hiérarchie des temples, car ils étaient exclus « à la fois de la hiérarchie monacale bouddhiste et du système de rangs et promotions du shugendô »⁴⁶. Lorsqu'une personne souhaitait devenir un *issei gyônin*, on l'amenait devant le Ohôzen au sommet du mont Yudono et on lui attribuait un nouveau nom composé du suffixe Kai. Les *issei gyônin* s'inscrivaient ainsi dans la lignée du moine Kôbô Daishi devenus Kûkai en reproduisant son exemple⁴⁷. Quand bien même ils étaient baptisés d'un nouveau nom et avaient prêté serment, ils n'avaient pas le droit de recevoir le « *kanjô*, 灌頂 », cérémonie de purification semblable au baptême nécessaire à l'ordination d'un moine officiel. Les *issei gyônin* étaient alors considérés comme des moines de bas rang, « *gesô* » 下僧⁴⁸.

Malgré tout, ces *issei gyônin* avaient la possibilité d'obtenir un rang plus important auprès des temples de Chûrenji et Dainichibô auxquels ils appartenaient. C'est le cas du moine Shinnyôkai et du moine Tetsumonkai, tous deux devenus bouddhas en ce corps, qui ont été respectivement moines intendants au temple de Dainichibô pour le premier, et au temple de Chûrenji pour le deuxième⁴⁹. Cela est dû au fait que ces deux temples étaient des cas à part, clairement identifiés comme des temples *issei gyônin*. D'autre part, ces moines n'avaient pas le droit de pratiquer « l'entrée en

⁴⁵ CASTIGLIONI Andrea, « Edo jidai no yudonosan shinkô niokeru *issei gyônin* no katsudô, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », *op. cit.* p3.

⁴⁶ CASTIGLIONI Andréa, « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *op. cit.* p26.

⁴⁷ CASTIGLIONI Andréa, « Edo Jidaino Yudonosan Shinkô to *issei gyônin* no sokushinbutsu, 江戸時代の湯殿山信仰と一世行人の即身仏 », *op. cit.* p103.

⁴⁸ CASTIGLIONI Andrea, « Edo jidai no yudonosan shinkô niokeru *issei gyônin* no katsudô, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », *op. cit.* p2.

⁴⁹ *Ibid.*

montagne »⁵⁰ qui était un rite du Shugendô. Ils pouvaient pratiquer des prières et des incantations, mais n'avaient pas le droit de pratiquer les enterrements ni le rite de l'entrée en montagne.

| | <i>Issei gyônin</i> | <i>Shugenja</i> | Moines officiels |
|-------------------------|--|---|--|
| Appartenance religieuse | Shingon | Shugendô du Tendai | Bouddhisme |
| Ordination | Interdit de baptême bouddhiste. Cérémonie au <i>gobôzen</i> du mont Yudono où ils reçoivent leur titre en -kai | Ordination et baptême, et reçoivent un titre en-in | Baptême bouddhiste |
| Interdictions | Ne peuvent se marier ni travailler la terre | Peuvent se marier, et travailler la terre des temples | Peuvent se marier |
| Position | Exclus de la hiérarchie monacale et des rangs au sein du shugendô | Système de rang et de promotions | Peuvent grimper les échelons au sein de la hiérarchie monacale |
| Activités | Produisent des <i>ofuda</i> , pratiquent des exorcismes. Interdiction de pratiquer l'entrée en montagne et cérémonies funéraires. | Pratiquent l'entrée en montagne, <i>nyûbû</i> 入峰. | Pratiquent toutes sortes de cérémonies dont les cérémonies funéraires. |

2. Les activités des *issei gyônin*

Le groupe religieux des *issei gyônin* peut être divisé en deux catégories ; ceux qui prenaient part à l'ascèse et aux activités des *issei gyônin* et ceux qui faisaient le vœu de devenir un « bouddha en ce corps » et de se momifier. Tous les membres de ce groupe entraient dans les ordres et recevaient l'enseignement du Shingon ésotérique au mont Yudono dans un premier temps, et certains décidaient dans un deuxième temps

⁵⁰ 入峰

d'annoncer leur volonté d'entreprendre une ascèse bien plus extrême pour atteindre l'état de bodhisattva grâce à un sacrifice qui se voulait salvateur pour les êtres vivants.

Dans un premier temps, tous les *issei gyônin* avaient des activités communes aux autres moines ; entretenir le temple, préparer les repas, entretenir le feu mais également la fabrication d'*ofuda*, petite amulette de papier ou bois pour prévenir les maladies et les maux en tous genres, ils pratiquaient des exorcismes, *kitô* 祈祷⁵¹, et s'adonnaient à leurs principales activités ; l'ascèse. Les *issei gyônin* étaient connus pour leurs exercices ascétiques très sévères, les austérités *kugyô*, et notamment l'ascèse des mille jours, *sennichi gyô* 千日行, qui consistait à pratiquer quotidiennement, que ce soit en hiver sous la neige ou en été ; le *sanrô*, 山籠, la séclusion en montagne ; le *mokujikigyô*, 木食行, le jeûne des céréales ; *mizugori*, 水垢離, les ablutions à l'eau glacée ; et le *shichû nyûjô*, 土中入定, atteindre un état de concentration tout en étant enseveli sous terre⁵². Mes ces rites n'étaient pratiqués que sur une période limitée car ils débouchaient sur le sacrifice des ascètes, le reste du temps, ils étaient occupés par les diverses tâches liées aux temples, et à une ascèse moins extrême.

On distingue deux temps dans la pratique de l'ascèse de ce groupe ; le temps antérieur au vœu de sacrifice altruiste de l'ascète, et le temps postérieur à ce vœu, où le processus pour atteindre l'état de « Bouddha en ce corps » commence. La plupart entraient dans les ordres dans leur vingtaine, et n'entamaient l'ascèse des milles jours que dans leur cinquantaine.

Par ailleurs, andrea Castiglioni a trouvé la mention dans des correspondances entre le temple Fudôin et le temple de Kômyôin, auprès duquel étaient affiliés les *issei gyônin*, d'un rite nommé *shimenokirihaki* » dont on ignore la signification ni à quoi correspondait ce rite. Il suppose qu'il est fort probable que ce soit un rite similaire à celui

⁵¹ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, *op. cit.* p99.

⁵² YAMAZAWA Manabu, « Mokijikigyôsha Tetsumonkai: Dewa Sanzan no sokushinbutsu to Sendai hanryô no shinkô, 木食行者鐵門海 : 出羽三山の即身仏と仙台藩領の信仰 », *op. cit.* p17

du *shimenawa*, corde épaisse en natte de riz tressée accrochée au seuil d'une porte pour délimiter un espace sacré⁵³. Il est question dans ces correspondances pour le temple Fudôin de Satta de savoir si les *issei gyônin* pratiquent le rituel de *shimenokirihaki* et s'ils guident les pèlerins au mont Yudono, ce à quoi ils répondirent qu'il leur était interdit de pratiquer ces activités car elles étaient réservées aux shugenja.

Tout d'abord, dans le cas du *sanrô* ou la réclusion en montagne, il était question pour ces ascètes de se retirer en montagne et d'aller quotidiennement au sommet du mont Yudono et à son Senninzawa afin d'y pratiquer l'ascèse ; les ablutions à l'eau froide et la récitation de sutras. Ils pratiquaient ces activités quotidiennement dans des petites huttes en toit de chaume appelés « *gyôya* »⁵⁴, 行屋, au Senninzawa du mont Yudono pour les membres des temples Chûrenji et Dainichibô, et au Genkai qui se situe à mi-chemin de l'ascension entre le mont Yudono et le mont Gassan pour les temples de Hondôji et Dainichidera⁵⁵.

Par ailleurs, un autre rite rythmait la vie quotidienne des *issei gyônin* ; celui du feu sacré « *uwabi* »⁵⁶ transmit par le moine Kûkai qui l'aurait lui-même reçu du Bouddha Dainichi Nyôrai selon la légende fondatrice des temples du mont Yudono. Afin d'éviter toutes pollutions, ils ne pouvaient pas utiliser de feu ordinaire lors de la préparation de leurs repas quotidiens, ils s'en remettaient à un feu qui avait une forte connotation religieuse.

Dans un second temps, lorsque la période d'ascèse de plusieurs milliers de jours commençait, l'ascète débutait son ascèse des céréales ; le *mokujikigyô*. Ce jeûne consistait à éliminer graduellement cinq types de céréales et graines ; le riz, le blé, le soja,

⁵³ CASTIGLIONI Andrea, « Mouvement des Issei Gyônin au sein des croyances du mont Yudono durant l'époque Edo, Edo jidai no yudonosan shinkô niokeru issei gyônin no katsudô, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », *op. cit.* p4.

⁵⁴ CASTIGLIONI Andrea, « Edo jidai no yudonosan shinkô niokeru issei gyônin no katsudô, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », *op. cit.*p3.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ 上火

les haricot rouges azuki et le sésame. Ensuite, ce sont cinq autres types d'aliment que l'on supprime ; le sarrasin, le millet, le panic des marais et le panis⁵⁷, jusqu'à ne boire que de l'eau à la fin. Ce jeûne entraînait un assèchement naturel et graduel du corps, ce qui permettait des conditions propices à la momification du corps des ascètes.

Enfin, l'apogée de cette ascèse de plusieurs milliers de jours était l'entrée en contemplation ; le *nyûjô*⁵⁸.

« Le terme *nyûjô* est une abréviation du terme dhyana Samādhi, entrer dans une intense concentration. Cela signifie que la personne qui médite entre dans l'état de Samadhi, état de profonde méditation. La dernière des sept étapes de cette concentration est le dharmasukha vihāra où le corps et l'esprit de la personne qui médite connaissent un état d'immobilité et de silence. »⁵⁹

Parvenus à la fin de leurs ascèses, les ascètes étaient dans de très mauvaises conditions physiques causées par la privation de nourriture et par la rudesse des exercices. Il était crucial que l'ascète continue de prier et de réciter les sutras jusqu'à ses derniers instants, afin de mourir en position *zazen* et de reproduire ainsi l'exemple du Bouddha. Lorsque ses disciples constataient que la fin était proche, on insérait l'ascète encore vivant dans une bière enfouit au sol, qui était ensuite refermée avec seulement un tube s'échappant du socle afin de permettre à l'ascète de respirer. Selon les légendes orales locales, une fois que les disciples n'entendaient plus la voix de leur maître chanter les sutras, il était considéré pour mort et la tombe était scellé.

S'en suivait alors une période de trois années, dont l'origine est toujours inconnue, après lesquelles la tombe était à nouveau ouverte. A cette occasion, on venait

⁵⁷ NAITO Masatoshi 内藤正敏, « Nihon no Miira Shinkô, 日本のミイラ信仰 », *op. cit.* p96.

⁵⁸ 入定

⁵⁹ 「入定 (Skt. samādhi-pravista) とは入禅定の略であり、瞑想者が禅 (Skt. Dhyāna) を始めてから定の最も深い種類である三昧 (Skt. Samādhi) に入るまでを意味している。この定を七つの階段の最後のステージは現法楽住 (Skt. dr̥ṣṭa dharmasukha vihāra) と呼ばれ、瞑想者の身心は静止と静寂に保つことが出来るとされる。」

CASTIGLIONI Andréa, « Edo Jidaino Yudonosan Shinkô to issei gyōnin no sokushinbutsu, 江戸時代の湯殿山信仰と一世行人の即身仏 », *op. cit.* p109.

constater l'état du cadavre. Si le corps n'était pas altéré et n'avait pas subi le processus de putréfaction naturel, on considérait que l'ascèse avait été menée à son terme et que l'ascète était devenu un « bouddha en ce corps », un « *sokushinbutsu* »⁶⁰.

Après avoir étudié la structure de la tombe du moine Bukkai entreposé au temple de Kannonji, Andrea Castiglioni a pu noter que celle-ci était un parallélépipède rectangle constitué de pierres. La base est constituée d'une large et grande dalle de pierre, les parois de 26 galets de rivière chacune, et le couvercle de trois pierres plates ce qui permettait de fermer hermétiquement la tombe. A l'intérieur, le corps de l'ascète était posé sur une grille de fer à cinquante centimètres du fond de la tombe, ce qui permettait à l'humidité d'éviter de se concentrer sur la dépouille et de retomber au sol. Le corps était alors ventilé et préservé de l'humidité⁶¹.

Il arrivait toutefois que la momification ne se soit pas proprement réalisée, alors on venait finir de déshydrater le corps de l'ascète à l'aide de bougies. Mais également que l'ascète ne parvienne pas à aller au bout de son ascèse étant à bout de force et souvent malade⁶². S'il y eu de nombreux *issei gyônin*, il y a peu de cas de momification menée à terme avec succès. Beaucoup mourraient sans y être parvenus, ils étaient alors inhumés par le temple familial et recevaient une cérémonie funéraire traditionnelle.

Il apparaît alors évident que la momification de ces moines n'était pas la conséquence des pouvoirs magiques qu'ils auraient pu acquérir grâce à l'ascèse selon ces croyances, mais à des techniques qui favorisaient la dessiccation progressive du corps. Ce n'est pas un phénomène naturel mais bien « artificiel » comme nous le dit Andréa Castiglioni⁶³. Lors des derniers jours de l'ascète, on l'aidait à maintenir sa position. Entrer dans une tombe dans laquelle l'ascète n'avait pas d'autre choix que de se tenir

⁶⁰ KOSEI Andô 更生安藤, « Nihon no miira, 日本のミイラ, 東京, 朝日新聞社 », 1961, p30.

⁶¹ CASTIGLIONI Andrea, « Edo jidai no yudonosan shinkô niokeru *issei gyônin* no katsudô, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », *op. cit.* p7.

⁶² KOSEI Andô 更生安藤, *Les mommies du Japon, Nihon no miira, 日本のミイラ*, *op. cit.*

⁶³ CASTIGLIONI Andréa, « Edo Jidaino Yudonosan Shinkô to *issei gyônin* no *sokushinbutsu*, 江戸時代の湯殿山信仰と一世行人の即身仏 », *op. cit.* p6.

assis, permettait certainement à ce dernier de conserver la bonne position au moment de mourir. Après la mort de l'ascète, sa position était rectifiée s'il y avait besoin, pour correspondre parfaitement à l'image du Bouddha aux jambes croisées et aux mains jointes⁶⁴. Kôsei Andô note également dans son étude sur les momies l'usage fréquent de cordelettes ou de morceaux de bois pour maintenir le corps du défunt dans la position zazen et ainsi à créer l'illusion, mais on ne sait pas si ces tuteurs ont été posés avant ou bien post-mortem⁶⁵.

Une fois la position du corps réarrangée, la momification menée à terme, la momie était entreposée dans un temple à la vue de tous. Elle était alors habillée de l'habituel habit de moine, toujours dans la position zazen et un chapelet à la main. Il y avait une volonté de mettre en scène le corps du défunt dont la position, les habits et accessoires suggéraient l'immortalité. Dès lors et aujourd'hui encore, tous les douze ans les habits de la momie sont changés lors d'une cérémonie. Les anciennes robes sont découpées en morceaux et un morceau de chaque est placé à l'intérieur de Omamori qui sont ensuite vendus aux visiteurs.

⁶⁴ KOSEI Andô, « Des momies au Japon et de leur culte », *L'Homme*, vol. 8, n° 2, 1968.

⁶⁵ KOSEI Andô 更生安藤, « Nihon no miira, 日本のミイラ », *op. cit.* p90.

C. Sokushinbutsu ; arrière-plan doctrinal et processus de sanctification

1. Origine de la doctrine

Les influences doctrinales sur la pratique de la momification au Japon sont diverses, et les momies du mont Yudono sont à distinguer du reste des cas de momification au Japon. Matsumoto Akira pointe du doigt l'erreur qui a été commise dans le livre publié par le groupe de recherche des Momies Japonaises, qu'est d'avoir désigné la croyance du Bouddha Amida comme étant commune à tous les cas de momification alors qu'en réalité, le cas du moine Kôchi Hôin au XIV^{ème} siècle en est la seule occurrence. Dans le cas des *sokushinbutsu* du mont Yudono, il s'agit de formes de pensées syncrétiques constituées du bouddhisme ésotérique Shingon, du culte de la Terre Pure, du shintô avec au centre l'expiation des fautes et la possibilité de bonnes retombées karmiques en ce monde, *genze riyaku*, 現世利益.

Selon Ohara Seigi, il est question d'une part d'une influence des croyances locales amidistes. Les nombreuses régions montagneuses du Tôhoku et les croyances liées aux montagnes en font un lieu aux conditions propices pour l'émergence de la pratique des *sokushinbutsu*. Selon ces croyances, les pieds des montagnes font l'objet d'une considération particulière car les âmes des défunts y résideraient et protégeraient leurs familles parmi les villages environnants⁶⁶. Selon la cosmogonie des croyances japonaises, il y a un « au-delà », un monde d'après qui est celui des morts. La montagne ou encore la mer sont considérées comme des espaces mixtes, où la frontière entre ces deux mondes, *anoyo* et *konoyo*, あの世 et この世, se situe. Selon lui, cela explique

⁶⁶ OHARA Seigi 大原 正義, « *sokushinbutsu Kenkû nôto* (1) Yudonosan *sokushinbutsu* Shinnyôkai to Tetsumonkai nitsuite, 即身仏研究ノート(1)湯殿山即身仏真如海と鉄門海について », *op. cit.* p168.

pourquoi il y a eu beaucoup de cas de sacrifice par noyade ou en montagne durant la période Edo⁶⁷.

D'autre part, ce sont plusieurs courants de pensées bouddhistes du IX^{ème} et X^{ème} siècle au Japon qui ont influencés cette pratique durant l'époque d'Edo. C'est le cas de la légende de Gautama ou Sakyamuni qui vécut au VI^{ème} siècle avant JC et devint un bodhisattva par lui-même avant d'atteindre l'éveil et de devenir Bouddha. C'est la branche du bouddhisme Mahayana, qui a influencé le bouddhisme ésotérique Shingon ;

« Dans le bouddhisme mahayana, il est reconnu que Sakyamuni, héritier du clan des Shakya, pratiqua les austérités durant six années et atteignit l'éveil. Autrement, nous autres êtres humains pourrions aussi devenir un Bouddha si nous pratiquions l'ascèse. L'ascèse ici n'a pas pour but la propre salvation de l'être qui la pratique comme c'est le cas dans le bouddhisme theravada. Cette ascèse est dévouée aux autres êtres, on la nomme austérité du Bodhisattva. Ainsi un bodhisattva n'est pas quelqu'un de spécial, mais tous ceux qui veulent sauver les autres êtres sont des bodhisattvas. »⁶⁸

Selon Kôsei Andô, le concept d'immortalité arrive au Japon depuis la Chine, environ au X^{ème} siècle. Cette conception de l'après mort trouverait ses sources dans des légendes anciennes chinoises, dont on voit l'influence sur les monogatari japonais. C'est par exemple le cas de la légende taoïste de Hôrai, 蓬莱伝説, à propos d'un homme saint reclus en montagne devenu immortel⁶⁹. A la même période, il y a beaucoup de moines qui voyagent en Chine et rentrent au Japon avec de nouveaux cultes tels que la Terre Pure ou encore le culte du Bouddha Amitabha.

La base doctrinale de la pratique des *sokushinbutsu* du mont Yudono s'inspire directement du moine Kûkai et de sa théorie du *sokushin jôbutsu*, 即身成仏 du bouddhisme ésotérique Shingon. En prenant le suffixe *kai*, 海, comme nouveau nom lors

⁶⁷ *Ibid.* p167.

⁶⁸ 「つまり大乘仏教に於いては、釈迦とは、釈迦族の王子が六年間、苦行を積ん悟りを開いた人、という認識である。逆説すれば、だから同じ人間である我々も、修行を積めば仏陀になれるわけである。その修行とは、小乗仏教のように自分だけの救済でなく、他人のために尽くすことで、これを菩薩行という。従って、菩薩とは特定の存在でなく、他人のために尽くす人は皆、菩薩なのである。」
MATSUMOTO Akira 松本 昭, *Nihon no miira butsu*, 日本のミイラ仏, 増補版., 京都市, 臨川書店, 2002, p91.

⁶⁹ KOSEI Andô 更生安藤, *Les mommies du Japon, Nihon no miira*, 日本のミイラ, *op. cit.* p15.

de l'ordination, ils signalent qu'ils sont les disciples du moine. Selon sa doctrine, la bouddh  t   est intrinsèque à l'homme, et chacun peut la réaliser. Tout être humaine sans distinction peut éviter les nombreux cycles de réincarnations en pratiquant une ascèse vertueuse et ainsi renaître au paradis de la Terre Pure à l'Ouest. Cette doctrine eut beaucoup de succès durant la période Heian car elle offrait une sorte de raccourci et était plus accessible.

Toutefois, bien que K  kai ait atteint l'éveil en entrant dans un état de concentration selon les légendes, il ne s'est pas momifié. Ce n'est qu'au Xème siècle qu'il y a un processus de sanctification du moine ; on ne dit pas que K  kai est mort, mais qu'il est entré dans un intense état de concentration. De même, il n'est pas mentionné dans ses écrits le fait de devoir se momifier pour atteindre l'état de *bodhisattva*⁷⁰. C'est une interprétation et une « reconversion ⁷¹» de la doctrine de la part des *issei gy  nin* du mont Yudono.

Un des attraits de la doctrine des *sokushinbutsu* sont les bénéfices en ce monde, *genze riyaku* que celle-ci permet aux fidèles d'acquérir. D'après la définition de Miyake, ce sont des « bienfaits directs » que la population cherchait à obtenir pour leur vies quotidiennes à travers des moyens religieux, c'est-à-dire éloigner les maladies, d'avoir un accouchement sans heurt et un enfant en bonne santé, un bon approvisionnement en nourriture, habits et un bon habitat, obtenir prospérité et le succès commercial, assurer la production, maintenir de bonnes relations etc. »⁷². A l'origine le terme se référait aux bienfaits que l'on pouvait obtenir en ce monde grâce aux bouddhas ou au *bodhisattvas* en récitant les sutras ou en prononçant leurs noms.

⁷⁰ MATSUMOTO Akira 松本 昭, *Nihon no miira butsu*, 日本ノミイラ仏, 増補版., 京都市, 臨川書店, 2002, p92.

⁷¹ CASTIGLIONI Andréa, « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *op. cit.*

⁷² MIYAKE Hitoshi et EARHART H. Byron, *Shugend  : essays on the structure of Japanese folk religion*, Ann Arbor, MI, Center for Japanese Studies, the University of Michigan, coll. « Michigan monograph series in Japanese studies », 2001, p199.

2. Les *sokushinbutsu* du mont Yudono

On distingue deux catégories d'*issei gyônin* ; les *issei gyônin* du mont Yudono, qui y pratiquaient l'ascèse et dont quelques-uns sont devenus des « bouddhas en ce corps », et un deuxième groupe qui partait s'installer ailleurs. Ces derniers recevaient les enseignements du Shingon ésotérique au mont Yudono parmi les autres *issei gyônin*, et n'étaient pas originaires de la plaine du Shônai. Une fois cet enseignement complété, ils retournaient dans leur province pour s'y établir, ouvrir des temples, et dans quelques cas, devenir des Bouddhas en ce corps⁷³. On trouve vingt momies dans la région du Tôhoku⁷⁴. Ce qui nous montre également que ces moines ont permis de diffuser la doctrine des *issei gyônin* à travers le Japon.

Bien qu'il existe une trentaine de cas de momification au Japon, les rituels qui précèdent la mort des moines momifiés du mont Yudono diffèrent des autres moines momifiés à travers le Japon. Il existe deux types de *nyûjô* ; le *chijô nyûjô*, 地上入定, le *nyûjô* qui se pratique en extérieur, et le *shichû nyûjô*, 土中入定, le *nyûjô* qui se pratique ensevelis. Naitô Masatoshi a étudié la diffusion du culte des *sokushinbutsu* à travers le Japon, et a remarqué que les cas de moines momifiés antérieurs aux momies du mont Yudono pratiquaient le *chijô nyûjô*, et que ce sont les moines du mont Yudono qui débute la pratique du *shichû nyûjô*. Par exemple les deux cas les plus anciens de momification dans la région du Tôhoku sont ceux du moine Kôchi Hôin en 1363 et de Junkai en 1636, tous deux ont procédé à un *nyûjô* non enterré. Il y a plusieurs cas également d'ascèse *nyûjô* non enterré au mont Kôya, et même selon la légende, le moine Kûkai serait mort lors du *nyûjô* dans une cave mais on n'y fait pas mention de la pratique du *shichû nyûjô*. On constate alors qu'il y a une diffusion de la pratique du *nyûjô* du mont Kôya à Dewa Sanzan mais que la pratique a évolué en cours de route. Naitô

⁷³ CASTIGLIONI Andrea, « Edo jidai no yudonosan shinkô niokeru *issei gyônin* no katsudô, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », *op. cit.*, p2.

⁷⁴ MATSUMOTO Akira 松本 昭, *Nihon no miira butsu*, 日本のミイラ仏, *op. cit.*, p288.

Masatoshi avance que ce serait par le biais du moine Junkai, mort au temple Gyokusenji dans préfecture du Niigata, que le rite du *nyûjô* est arrivé à Dewa Sanzan. Il a trouvé des documents qui montrent des liens clairs entre le moine Junkai et le mont Kôyasan de la préfecture de Wakayama ; il aurait reçu un de livre de prière de la part d'un temple du mont Kôya et il est également mentionné dans les archives de ce temple⁷⁵. Il reçoit le titre de moine de haut rang⁷⁶ au temple de Henjôkôin du mont Kôya.

En 1666, la déclaration du mont Yudono « 再返答之条々覚事 » fait mention du « l'image du *nyûjô* des *issei gyônin* » or comme mentionné plus haut, le premier moine à être entré en *nyûjô* au mont Yudono est le moine Honmyôkai qui décède en 1683. N'ayant pas l'original il se pourrait que cela soit un faux, mais selon Naitô Masatoshi ce document montre que vingt ans avant la première momification, le *nyûjô* est peut-être déjà pratiqué au mont Yudono, si ce n'est connu. Il pense également qu'il pourrait s'agir ici d'une référence à une image bouddhique du *nyûjô* du moine Kûkai, image qui est entreposée au mont Kôya. Il relie le mont Yudono au moine Junkai par le biais de son disciple Zenkai. Junkai parvient au terme de son *nyûjô* en 1636 dans un temple du Niigata. Zenkai qui devient son disciple, s'installe au mont Yudono de 1629 à 1647 pour y pratiquer l'ascèse avant de revenir au Kannondera du Niigata pour y faire son *nyûjô*, qu'il finit en 1687. Ainsi il se pourrait que ce soit par le biais du moine Junkai que la légende du *nyûjô* du moine Kûkai ait voyagé jusqu'au mont Yudono⁷⁷.

L'évolution du culte des momies s'explique également par le contexte de crise dans lequel se trouvait la région du Tôhoku durant l'époque d'Edo. C'est une période rythmé par de nombreuses famines et de mauvaises récoltes. A cela s'ajoute la lourde taxation des récoltes imposé par le Bakufu, taxant la paysannerie qui subissait déjà des années de mauvaises récoltes et de famines. Les taux de prélèvement de la taxe s'élevaient à cinquante pourcent des récoltes, mais les prévôts récoltant la taxe étaient

⁷⁵ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, *op. cit.* p123.

⁷⁶ 伝法灌頂 Denbô kanjô

⁷⁷ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, *op. cit.* p196.

bien souvent corrompus et prélevaient jusqu'à quatre-vingts pourcent des récoltes. Plus de 7000 révoltes éclatent en réaction aux lourdes taxations au cours de la période d'Edo⁷⁸.

Lorsque le fief du Shônai s'établit au début du XVIIème siècle, le territoire était jusqu'alors sous le contrôle d'un seigneur nommé Mutô, 武藤. Alors que la région est sous le contrôle de Mogami Yoshiaki, 最上, une rébellion éclate au sein de la famille et la région est divisée en plusieurs parties avant d'être attribué à un daimyo au XVIème siècle. Alors pour le fief du Shônai, il est nécessaire de trouver une source d'argent pour reconstruire l'état du fief. Ainsi, ils effectuent en 1623 un recensement du cadastre afin d'énumérer le nombres de rizières ainsi que les rizières qui n'avaient pas été déclarées auparavant. S'en suit alors une grande période de pauvreté sur le territoire du Shônai qui dure une décennie. Les paysans qui n'arrivent plus à survivre de par le manque de revenu se vendent en esclavage, les filles sont tuées à la naissance, et on compte 4154 morts liés à la famine⁷⁹. A sept reprises, les paysans se plaignent auprès des inspecteurs envoyés par le bakufu, sans obtenir de réponses. Au contraire, les meneurs du mouvement sont punis. En 1633, un groupe d'une centaine de paysans prennent les armes et forment une révolte à Shiraiwa, 白岩. Ils s'emparent du lieu de résidence du ministre du daimyô et tuent ce dernier. Par la suite, les meneurs de la révolte sont exécutés. L'année d'après, deux personnes sont mandatées afin d'aller porter les plaintes des paysans auprès du bakufu à Edo, sans réponse. Cette importante taxation n'incombe pas seulement aux paysans, elle concerne également les marchands, qui doivent payer la taxe en biens, ainsi que les temples et les sanctuaires qui doivent eux, donner une partie des récoltes de leurs terres. Honmyôkai, un des premiers *sokushinbutsu*, est témoin de ces troubles. La famine de 1675 qui dure cinq ans fait mille victimes, trois ans plus tard, Honmyôkai entre en *nyûjô* et se momifie.

⁷⁸ SOUYRI Pierre-François, *Nouvelle Histoire du Japon*, Paris, Perrin, 2010, p35.

⁷⁹ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Croyances liées aux momies Japonaises, Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, *op. cit*, p136.

A nouveau, en 1757, on compte cinquante mille décès de famine dans la ville de Morioka, préfecture d'Iwate. Les trois grandes famines de l'ère Hôreki, de l'ère Tenmei de 1780 à 1787, et de l'ère Tenpô en 1830 mettent à mal la région du nord du Japon⁸⁰. Ohara Seigi fait le rapprochement entre les dates d'entrée en *nyûjô* des moines *issei gyônin* et des crises sociales marquantes comme les famines. Par exemple Chûkai meurt en 1755 et Shinnyôkai meurt en 1783, ce qui correspond aux dates de la plus meurtrières des famines du Tôhoku qui dura des années 1750 aux années 1780. La population connaît un tel état d'appauvrissement et de famine qu'il y a plusieurs récits faisant état de cannibalisme à cette époque⁸¹. Les ascètes en viennent au sacrifice en réaction à ces temps de crise, afin de devenir des bodhisattvas et d'apaiser les êtres vivants. Etant issus des classes populaires, de familles paysannes pour la grande majorité, ils vivaient tous dans les villages environnants et étaient témoins de la misère locale⁸². Il est fort probable qu'ils aient été émus de cette situation et que cela ait motivé leurs ascèses. A la fin du Bakufu, il y a plusieurs épidémies dans la région et malgré cela il y a trois cas de momifications à Yudono⁸³. Durant sa vie, Tetsumonkai a été témoin de beaucoup de crises sociales ; en 1821, Tsuruoka connaît des inondations, il y a un grand incendie la même année dans la ville de Sakata, et surtout les années de l'ère Bunsei (1818-1830) sont des années où les mauvaises récoltes s'enchaînent et où le prix du riz explose, entraînant un appauvrissement de la population⁸⁴. Les conditions difficiles de vie que la population contemporaine de Tetsumonkai connaissait à cette époque l'ont sûrement rendu très

⁸⁰ OHARA Seigi 大原 正義, « *sokushinbutsu Kenkyû nôto* (1) Yudonosan *sokushinbutsu Shinnyôkai to Tetsumonkai nitsuite*, 即身仏研究ノート(1)湯殿山即身仏真如海と鉄門海について », *op. cit.*, p166.

⁸¹ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Croyances liées aux momies Japonaises, Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, *op. cit.*, p137.

⁸² OHARA Seigi 大原 正義, « Note de recherche sur les *sokushinbutsu*; Tetsumonkai et Shinnyôkai bouddhas en ce corps du mont Yudono, *sokushinbutsu Kenkyû nôto* (1) Yudonosan *sokushinbutsu Shinnyôkai to Tetsumonkai nitsuite*, 即身仏研究ノート(1)湯殿山即身仏真如海と鉄門海について », *op. cit.*

⁸³ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, Kyôto-shi, Hozokan, 法蔵館, 1999, p202.

⁸⁴ OHARA Seigi 大原 正義, « *sokushinbutsu Kenkyû nôto* (1) Yudonosan *sokushinbutsu Shinnyôkai to Tetsumonkai nitsuite*, 即身仏研究ノート(1)湯殿山即身仏真如海と鉄門海について », *op. cit.*

réceptive aux services qu'il proposait, et ont participé à l'engouement pour le culte de ce dernier.

Les ascètes *issei gyônin* offraient leurs services aux populations, de par les talismans appelés *ofuda* qu'ils produisaient pour prévenir les maladies ou bien garantir un accouchement serein, mais aussi de par les différentes ascèses qu'ils accomplissaient selon la demande.

Il y avait une importante réalité financière derrière les ascèses des *issei gyônin*. Les fidèles pouvaient demander à l'ascète de fournir un service, tel qu'un exorcisme ou bien une ascèse d'une durée et d'une intensité variable, en échange d'un paiement. Mais il y avait également des acteurs plus influents qui avaient le rôle de mécène, patron, et qui entretenaient financièrement plusieurs membres *issei gyônin* en échange d'ascèse en leurs faveurs⁸⁵. Andrea Castiglioni a mis à jour un lien financier établi en 1600 entre le seigneur Mogami Yoshiaki (1545-1614), 最上 義光, allié à Tokugawa Iyasu, du village de Sagae dans le Yamagata ; ce dernier aurait demandé aux *issei gyônin* de prier et de pratiquer l'ascèse afin qu'il soit victorieux⁸⁶.

Par ailleurs, les membres *issei gyônin* n'avaient aucun revenu financier en dehors des dons et de ce soutien financier, leurs principales activités étaient l'ascèse et la diffusion de la foi. Ils étaient dans l'incapacité de s'autogérer économiquement. En effet, une ascèse de plusieurs milliers de jours était particulièrement coûteuse pour l'époque comme nous l'indique la liste des dépenses après l'ascèse finale de Tetsumonkai qui comporte entre autres quinze pièces d'or en soin médicaux et de cérémonie funéraire, les trente sacs de riz blanc, les neuf sacs de charbon, les deux mesures d'huile à lampe, les trente kilos de bougies et les trente tonneaux d'alcool⁸⁷. Pour Andrea Castiglioni, les *issei gyônin* étaient des « on-demand ascetics », *daikan gyôja*, des ascètes à la demande par rapport aux services qu'ils proposaient.

⁸⁵ CASTIGLIONI Andréa, « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *op. cit.*, p6.

⁸⁶ *Ibid.*, p29.

⁸⁷ SEIKAI 青海, «Tetsumonkai Shônin Kirokuchô, 鉄門海上人記録帳 », 1825.

Andrea Castiglioni insiste sur le fait que les services des *issei gyônin* n'intéressaient pas uniquement les rangs les plus bas de la société, tel que les paysans ou les marchands, mais également les autorités et les classes les plus hautes de la société. Selon lui, ce n'était pas uniquement un échange financier, mais un échange « bilatéral » entre l'ascète et le mécène ; en achetant une ascèse, le mécène s'assurait d'obtenir de bonnes retombées karmiques, selon la croyance des bienfaits en ce monde. En cela, les *issei gyônin* constituaient des intermédiaires ;

« En d'autres termes, les *issei gyônin* travaillaient en tant que pont entre les mécènes laïques et les divinités telles que la manifestation du Buddha de Yudonosan ou le Dainichi Nyorai afin de réaliser un vœu spécifique. Les *issei gyônin* étaient une sorte 'd'ascètes mercenaires' qui fondaient leur charisme religieux sur la circulation du mérite sotériologique accumulé via l'ascèse en échange d'un soutien financier et de la dévotion de la part de membres laïques de la société, qui appartenaient tout autant aux rangs les plus hauts de l'aristocratie militaire qu'aux classes subalternes. »⁸⁸

Les fidèles pensaient pouvoir obtenir par l'intermédiaire des ascètes des mérites. L'ascète faisait l'ascèse à la place des personnes concernées ; c'est le concept de *kechien* 結縁 qui lie l'ascète et le client dans les mérites. Les *issei gyônin* revendiquaient le fait d'acquérir des mérites grâce à la pratique vertueuse de l'ascèse pour ensuite les partager avec les fidèles qui finançaient leurs ascèses. Par exemple, Mogami Yoshiaki du fief du Shônai s'allie avec Tokugawa Ieyasu en 1600 et demande aux *issei gyônin* de faire en sorte que son vœu de victoire se réalise. Les *issei gyônin* débutent alors une retraite de quarante-huit jours au mont Yudono avec une centaine de pèlerins au nom de Mogami Yoshiaki et de Tokugawa Ieyasu⁸⁹.

S'il y eut beaucoup de membres *issei gyônin*, on dénombre peu de cas de moine devenus *sokushinbutsu* à terme. Beaucoup mourraient sans y être parvenu, ils étaient alors enterrés par le temple familial et recevaient une cérémonie funéraire traditionnelle. En revanche, la cérémonie funéraire traditionnelle en l'honneur d'un *sokushinbutsu* était très coûteuse et nécessitait beaucoup de moyens et de personnels, ce qui explique peut-

⁸⁸ *op. cit*, p30.

⁸⁹ *Ibid*.

être également le peu de cas de *sokushinbutsu* et le besoin de soutien financier de mécènes. Il existe au temple de Kaikôji un registre où a été noté toutes les contributions et donations pour pouvoir financer l'ascèse de milles jours du moine Zenkai (?-1881). De même, le seigneur Naoe Kanetsugu aurait payé annuellement les membres *issei gyônin* du mont Yudono par 30 koku de riz⁹⁰ en échange de leurs services à la fin du XVIème siècle⁹¹.

Diffuser la foi était un moyen pour les membres *issei gyônin* de gagner de l'argent ; en accomplissant des services tel que des exorcismes, des ascèses ou la production de *ofuda*, mais également en faisant la quête. Une fois qu'ils étaient devenus des *sokushinbutsu*, l'accès aux momies était également payant. Par exemple, un pèlerin note dans son carnet de voyage que « Le prix par personne pour l'exposition du Sokushin Sokubutsu Tetsumon Shônin est de douze pièces de cuivre. »⁹².

3. Tableau des moines devenus « bouddha en ce corps »

| <i>Issei gyônin</i> « devenus Bouddha en ce corps » du mont Yudono | | | | | |
|--|-------------|-------|-----|--|------------|
| Titre | | Dates | Age | Lieux | Temple |
| 本明海 | Honmyôkai | 1683 | 61 | Asahi-mura, District d'Higashitagawa, Préfecture du Yamagata | Honmyôji |
| 忠海 | Chûkai | 1755 | 58 | Katai-chô, Ville de Sakata, Préfecture du Yamagata | Kaikôji |
| 真如海 | Shinnyôkai | 1783 | 96 | Ôami, Ville d'Asahi, Districte d'Higashitagawa, Préfecture du Yamagata | Dainichibô |
| 円明海 | Enmyôkai | 1822 | 55 | Katai-chô, Ville de Sakata, Préfecture du Yamagata | Kaikôji |
| 鐵門海 | Tetsumonkai | 1829 | 62 | Ôami, Ville d'Asahi, Districte d'Higashitagawa, Préfecture du Yamagata | Chûrenji |

⁹⁰ Soit 5200 litres de riz.

⁹¹ CASTIGLIONI Andréa, « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *op. cit*, p31.

⁹² *Ibid*.

| | | | | | |
|-----|-------------|------|----|---|-----------|
| 光明海 | Kômyôkai | 1854 | ? | Shimodai-machi, Ville de Sakata, Préfecture du Yamagata | Zôkôin |
| 明海 | Myokai | 1863 | 44 | Konakazawa, Ville de Yonezawa, Préfecture du Yamagata | Myôjuin |
| 鐵龍海 | Tetsuryûkai | 1861 | 62 | Shirogane-machi, Tsuruoka, Préfecture du Yamagata | Nangakuji |

Pour conclure cette première partie, l'organisation religieuse des ascètes *issei gyônin* s'est développé au mont Yudono des trois monts de Dewa Sanzan et ses lieux saints, que sont le *gobôzen* et le *oku no in*. Dewa Sanzan et ses monts étaient des lieux connus de pèlerinage et l'engouement pour les pèlerinages durant l'époque d'Edo n'épargne pas le mont Yudono. Le passage des pèlerins représentait une ressource économique très importante à l'époque pour les temples et les moines qui guidaient les pèlerins, une querelle caractéristique des disputes entre temple de l'époque éclate entre les temples du mont Haguro et ceux du mont Yudono. Cette querelle au sujet des pèlerins est en réalité un moyen pour le mont Haguro de clamer sa primauté sur les monts de Dewa Sanzan pour profiter au mieux des retombées économiques liées au pèlerinage.

Les membres *issei gyônin* se distinguaient des autres moines présent à Dewa Sanzan au niveau de leur mode de vie, de leurs activités religieuses, de leurs rituels et de leur rang au niveau de la hiérarchie des temples. Leurs activités se résumaient à la production d'*ofuda*, à la réalisation d'exorcismes pour les fidèles, d'exercices ascétiques et à la diffusion de la foi. Cette organisation religieuse appartenait à l'école Shingon du bouddhisme ésotérique, et revendiquait son affiliation au moine Kûkai, qui vécut au IXème siècle.

Certains *issei gyônin* ont entrepris des ascèses bien plus sévères afin de devenir des « bouddhas en ce corps », *sokushinbutsu*. Les *issei gyônin* étaient spécialisé dans les austérités, *kugyô*, qui consistait à pratiquer une ascèse de mille jours durant lesquels un moine procédait à des ablutions, à la récitation de sutra, à la réclusion en montagne et au jeûne. La dernière étape de cette dure ascèse était la momification. Le moine en

question finissait ses derniers jours enterré encore vivant dans une tombe spécialement conçue pour faciliter la momification du corps qui était déjà à un stade avancé de déssification. Après sa mort, le moine était enterré pour une période de trois années après lesquelles, la tombe était ouverte et les disciples venaient parfaire la momification à l'aide de techniques, avant d'entreposer la momie dans l'un des temples du mont Yudono. Ces techniques nous montrent que la momification n'était pas le résultat de l'accumulation de pouvoirs surnaturels de l'ascète, mais le résultat d'un procédé où l'homme intervient avant et après la mort avec des techniques qui permettaient de conserver le corps et de mettre en scène l'illusion d'un être surnaturel. Les croyants venaient auprès des ascètes ou bien des momies pour leur demander d'exaucer leurs requêtes et d'agir en leur faveurs, ils pensaient ainsi acquérir par l'intermédiaire de l'ascèse vertueuse d'un moine des mérites. Le cas des momies du mont Yudono sont uniques au Japon ; celles-ci diffèrent des autres cas de momification dans le pays de par leurs arrière-plan doctrinal mais également de par leurs procédé de momification.

Enfin, c'est dans le nord du Japon que l'on retrouve le plus de cas de momification. Cela peut s'expliquer par les nombreuses famines, épidémies et révoltes qui ponctuent la période d'Edo et qui n'épargnent pas la région du Shônai où se trouvent les *issei gyônin*. Les dates de grandes famines coïncident avec les dates de *nyûjô* des *sokushinbutsu*. Ceux-ci commettaient un suicide altruiste pour devenir un bodhisattva et aider les êtres vivants en réaction à la pauvreté de la population dont ils étaient témoins. Toutefois, on peut remettre en question le libre arbitre de ces moines et le caractère désintéressé de ces ascèses tant cela représentait une ressource économique non négligeable pour les temples.

II. Le moine éminent Tetsumonkai

A. Tetsumonkai ; récit de vie

Tetsumonkai a fait et fait aujourd'hui encore l'objet de nombreuses légendes orales et d'écrits qui nous donnent des informations plus ou moins fiables sur sa vie. Peu de documents permettent d'en apprendre davantage sur la vie de Tetsumonkai avant son entrée dans les ordres, alors que vers la fin de sa vie, des stèles, des registres de temples et des écrits hagiographiques nous donnent plus d'informations. Les spécialistes des moines *sokushinbutsu* divergent sur les événements de la vie de Tetsumonkai, notamment sur sa vie de laïque. Ainsi, j'ai choisi de donner pour chaque événement, les différentes versions de chacun. Beaucoup d'entre eux ne citant pas d'où provenaient ces informations, on suppose alors qu'il s'agit de légende orale qui se sont transmises jusqu'à aujourd'hui. J'ai choisi de découper son parcours en quatre parties ; sa vie avant d'entrer dans les ordres, l'élément déclencheur de sa dévotion – qui est un point important dans la figure de l'être qui commet un sacrifice altruiste pour la rédemption des autres êtres dans le genre de l'hagiographie –, ses activités en temps qu'*issei gyônin*, et son ascèse finale. Toutefois connaître quelle était la réelle figure historique de Tetsumonkai ne nous importe peu. En revanche le processus de développement des légendes à son propos et le culte dont il a fait l'objet illustrent la manière dont il a pu être traité dans la littérature académique jusqu'à il y a quelques années encore. J'ai également choisi de présenter principalement le récit de vie de Tetsumonkai tel qu'il est donné par le temple de Chûrenji.

1. Vie laïque

Le moine éminent Tetsumonkai, de son nom laïc Sunada Tetsu, née en 1760 (Hôreki 9) dans le village de Taihōji, 大宝寺, à Tsuruoka (actuelle ville de Tsuruoka, district Shihōhō). Le père de la famille se nomme Sunada Tarōbe⁹³.

En été, il travaillait aux rivières d'Akagawa et de Shōryūji gawa dans la ville de Tsuruoka où il était porteur de clients pour les aider à traverser de rive en rive, et où il récoltait différents minerais⁹⁴. En hiver, il travaillait à la découpe de bois et à l'acheminement des troncs sur les rivières⁹⁵. Ikeda Gensai mentionne dans le Kōsairoku les activités de Tetsumonkai avant qu'il n'entre dans les ordres ;

« On dit de lui qu'après avoir tué un malfrat alors qu'il faisait traverser les rivières aux clients sur son dos, il pratiqua l'ascèse du jeûne des aiguilles de pins et du feu sacré. »⁹⁶

2. Élément déclencheur

Plusieurs chercheurs mentionnent un élément qui aurait déclenché l'entrée dans les ordres de Tetsumonkai. Kōsei Andō rapporte une légende orale selon laquelle Tetsumonkai ayant mauvais caractère, il se serait un jour disputé à la rivière d'Akagawa avec un soldat du clan local à propos d'une jeune fille avant de le tuer sans le vouloir. Naitō Masatoshi lui rapporte qu'à l'âge de vingt-cinq ans Tetsumonkai, qui travaillait alors sur les rives de la rivière Shōryūji gawa, est témoin du débordement de la rivière et

⁹³ Selon Ando Kōsei, il existe une légende peu probable selon laquelle la famille de Tetsu aurait été au service de la famille d'un daimyō nommé Mutō, lié à la famille des Fujiwara, qui fut anéantie par Mogami Yoshiaki.

⁹⁴ 砂利掘り人, Jari Horibito : Les ramasseurs de galets exerçaient un travail très physique et pénible qui consistaient à être la plupart du temps immergés dans l'eau jusqu'au bas du dos, récupérer les gravats au fond des lits des rivières à l'aide d'un joren (sorte de longue pelle). Ils tamisaient ensuite dans l'eau les gravats pour enlever la poussière avant de les empiler sur des bateaux.

https://www.shinkosugi.jp/history/dataroom/data01_01_013.html

⁹⁵ Selon Yamazawa : il triait les galets dans la rivière d'Akagawa. Selon Andō, il aurait travaillé en tant qu'aide manuelle auprès de paysans dans la ville de Kyōden (actuel centre-ville de Tsuruoka) avant de déménager au village de Daihōdera au début de l'ère Kansei (1789-1801).

⁹⁶ IKEDA Genzai 池田玄齋, « Kōsairoku, 弘采録 », 1814, p3174.

「或人云渡し守の折から不良の心を生して人を害せり故に懺悔の為に木食不火食の行をしとそ」

s'en alla tout de suite prévenir les soldats en charges des rives. Il se heurta alors à leur indifférence car c'était l'heure du déjeuner et qu'ils étaient souls. Outré, Tetsumonkai leur reprocha leur manque de morale et mit en colère l'un d'entre eux. Tentant de se défendre, Tetsumonkai en tua deux avec son tobiguchi 鳶口, outil utilisé pour enlever les obstacles lors d'incendie et utilisé comme arme également, avant de s'enfuir⁹⁷.

Les deux auteurs ne nous indiquent pas d'où ils tirent ces informations et on peut donc douter de la véracité de ces événements. Néanmoins, ces récits ont eu une influence sur le devenir de la momie elle-même comme nous allons le voir dans la prochaine sous partie.

Par ailleurs, Yamazawa Manabu démontre qu'il ne s'agit probablement que de rumeurs. D'après ses sources, un membre du clan local Shinjô aurait été envoyé pour enquêter sur cette histoire de meurtre, mais l'affaire n'ayant pas eu de suite, Yamazawa suppose que les rumeurs étaient bien sans fondements⁹⁸. Il s'agirait selon lui d'une dramatisation du personnage de Tetsumonkai qui aurait eu lieu après sa mort.

3. Entrée dans les ordres

Tetsu entrerait dans les ordres et se consacrerait donc à l'ascèse en tant qu'*Issei gyônin* durant sa vingtaine, il prend alors le nom de Tetsumonkai. Yamazawa Manabu note par ailleurs que deux kanjis différents sont utilisés selon les documents étudiés, le

⁹⁷ Naitô évoque également une autre légende selon laquelle Tetsumonkai se serait disputé avec un soldat au sujet d'une femme dont il était amoureux, encore une fois Tetsumonkai aurait tué le soldat pour se défendre avant de fuir au temple de Chûrenji. Il serait alors entré dans les ordres et aurait intégré les *issei gyônin*. Selon la légende toujours, la femme dont il était épris serait revenu le revoir et lui aurait demandé de la rejoindre. Ayant fait le vœu de dédier sa vie à l'ascèse, il aurait refusé et se serait trancher les testicules avant de les lui donner.

⁹⁸ YAMAZAWA Manabu, « Mokijikigyôsha Tetsumonkai: Dewa Sanzan no sokushinbutsu to Sendai hanryô no shinkô, 木食行者鐵門海 : 出羽三山の即身仏と仙台藩領の信仰 », *op. cit.*, p21.

premier kanji constituant le nom de Tetsumonkai change et s'écrit soit « 鉄門海 » soit par « 鐵門海 », les lectures étant les mêmes.

En 1791 (Kansei 3), il réside au du temple de Honmyôji, temple construit par le moine éminent Honmyôkai devenus bouddha en ce corps quelques décennies auparavant. Il pratique alors le culte du mont Yudono et prie pour le *sokushinbutsu* Honmyôkai. En 1794, il fait construire la chapelle des *sokushinbutsu* et y expose au public la momie du moine Honmyôkai qui était avant à l'abris des regards. En 1797, il met en place la cérémonie de substitution des vêtements de la momie de Honmyôkai⁹⁹, qui est aujourd'hui encore toujours pratiquée pour toutes les momies du mont Yudono.

Selon le manuscrit « Tetsumonkai ka goto », 鐵門海か事, à l'âge de quarante ans, Tetsumonkai décide de voyager à Edo pour diffuser le culte du mont Yudono. Dès lors et ce jusqu'à quelques années avant qu'il entreprenne son ascèse finale qu'est la pratique du *nyûjô*, il va voyager dans le Japon pour diffuser la foi. Il ne va pas se contenter des frontières de sa région natale, le Shônai, au contraire des stèles érigées en son honneur de son temps témoignent de son passage dans les régions les plus au nord du Tôhoku, comme à Hokkaido et même à Edo.

Lorsqu'il rentre dans le Shônai au début des années 1810, il devient le moine principal du temple de Kaikôji à Sakata et entreprend d'aller prêcher le bouddhisme dans les régions aux alentours pour récolter des fonds dans le but de faire construire le temple principal de Kaikôji. C'est à cette période-là qu'il reçoit le titre de « moine éminent » de Kyôto. On voit la mention de Tetsumonkai dans les textes sous l'appellation « Le moine éminent Tetsumon », « 鐵門上人 », ou encore « mangeur d'aiguilles de pin », « 木食行者 ».

Les activités de prosélytisme de Tetsumonkai « consistaient principalement à prêcher le bouddhisme et à réaliser des prières et des exorcismes selon les requêtes des

⁹⁹ *Ibid.*

temples, cela ciblait toutes organisations religieuses des villes ou villages, mais aussi individuellement les habitants des villes, les paysans et les soldats. »¹⁰⁰.

4. Ascèse finale

Enfin, à partir de 1825 Tetsumonkai pratiqua une ultime ascèse de cinq années au Senninzawa du mont Yudono. Selon le Kirokuchô écrit par son disciple Seikai après la mort du moine, Tetsumonkai serait descendu au temple de Kaikôji au mois d'Aout 1829. Après une ascèse d'environ mille et quatre cents jours, Tetsumonkai s'effondra ;

« A la cinquième heure de la nuit du 28 octobre de la même année, il fut soudainement frappé de maladie et fut alité. Chacun de ses fidèles en fut bouleversé. Quand bien même ils prièrent les kamis et les bodddhisattvas de lui accorder leur divine protection et lui proposèrent différents remèdes, ce fut sans effet. Était-ce là sa destinée fixée ? A la fin alors que les soins ne purent rien pour lui, il revêtit son habit d'ascète à l'aube du huitième jour du mois de décembre. Il égraina son chapelet et chanta par trois fois le nom de Bouddha. Alors il put renaître au paradis de la Terre Pure même alors qu'il ne paraissait qu'endormi. »¹⁰¹

Tetsumonkai décède alors durant le mois de décembre, son corps est ensuite transporté de village en village afin qu'on puisse lui rendre hommage, avant d'être enterré au Shinzan Gongen du temple de Chûrenji. Il fut exhumé trois ans plus tard, et les fidèles constatèrent la momification du moine. Il fut ensuite entreposé au temple de Chûrenji. D'autres chercheurs comme Kôsei Andô avance qu'il n'aurait pas été inhumé

¹⁰⁰ YAMAZAWA Manabu, « Mokijikigyôsha Tetsumonkai: Dewa Sanzan no sokushinbutsu to Sendai hanryô no shinkô, 木食行者鐵門海：出羽三山の即身仏と仙台藩領の信仰 », *op. cit.*

« 布教は、勸化をしつつ願主の要望によって祈禱する形態が主であり、町・村、客種の講中などの組織に加え、町人・百姓・武家などの個人をも対象としていた。 »

¹⁰¹ « 同年十月十八日の夜五判頃より 御上人府与御病症の床に伏し給ふに 信心の諸万人こころを勞し 色々仏神の加護を念し薬用御進め申せしかとも 更に其験も薄く定業限りにや 終に医薬の力及はず 十二月八日の暁に行衣を着し 珠数をつまくり御称名三遍終るか否 眠か如く往生ましましけるこそ »

SEIKAI 青海, «Tetsumonkai Shônin Kirokuchô, 鉄門海上人記録帳 », 1825.

mais que la déssification de son corps aurait été achevé à l'aide de bougie mais il ne précise pas d'où il détient cette information¹⁰².

Kôsei Andô nous livre en détails l'analyse anthropologique qui a été faite dans les années 1960 de la momie de Tetsumonkai. A cette époque, les experts ont constaté que les tissus externes et internes avaient subis d'importants dégâts liés aux insectes ou à des rongeurs. Le visage, les bras et surtout l'abdomen, où un trou béant laisse apercevoir les entrailles de la momie, ont été endommagés. Ils ont constaté la présence de nombreux fils de fer permettant de raccommoier le corps endommagé de la momie. C'est le cas au visage, où la mâchoire est raccordée par des fils de fer au front. C'est également le cas du bras gauche ; les jointures de l'épaule sont raccordées aux articulations du coude. Des fils de fer relient également la tête aux vertèbres cervicales. La momie possède toujours ses organes internes, bien qu'en mauvais états, contrairement aux autres momies des membres *issei gyônin* où l'absence d'organes internes est constatée, bien que l'on n'en sache pas la raison. Le visage de la momie a été peint de laque noire. Son globe oculaire gauche est absent, et aurait été extrait du vivant du moine, ce qui corrobore les légendes à ce propos. La momie conserve son pénis, mais les testicules sont absents et auraient été tranchés post-mortem, le corps une fois momifié, ce qui vient ici aussi corroborer une des légendes à propos de Tetsumonkai. L'usure de certaines parties du corps du moine concorde avec les métiers qu'il aurait pratiqués avant ses ascèses ;

« En ce qui concerne le développement des os des poignets et de ses membres inférieurs, il y a des éléments qui concordent avec la légende selon laquelle Tetsumonkai aurait travaillé dans la manutention de gravats et dans le transport des rondins de bois sur les rivières. »¹⁰³

Enfin, les experts ont comparé les empreintes laissées par les doigts de Tetsumonkai sur de nombreux *ofuda* avec les empreintes de la momie, et celles-ci

¹⁰² KOSEI Andô 更生安藤, *Nihon no miira*, 日本のミイラ, *op. cit.*, p108.

「腕骨や下肢が発達しているということは、木流しや砂利掘り人足をやっていたという伝説を実物的に肯定せしめるものがある。ただし現状では股関節は全く外れて針金で補綴してある。」

¹⁰³ *Ibid*, p110.

concordent. La momie serait bien celle de Tetsumonkai. Ils concluent que l'homme devait avoir dans la soixantaine lors de sa mort.

5. Chronologie de la vie de Tetsumonkai

Voici la chronologie de la vie de Tetsumonkai telle le livret publié par le temple de Chûrenji choisi de nous la présenter¹⁰⁴ ;

| Ere | Année | Âge | |
|----------|-------|-----|---|
| Hôreki 9 | 1759 | 1 | · Née dans le village de Taihôji à Tsuruoka (Actuel Takarachô à Tsuruoka) -Travaille dans les rivières et acheminent les coupes de bois l'hiver- |
| Anei 8 | 1779 | 21 | · Intègre le temple de Chûrenji au mont Yudono |
| Tenmei 8 | 1788 | 30 | · Mai : Débute une ascèse de mille jours au Senninzawa du mont Yudono |
| Kansei 3 | 1791 | 33 | · Aout : Pratique une retraite en montagne de mille jours, accompli son vœux et devient le moine principal du temple de Honmyôji |
| Kansei 4 | 1792 | 34 | · Effectue des prières afin d'éradiquer une épidémie qui survient Ikakawa à Tsuruoka |
| Kansei 6 | 1794 | 36 | · Juin : Construit la chapelle de Honmyôkai (La chapelle des Bouddhas) au temple de Honmyôji |
| Kansei 7 | 1795 | 37 | · L'auteur du "Kôsairoku", Ikeda Genzai, reçoit un exorcisme de Tetsumonkai au temple de Honmyôji alors qu'il a 20 ans. |

¹⁰⁴ TEMPLE DE CHUREN-JI 湯殿山注連寺 (éd.), *Kami to yobareta Mokujikigyôsha Tetsumonkai*, 神と呼ばれた木食行者鉄門海, Tsuruoka 鶴岡, 2017, p24.

| | | | |
|----------------|------|----|---|
| Kansei 8 | 1796 | 38 | <ul style="list-style-type: none"> · Séjourne deux jours et deux nuits à Kyûkatamachi dans la ville de Sakata, effectue des prières en faveur de Jinsuke, malade d'alcool <ul style="list-style-type: none"> -Vend six cents talismans contre la variole chez les enfants à 11 kan l'unité à Kyûkatamachi dans la ville de Sakata, fait donation des bénéfices à l'association de la ville- · Séjourne cinq jours au temple de Jôjukuin à Udogawaramura dans la ville de Sakata, vend des talismans, beaucoup des gens des alentours se rassemblent · Donne des pièces aux nécessiteux, et distribue entre autres des pierres à encre pour l'éducation des enfants · Contribue aux frais de réparation du toit du Kadomasain, endommagé par un incendie dans la ville de Sakata <ul style="list-style-type: none"> -Il est rapporté qu'une "Une grande foule d'habitants de la ville se mit à suivre le moine éminent", sa réputation de médium s'agrandit. - |
| Kansei 9 | 1797 | 39 | <ul style="list-style-type: none"> · Avril : Cérémonie de changement d'habits du moine éminent Honmyôkai Bouddha en ce corps · Juillet : Stèle "Tetsumonkai" sanctuaire Tomoe Yakushi, Daizan dans la ville de Tsuruoka · Août : Stèle "Tetsumonkai de Yudonosan Ascèse de mille jours le mangeur d'aiguille de pin Hommage au Bouddha Amida" à Marunuma, ville de Sakata |
| Kansei 10 | 1798 | 40 | <ul style="list-style-type: none"> · Mars : Stèle "Tetsumonkai et Hirotakakai ascètes du mont Yudono" au Hisagekôya de Shônaimachi. |
| Kansei 11 | 1800 | 42 | <ul style="list-style-type: none"> · Mai : Stèle "Tetsumonkai ascète du mont Yudono" au sanctuaire Itsukushima, Renshin dans la ville de Shônaimachi. (Une statue de bois à l'effigie de Tetsumonkai est également conservée) |
| Michikazu 1 | 1801 | 43 | <ul style="list-style-type: none"> · Mars : stèle "Tetsumonkai" au sanctuaire de Takaosan Hachiman, Urushizone dans la ville de Sakata. · 8 Juin : Effectue des prières pour éradiquer une épidémie qui sévit à Yamairagawa dans la ville de Tsuruoka. |

| | | | |
|---------|------|----|---|
| Kyôwa 3 | 1803 | 45 | · Activités de prosélytisme dans la ville de Honjô dans la préfecture d'Akita. |
| Bunka 1 | 1804 | 46 | · 4 juin : Effectue des prières dans le port de Kashige après le grand tremblement de terre de Kisakata "Les terres en dehors du château de Tsuruoka n'ont presque pas subi de dégâts grâce à la présence du mont Yudono, cela est dû aux prières de Tetsumonkai" |
| Bunka 2 | 1805 | 47 | · Récite des sutras aux croyants qui font l'ascension du mont Akadaki à Karumera, dans la ville de Sakata (actuelle Kyûheida). |
| Bunka 3 | 1806 | 48 | · Mai : Chapelle de la manifestation du Bouddha au temple de Chûrenji |
| Bunka 4 | 1807 | 49 | · Nouvel an : Stèle "Séclusion en montagne de mille jours de l'ascète Tetsumonkai", taillé dans la pierre par lui-même au temple de Yasaka, à Iioka dans la ville de Murakami (anciennement Kamihayashimura). C'est à partir de cette période que l'on pense qu'il a débuté sa seconde ascèse de mille jours au Senninzawa du mont Yudono. |
| Bunka 5 | 1808 | 50 | · 7 Mai : Se voit accordé le titre de "Gonnô Shôsotzu" par le temple Daigô Hôin de Kyôto |
| Bunka 6 | 1809 | 51 | · Avril : compile la genèse de la divinité Fudôson du temple de Honmyôji |
| Bunka 7 | 1810 | 52 | · Avril : Diffuse la foi à Honshô dans la préfecture d'Akita, à Uonuma, Kariwa, Urahara et Iwafuna dans la préfecture de Niigata. · Commence à solliciter des fonds pour la construction du temple principal de Kaikôji, à Sakata. · Chantier allant de Daisanjôike à Kamosaka pour construire la première route à Kamosaka, ville de Tsuruoka. |
| Bunka 8 | 1811 | 53 | · Mai : Création du "Ecrit des événements innatendus" dans le district d'Uhara à Echigo (Niigata). |

| | | | |
|----------|------|----|--|
| | | | <ul style="list-style-type: none"> · Juillet, Août : création “Shinkôroku Nukigaki” au temple de Gyokusenji, Dategunkawamatamachi, Ôshû. · Diffuse la foi à Fukuoka, ville de Ninohe dans la préfecture d’Iwate. Il y a une lettre adressée à Tetsumonkai en provenance de Tamakura, Takahatakemachi, ville de Ninohe. |
| Bunka 9 | 1812 | 54 | <ul style="list-style-type: none"> · Nouvel an : Stèle “24 jours d’austérités en hiver, séclusion en montagne de deux mille jours de l’ascète Tetsumonkai mangeur d’aiguilles de pin du mont Yudono” à Fukuoka Nito, préfecture d’Iwate. · Mai : rédaction du recueil de chroniques du temple de Chûrenji intitulé “Kamekyôshi”. · Commencement des travaux de la seconde nouvelle route de Kamosaka dans la ville de Tsuruoka. |
| Bunka 10 | 1813 | 55 | <p>Stèle à l’ouest du tunnel de Kamosaka, Kashige, Ville de Tsuruoka.</p> <p>Stèle à l’est du tunnel de Kamosaka, Kashige, Ville de Tsuruoka.</p> |
| Bunka 11 | 1814 | 56 | <ul style="list-style-type: none"> · Janvier : Stèle “Tetsumonkai” à Katsuwara, Hagurochô, ville de Tsuruoka. · Prend la fonction de moine en chef au temple de Kaijôji dans la ville de Sakata. · Juillet : Construction du temple principal du temple de Kaikôji (928 dons recueillis) · 20 août au 1er septembre : Activités de prosélytisme dans la ville de Murakami, dans la préfecture du Niigata. |
| Bunka 12 | 1815 | 57 | <ul style="list-style-type: none"> · Avril : Stèle “Séclusion en montagne de deux mille jours du moine Tetsumonkai du mont Yudono” au temple Manfukuji, Hagurochô, Ville de Murakami. · Cérémonie commémorative du Bouddha au temple de Kaikôji, à Sakata. |
| Bunka 13 | 1816 | 58 | <ul style="list-style-type: none"> · Avril : Stèle “Séclusion en montagne de deux mille jours de l’ascète mangeur d’aiguille de pin Tetsumonkai du mont Yudono”, au sanctuaire de Seizan, au mont Seizan à Mikawamachô. |

| | | | |
|----------|------|----|--|
| Bunka 14 | 1817 | 59 | <ul style="list-style-type: none"> · Juin : Recoit le titre de moine éminent et de “Keiganin” du Omuroninnaji de Kyôto. |
| | | | <p>Il se fait désormais appeler moine éminent Tetsumonkai Keiganin. Les stèles font désormais référence au moine éminent Tetsumon.</p> |
| Bunsei 1 | 1818 | 60 | <ul style="list-style-type: none"> · Avril à juin : Construction de 11 stèles dans la zone de Asahi, ville de Tsuruoka. · 22 juin : Un stupa est construit en l’honneur du mont Yudono à Tasawa, Tsuruoka. Tetsumonkai effectue des prières pour la sûreté des villageois. · Août : Construction de la chapelle des bouddhas du temple de Kaikôji. |
| Bunsei 2 | 1819 | 61 | <ul style="list-style-type: none"> · 8 février : à 61 ans, Tetsumonkai fait ses vœux de bonne année au temple de Honmyôji. Des visiteurs viennent d’Echigo. |
| Bunsei 3 | 1820 | 62 | <ul style="list-style-type: none"> · Mars : Effectue des prières pour la guérison de villageois malades, et pour leur sûreté à Jôman, Shônaichô. Il offre et fait ériger lui-même une stèle. · Juin : défrichage des terres sauvages appartenant à la communauté, Suganoyachi, Yuzamachi. · Effectue une prière contre l’invasion d’insectes trombiculés à Kakuma, ville de Yuzawa. · Dirige l’exploitation d’une rizière de 60 hectares à Niida, ville de Yuzawa. |
| Bunsei 4 | 1821 | 63 | <ul style="list-style-type: none"> · Avril : Il est possible qu’il ait accompagné la procession de la manifestation du bouddha du temple de Chûrenji du mont Yudono au temple de Ekôin à Edo durant soixante jours. (Départ autour du 28 février). · Juillet : Stèle au temple d’Izumi Jinja dans la ville de Sakata “Keiganin Tetsumonkai Shônin” (bienfaiteur : Izumi). |
| Bunsei 6 | 1823 | 65 | <ul style="list-style-type: none"> · Octobre : Nankai, son disciple, (meurt le 24 juin 1829) prend la charge du moine principal du temple de Kaikôji. · 20 novembre : Assiste à une représentation chez les Miyabuto, à Yamairagawa, ville de Tsuruoka. |

| | | | |
|-----------|------|----|---|
| Bunsei 7 | 1824 | 66 | <ul style="list-style-type: none"> · Juin : Donne une cérémonie en l'honneur de l'anniversaire des mille ans de la fondation du mont Yudono au temple de Chûrenji. Fait construire un stupa à l'ouest du temple principal. (Bienfaiteur : Hasumi). · 21 juillet : Cérémonie de gratitude envers Kôbô Daishi au temple de Chûrenji. · 12 au 16 octobre : Séjourne au temple de Tomiein, Shonaichô, ville de Murakami, pour faire des prières. · 17 au 21 Octobre : Séjourne au temple de Kiyonoriin, Hodachô, ville de Murakami, pour faire des prières. · Novembre : Stèle au sanctuaire de Ooyamazumi Jinja, Ôzeki, ville de Murakami "Moine principal Tetsumonkai Shônin du mont Yudono, temple de Kiyonori, commandé par des jeunes du village". Il y a un rouleau d'une note mentionnant "66 ans" conservé chez une des vieilles familles de la ville de Murakami. |
| Bunsei 9 | 1826 | 68 | <ul style="list-style-type: none"> · 9 avril : Convoqué par le Omurogoshô de Kyôto, il se rend à Kyôto. · 14 mai : Diffuse la foi dans le village de Gouchi, Yashimamachi, dans la préfecture d'Akita. · 11 au 24 Novembre : Activité de prosélytisme dans la ville de Murakami. · 22 novembre : Les bagages contenant entre autres les registres des donations sont confisqués aux assistants du moine éminent sur leur chemin de retour par des moines du mont Haguro. · 24 novembre : Leurs affaires leurs sont rendues. |
| Bunsei 10 | 1827 | 69 | <ul style="list-style-type: none"> · Février : Mention des 69 ans de Tetsumonkai dans les registres du temple de Chûrenji. · Reconstruction de la chapelle du moine Kôbô Daishi. · Séjourne au temple de Kyûyûyaji de Tairazawa, ville de Nikaho dans la préfecture d'Akita et attire de nombreux croyants. · Stèle : "Tetsumon Shônin, mangeur d'aiguilles de pin des monts Chôkaisen, Hagurosan et Yudonosan" à Tairazawa, ville de Nikaho. · 18 juin : Invité à Masaki à Hokkaidô. |

| | | | |
|-----------|------|----|--|
| | | | <ul style="list-style-type: none"> · 8 août : Tetsumon Shônin part pour Hakodate, son disciple, Monryûkai, part pour Esashi. · Stèle : “Tetsumon Shônin du mont Yudono” au temple de Kyôdôdera, ville de Masaki. |
| Bunsei 11 | 1828 | 70 | <ul style="list-style-type: none"> · 8 mars : Fait des prières contre la petite vérole durant trois jours et deux nuits au temple de Nankakuji dans la ville de Tsuruoka. · 27 mai : Fait livrer par les disciples Monryûkai et Zenkai un grand talisman au daimyô Masaki. |
| Bunsei 12 | 1829 | 71 | <p>Une statue de bois du moine éminent est entreposée au temple de Hôsenin, à Nihonmatsu, dans la préfecture de Fukushima.</p> <ul style="list-style-type: none"> · Avril : son disciple Yûkai fait ériger une pagode à deux étages en l’honneur de Dainichi Nyôrai au temple de Hôsenin, Nihonmatsushi, Préfecture de Fukushima. |
| | | | 8 décembre de l’an 12 de l’ère Bunsei : il accède au nirvana à l’âge de 71 ans. |

B. Tetsumonkai : la naissance d’un culte

1. Un moine à part

Pour Yamazawa Manabu, Tetsumonkai n’était pas un moine ordinaire. Il a eu de par sa position dans la hiérarchie des temples, et de par l’influence qu’il a pu avoir localement, un rôle à part au sein des *issei gyônin*. C’est le seul culte à propos d’un *issei gyônin* à avoir connu un tel rayonnement en dehors du Yamagata. Tout d’abord, contrairement aux autres membres *issei gyônin*, il ne fait pas partie des rangs les plus bas de la hiérarchie des temples ; il est moine intendant du temple de Chûrenji.

En une quarantaine d’années, il entreprend plusieurs voyages afin de diffuser le culte du mont Yudono. Les stèles érigées en son honneur en sont les témoins. C’est le cas d’une stèle érigée en 1811 pour célébrer Tetsumonkai et le *nyûjô* qu’il a pratiqué afin d’endiguer une épidémie

Tetsumonkai était très impliqué dans la région durant la deuxième décennie du 19^{ème} siècle ; il rénove des temples, en construits d'autres et ouvre de nouvelles voies ;

« La rénovation du temple principal du Kaikôji fut terminée en 1814 (Bunka 11). En août 1818, Tetsumonkai fit réaliser successivement la chapelle des Bouddha en ce corps et réhabilita les prières offertes au moine Chûkai. »¹⁰⁵

A partir des 203 stèles en l'honneur de Tetsumonkai qui ont été retrouvées dans le Nord du Japon, nous sommes en mesure d'en apprendre davantage quant à ses destinations et les périodes où il a pu voyager pour diffuser la foi. D'après l'étude de Sugiwarara Takeo qui a répertorié le nombre de stèle au nom de Tetsumonkai dans les préfectures du Nord, le Yamagata est la préfecture où il y a le plus grand nombre de ces stèles¹⁰⁶. La grande majorité des stèles ont été construites avant la mort de Tetsumonkai, on pourrait donc penser que celles-ci ont été érigées afin de le remercier et de lui rendre hommage pour un service rendu. C'est le cas par exemple d'une stèle érigée en 1807 au sanctuaire de Yasakajinja, 八坂神社, dans le village d'Iioka, 飯岡村, dans la préfecture d'Iwate ; « Ascèse de mille jours de l'ascète Tetsumonkai »¹⁰⁷.

¹⁰⁵ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Nihon no Miira Shinkô*, 日本のみいら信仰, *op. cit.*

「海向寺本堂の再建は、文化11年(1814)7月に成就した。鐵門海は文政元年(1818)8月には、続けて即仏堂の再建をも実現させ、海向寺の即身仏忠海の祀りも再建した。」

¹⁰⁶ SUGIWARARA Takeo 杉原 丈夫, « Kinsei kôki shûkyôka no sekihi to shakaiteki jigyô: Kita shônai Tetsumonkai sekihi chousa nadowo chûshinni shite, 近世後期宗教家の石碑と社会的事業: 北庄内鉄門海石碑調査等を中心にして », vol. 48, coll. « 山形史学研究 », 2020.

¹⁰⁷ 「一千日山籠 行者 鐵門海」



Figure 3 Stèle érigée dans la ville de Sakata en Juin 1829 (Bunsei 11), figurant "湯殿山鐵門上人"¹⁰⁸

Mais d'autres stèles ont été érigées en son honneur dans le Nord du Yamagata, la dernière datant de l'ère Shōwa nous montre que ces stèles ont pu être construites dans le but de prier Tetsumonkai après sa mort, une fois devenu un bodhisattva. Alors on peut se questionner sur les motifs derrière les autres stèles et sur les renseignements que celles-ci pourraient nous donner sur les vœux et vœux de Tetsumonkai de son vivant. Toutefois, ce sont des indices importants de la diffusion du culte de Tetsumonkai dans le Nord du Japon. La plus grande majorité de ces stèles se concentre dans le Nord du Yamagata ; 48 stèles pour la ville de Sakata et 79 stèles pour la ville de Tsuruoka, et 23 stèles pour la ville de Shōnai. Comptabilisant ainsi 168 stèles pour la préfecture du Yamagata. Les 19 stèles dans la préfecture de Niigata nous confirment également le passage de Tetsumonkai dans la région. On trouve également quatre stèles dans la préfecture d'Iwate, quatre stèles dans la préfecture d'Akita, deux stèles dans la préfecture de Fukushima, une stèle dans la préfecture de Miyagi et deux stèles à Hokkaido¹⁰⁹.

¹⁰⁸ TEMPLE DE CHUREN-JI 湯殿山注連寺 (éd.), Kami to yobareta Mokujikigyōsha Tetsumonkai, 神と呼ばれた木食行者鉄門海, 鶴岡, 2017, p31.

¹⁰⁹ SUGIWARA Takeo 杉原 丈夫, « Kinsei kōki shūkyōka no sekihi to shakaiteki jigyō: Kita shōnai Tetsumonkai sekihi chousa nadowo chūshinni shite, 近世後期宗教家の石碑と社会的事業 : 北庄内鉄門海石碑調査等を中心にして », vol. 48, coll. « 山形史学研究 », 2020, p35.

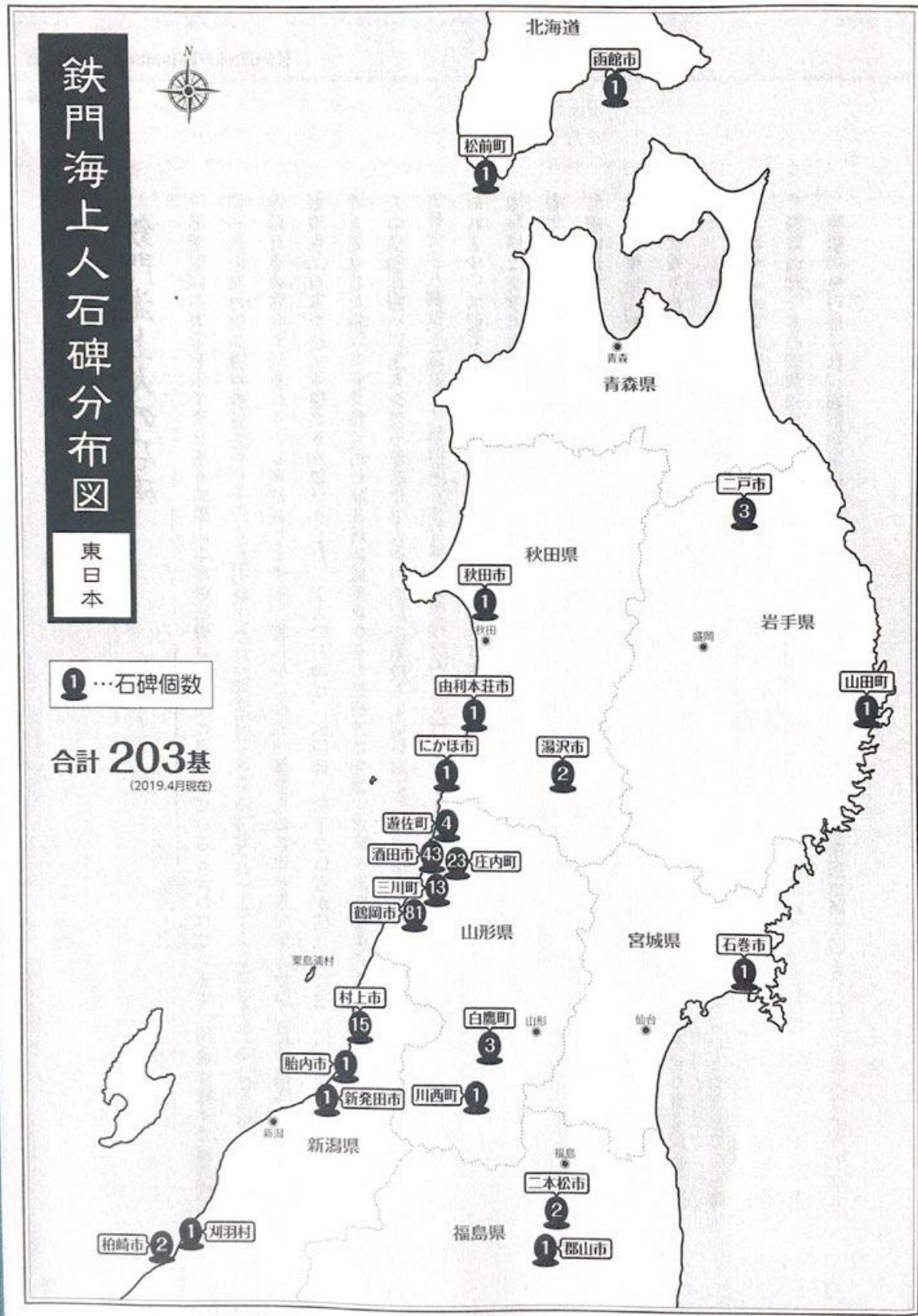


Figure 4 Carte des stèles de Tetsumonkai¹⁰

En 1817, Tetsumonkai fait la demande auprès du temple de Niwaji à Kyôto afin d'obtenir le titre posthume de Keiganin, 惠眼院, ainsi que le titre de moine éminent, *shônin* 上人, pour remplacer le titre Kai et se référer à lui en tant que « 湯殿山二千日山籠木食行者 »¹¹¹, ascète mangeur d'aiguilles de pin aux deux milles jours de réclusion au mont Yudono. Il est le premier des *issei gyônin*, ainsi que des moines majeurs de ce groupe étant devenus des bouddhas en ce corps, à faire cette requête

Dans son étude des 203 stèles érigées au nom de Tetsumonkai, Sugiwarara Takeo a réalisé que certaines stèles faisaient référence à Tetsumonkai soit par « Tetsumonkai », 鐵門海, ou bien par « Tetsumon Shônin », 鐵門上人. On retrouve des stèles faisant référence à Tetsumonkai sous ce nom jusqu'en 1816 (Bunka 14), à partir de 1819, soit l'ère Bunsei, les stèles font référence à Tetsumon Shônin. Sugiwarara détermine donc que Tetsumonkai obtient son titre de moine éminent durant l'ère Bunsei.¹¹² Les stèles attestent de cette transition.

Selon Yamazawa Manabu, Tetsumonkai aurait été un pionnier, investigateur d'un renouvellement du culte du mont Yudono et acteur du rayonnement de cette croyance par son propre culte. Il rompt la tradition, c'est également le moine qui fait l'objet d'un très grand nombre de statues mortuaires comparé aux autres *issei gyônin*. C'est à cette période également que beaucoup de représentations de Tetsumonkai font leurs apparitions.

¹¹¹ YAMAZAWA Manabu, «Mokijikigyôsha Tetsumonkai: Dewa Sanzan no sokushinbutsu to Sendai hanryô no shinkô, 木食行者鐵門海: 出羽三山の即身仏と仙台藩領の信仰 », *op. cit*, p22.

¹¹² SUGIWARA Takeo 杉原 丈夫, « Kinsei kôki shûkyôka no sekihi to shakaiteki jigyo: Kita shônai Tetsumonkai sekihi chousa nadowo chûshinni shite, 近世後期宗教家の石碑と社会的事業: 北庄内鉄門海石碑調査等を中心にして », *op. cit*, p39.

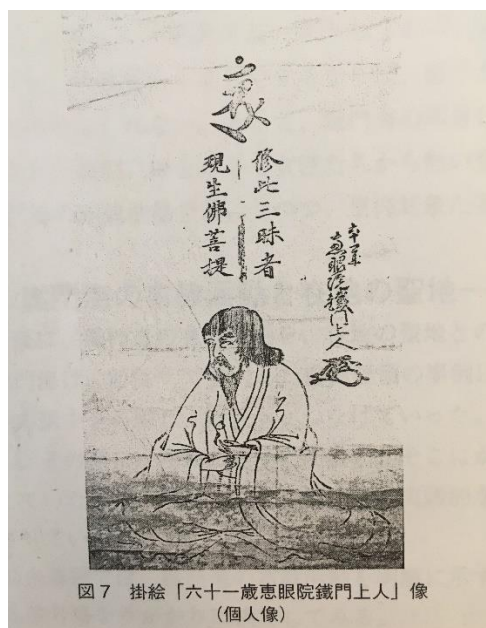


図7 掛絵「六十一歳恵眼院鐵門上人」像
(個人像)

Figure 5 : rouleau « roku jûichi keigain tetsumon shônin » représentant Tetsumonkai à l'âge de 61 ans ;
« Le moine éminent Tetsumon, entré en concentration, et a atteint l'éveil en cette vie ».¹¹³

Tetsumonkai a participé au renouveau du culte du mont Yudono à travers sa diffusion du culte, et ses méthodes de prosélytismes pragmatiques ciblaient une catégorie de la population principalement paysannes et habitant les villages environnants ;

« Ainsi, il a créé un nouveau culte qui était proche des mœurs du peuple, il établit les enseignements de Dewa Sanzan et du mont Yudono, en faisant du temple de Chûrenji leur base, orientant ainsi les croyants vers Dewa Sanzan.»¹¹⁴

En 1794, Tetsumonkai fait construire la chapelle des Bouddhas en ce corps au temple de Chûrenji comme il l'avait fait quelques années auparavant au temple de Honmyôji et temple de Kaikôji en 1818, exposant ainsi les momies conservées dans ces

¹¹³ YAMAZAWA Manabu, « Mokijikigyôsha Tetsumonkai : Dewa Sanzan no sokushinbutsu to Sendai hanryô no shinkô, 木食行者鐵門海 : 出羽三山の即身仏と仙台藩領の信仰 », *op. cit* p23.

¹¹⁴ YAMAZAWA Manabu 山澤 学, « 19 Seiki Shotô Dewa Sanzan Shugen no Kakusei Undô - Yudonosan, Mokujikigyôsha Tetsumonkai no Echigo Fukyôwô Chûchinni , 19 世紀初頭出羽三山修験の覚醒運動--湯殿山・木食行者鐵門海の越後布教を中心に », *op. cit*, p86.

「それらは、鐵門海が同時代の社会が信仰をどのように受け止め、浸透しているのか学び取るなかで、新たに構築されたもので、採集した各地に残る神仏の靈驗譚を応用しながら浸透させていった。こうして民衆心性に接近して新しい信仰を創出し、注連寺を軸足とする湯殿山、出羽三山の教学を打ち立て、信者を出羽三山に向かわせた。」

temples. Il est l'*issei gyônin* à l'origine de cette tradition et c'est une nouvelle étape dans le culte des momies. Dès lors, le corps des moines momifiés sont entreposé dans une chasse en verre afin que les croyants puissent venir les observer, leur faire des offrandes et des prières ; ils commencent à faire l'objet d'une vénération. Il instaure en 1797 le changement d'habit des *sokushinbutsu*, *okoromogae*, qui est toujours effectué aujourd'hui toutes les six années¹¹⁵. Il est à l'origine des lieux de cultes voués au *sokushinbutsu*, dès lors il y a un engouement pour le culte des *sokushinbutsu* du temple de Chûrenji et Tetsumonkai en est « l'instigateur »¹¹⁶.

2. Le culte de Tetsumonkai

Tetsumonkai a de son vivant beaucoup voyagé et les stèles nous permettent de voir son rayonnement autour de la région du Shônai et au-delà. Il a peu à peu gagné en popularité grâce à ses méthodes de prosélytisme qui étaient attrayantes pour la population. Il prétendait pouvoir agir grâce à l'ascèse auprès d'une classe sociale très populaire, ses prétendus pouvoirs lui permettaient d'agir sur des maladies par exemple. Ses actions étaient rendues accessibles, et visaient avant tout une classe sociale dont il était lui-même issu.

Par l'exemple d'une stèle érigée en 1811 en remerciement pour Tetsumonkai retrouvée dans un cimetière de paysan, on peut voir à quel type de cible ces activités étaient destinées. Une des techniques de prosélytisme de Tetsumonkai était certainement de prétendre pouvoir agir dans ce monde ici-bas. Sa particularité résidait dans ses méthodes de prosélytismes qui « étaient plutôt directes, pragmatiques et faciles

¹¹⁵ YAMAZAWA Manabu 山澤 学, «19 Seiki Shotô Dewa Sanzan Shugen no Kakusei Undô - Yudonosan, Mokujiikigyôsha Tetsumonkai no Echigo Fukyôwo Chûchinni , 19 世紀初頭出羽三山修験の覚醒運動--湯殿山・木食行者鐵門海の越後布教を中心に », *op. cit*, p81.

¹¹⁶ *Ibid*.

à comprendre. Ainsi, elles prônaient les bienfaits en ce monde. »¹¹⁷. Ses méthodes de diffusion de la fois reposaient sur le concept de bienfaits en ce monde, *genze riyaku*. C'était une pratique simple à comprendre avec une efficacité immédiate.

Yamazawa Manabu rapporte également plusieurs légendes orales selon lesquelles Tetsumonkai aurait aidé par l'ascèse une femme à accoucher sereinement, endossant ainsi un rôle qui était d'habitude attribué aux femmes ou bien à d'autres personnes qu'un moine tel que lui¹¹⁸ ;

« La famille Jiroku donna en signe de gratitude une pierre lumineuse à Tetsumonkai, mais sur le chemin du retour, la pierre étant trop encombrante, il dû la jeter à l'eau par-dessus bord. Toutefois, une mystérieuse lumière jaillit du profond des eaux et il l'a repêcha. Il revint au temple de Kaikôji pour en devenir le moine principal, et fit construire une chapelle et fit de cette pierre l'icône de la chapelle (Le Bodhisattva Kanzeon Awashima Suigetsu). Dès lors, on dit que ce Kannon attire les femmes qui souhaitent prier pour avoir un accouchement sain et sauf, ainsi que les prostituées du quartier de Senbachô de la ville de Sakata qui lui vouaient un culte. Aujourd'hui encore, on dit que le chef de famille des Jiroku vient d'Awashima à l'occasion de la cérémonie qui est organisée chaque année durant trois jours dès le premier août. »¹¹⁹

Le passage de Tetsumonkai et ses activités créent de nouvelles croyances qui existent encore de nos jours dans le Shônai comme c'est le cas avec la déesse d'Awashima. Awashima Kannon est une divinité protectrice des femmes, aujourd'hui encore des cérémonies et des prières lui sont adressés aux soirs du 1^{er} au 3 Aout de chaque année au temple de Kaikôji dans la ville de Sakata. Lors de celle-ci, les deux momies de Chûkai et Shinnyôkai conservées au temple de Kaikôji sont révélés gratuitement au public dès la

¹¹⁷ *Ibid.*

「かかる直接的、即物的なわかりやすさにあり、これを通じて付与される現世利益を唱えるものであった。」

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

「海向寺住職伊藤隆文氏によれば、鉄門海が栗島に赴いたとき、内浦庄屋脇川家の分家治郎作家では夫人が難産に苦しんでいた。鉄門海が安産の祈禱を執行したところ、無事男子が産まれた。鉄門海は、治郎作からお礼に伝来する霊石を贈られたが、帰路に邪魔になって船中から投棄た。ところが、その後も海中で怪しい光を発するので引き上げ、住持を勤める海向寺に持ち帰り、堂を建ててその本尊（栗島水月観世音菩薩）とした。この観音は、以後、安産を祈願する女性や酒田船場町の遊女たちから信仰を集めたといい、現在も八月一日から三か日執行される法要には治郎作家の当主が栗島からやってくるという。」

tombée de la nuit. Chaque soir sont organisées une à deux cérémonies de prières, *goma kitô*, 護摩祈禱, où l'on fait brûler des morceaux de bois tout en récitant des sutras comme le sutra du cœur, *hannya shingyô* 般若心經, en l'honneur de la divinité¹²⁰.

Durant sa vie, le culte de Tetsumonkai a connu un rayonnement jusque dans le Niigata où on y trouve des liens très forts avec ce dernier. Ce sont les multiples mentions de Tetsumonkai dans les registres des auberges qui permettent de connaître les destinations de ses campagnes de prosélytismes d'un part, mais également le nombre important de stèles en l'honneur de Tetsumonkai que l'on trouve disséminés dans le Niigata qui montre d'autre part le rayonnement de ses activités et de son culte¹²¹.

Yamazawa Manabu avance que la période où a vécu Tetsumonkai et où son culte a vu le jour, va de pair avec un engouement nouveau pour le mont Yudono et son pèlerinage. Il est évident que Tetsumonkai, ainsi que d'autres *issei gyônin*, ont activement participé à la diffusion du culte du mont Yudono. Nathalie Kouamé dans son étude du pèlerinage de Shikoku a conclu qu'il y avait trois périodes clés qui expliquaient cet engouement pour le pèlerinage à un niveau national ; dans les années 1801-1804, le pèlerinage de Shikoku connaît un premier essor, dans les années 1804-1830, c'est l'âge d'or du pèlerinage et enfin, le déclin du pèlerinage dès les années 1830 jusqu'en 1844. Ces périodes semblent correspondre également avec le pèlerinage du mont Yudono qui connaît un vrai essor au début du XIX^e siècle. Nathalie Kouamé explique cet engouement par la sécurité dans l'archipel et l'amélioration des voies ce qui permet aux voyageurs de voyager sereinement à cette époque, ainsi qu'à la démocratisation de l'éducation qui donne naissance à une certaine curiosité, mais également de par la croyance du moine Kûkai et ses thèmes récurrents tels que la guérison de maladie, ou encore le salut dans l'au-delà et les bienfaits en ce monde¹²².

¹²⁰ Le site du temple du Kaikôji y fait référence sur son site internet ; <https://kaikouji-sakata.jimdofree.com/%E8%A1%8C%E4%BA%8B/>.

¹²¹ *Ibid*, p80.

¹²² KOUAME NATHALIE, *Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa: le pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868* / Nathalie Kouamé ; préface de Jean Chélini, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, coll. « Monographies », 2001, p59.

Comme indiqué dans la première sous-partie, Tetsumonkai a fait l'objet de nombreuses rumeurs et légendes orales dont deux épisodes sont les plus emblématiques et les plus intéressants. Dans le cas de la première, il s'agit de la rumeur à propos du meurtre d'un soldat qu'aurait commis Tetsumonkai avant d'entrer dans les ordres. Selon cette rumeur, déjà mentionné plus haut, Tetsumonkai se serait disputé avec un bushi à propos d'une prostituée dont il était amoureux, il aurait malencontreusement assassiné le soldat en tentant de se défendre, avant de fuir et trouver refuge auprès du temple de Chûrenji. Peu après avoir rejoint les rangs des *issei gyônin*, la prostituée serait venue lui rendre visite afin de lui demander de la rejoindre. Vertueux, Tetsumonkai se serait émasculé lui-même afin de lui montrer son dévouement à la religion et son refus du plaisir charnel selon les versions des légendes orales. Toutefois il est intéressant de noter l'influence qu'on eut ces rumeurs, notamment la seconde car les supposées testicules de Tetsumonkai sont conservés au temple de Nankakuji à Tsuruoka.

D'après les examens qui ont été menés sur la momie de Tetsumonkai, il a été noté que son pénis était toujours présent mais que ses testicules avaient été tranchées post-mortem, probablement une fois le corps déjà momifié¹²³. Il est intéressant de noter que ces rumeurs ne sont pas mentionnées dans le livret publié par le temple de Chûrenji, et que celles-ci n'étaient probablement pas approuvées par le groupe des *issei gyônin*. Toutefois, il y a eu une volonté de se conformer à ces légendes orales et de travestir la réalité pour peut-être donner plus de crédit à la croyance populaire naissante dont Tetsumonkai faisait alors l'objet.

Ensuite, dans le cas de la deuxième rumeur, lors de l'un de ses voyages à Edo, Tetsumonkai se serait lui-même arraché un œil en signe de sacrifice afin de demander aux dieux de faire cesser une épidémie en cours ;

« A nouveau, on dit qu'en voyant le mal causé par une épidémie touchant les yeux lors de son voyage à Edo en 1821, Tetsumonkai s'arracha lui-même son propre œil gauche en réaction,

¹²³ KOSEI Andô 更生安藤, *Nihon no miira*, 日本のミイラ, *op. cit.* p118.

le jeta dans la rivière Sumida depuis le pont Ryôgokubashi et pria le dieu Dragon pour l'extinction de l'épidémie. »¹²⁴

Là aussi, l'examen qui a été fait de la momie de Tetsumonkai dans les années soixante nous livre quelques informations. L'œil gauche du moine est bien absent, et les tissus de ce dernier montrent que le globe oculaire aurait été enlevé alors que le moine était encore en vie, mais cela ne nous donne pas plus d'indices sur les circonstances de l'acte ni quand il aurait été fait. Selon Yamazawa Manabu, ces légendes - et notamment celles à propos du meurtre d'un soldat par Tetsumonkai- serait de l'ordre d'une dramatisation du personnage du moine après sa mort. Tetsumonkai a participé de par ses activités et ses actions à la naissance de son propre culte, mais c'est certainement après sa mort et ainsi après qu'il soit devenu un *boddhisatva*, que son culte et son personnage ont été repris par la population et ont fait l'objet d'une exagération.

Par ailleurs, les membres *issei gyônin* reposaient énormément sur le soutien financier de leurs mécènes, et on peut ainsi se poser des questions sur le libre arbitre de ces ascètes comme le fait Andrea Castiglioni. Un écrit du samurai de la ville de Sakata, Ikeda Gensai (1755-1852) mentionnant Tetsumonkai remet en question la volonté de ce dernier à devenir un *sokushinbutsu* ;

« Durant l'été de 1832, [les disciples de Tetsumonkai] déterrèrent ses restes et l'installèrent en position assise. Ils exposèrent [le cadavre] au temple de Sairakuji bien que l'on dise que cela allait à l'encontre de la volonté de Tetsumonkai. [Ses disciples] écrivirent sur une bannière 'Le moine éminent Tetsumonkai, Sokushin-butsu'. C'était une des choses les plus viles, selon moi. Selon ce qu'il se disait parmi les mangeurs d'aiguille de pins du temple, il ne s'agissait pas du vrai cadavre [de Tetsumonkai], mais du corps d'un autre mangeur d'aiguille de pin nommé Kihonkai. Ainsi, ses disciples ont malheureusement souillé la précieuse vertu [de Tetsumonkai] car ils étaient intéressés uniquement par le profit. »¹²⁵

En effet on peut s'interroger sur la pression que représentait le soutien économique des mécènes pour les ascètes, et la nécessité cette aide représentait pour les

¹²⁴ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, *op. cit*, p162.

「また文政四年（一八二一）、鉄門海上人は、江戸で悪性の流行性眼病に苦しむ庶民をみて、自ら左眼を抜き取り、両国橋から隅田川に投じて龍神に悪疫退散の祈願をしたという。」

¹²⁵ CASTIGLIONI Andréa, « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *op. cit*, p35.

temples. L'ascète apparaîtrait presque comme un outil ; certes un intermédiaire entre les dieux et le mécène, mais un intermédiaire passif qui était utilisé. Selon Naitô Masatoshi, les momies des *sokushinbutsu* étaient un moyen pour les temples de Chûrenji et de Dainichibô de s'opposer au mont Haguro, mais aussi et surtout de gagner des fidèles. Il s'étonne du fait que chacun des deux temples ait exactement le même nombre de *sokushinbutsu* en liens avec eux. Par exemple, il y a quatre *sokushinbutsu* affiliés au temple de Chûrenji ; Honmyôkai, Chûkai, Enmyôkai et Tetsumonkai. Il y a également quatre *sokushinbutsu* affiliés au temple de Dainichibô ; Zenkai, Kômyôkai, Shinnyôkai et Shinkai, 岑海, un *sokushinbutsu* mentionné par un Hangi dont les restes n'ont pas été retrouvés¹²⁶.

On assiste à travers les légendes orales et les récits écrits à la création d'un personnage. Tetsumonkai est dépeint comme un ascète prêt à porter atteinte à son corps voire à se sacrifier pour sauver l'humanité.

C. Sanctification du corps de l'ascète

1. Suivre les traces du moine Kûkai

Tout d'abord, les moines *issei gyônin* et d'autant plus les moines momifiés, entretenaient un lien particulier avec le moine Kôbô Daishi, de son titre posthume Kûkai, malgré les huit siècles les séparant. Il y avait d'une part une forte appartenance au bouddhisme Shingon auprès des temples *issei gyônin*, et le mythe fondateur des temples du mont Yudono attribuant leur création au moine Kûkai en témoigne. Et d'autre part, en prenant un nouveau nom avec le suffixe « kai » lors de leurs ordinations, les moines *issei gyônin* réaffirmaient leurs affiliations au moine Kûkai. En devenant des « bouddhas

¹²⁶ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Croyances liées aux momies Japonaises, Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, *op. cit.*, p214.

en ce corps », ils suivaient la doctrine *sokushin jôbutsu* de ce dernier et se présentaient comme ses disciples.

La pratique de l'ascèse des céréales trouve également son origine chez Kûkai d'après le «Sangôshiki, 三教指帰 », allégorie dialectique écrite par ce dernier en 797 ;

« Tout d'abord, afin d'obtenir l'immortalité, il est expliqué que “les cinq céréales sont des poisons pour les organes internes, les cinq racines âcres sont tels le Zhenniao qui s'attaque aux yeux (l'oiseau vénéneux), l'alcool (le saké) est pareil à l'épée qui éventre et le poisson et le porc sont comme la hallebarde qui raccourcit la vie”, et afin d'obtenir le savoir de la magie d'un être immortel, il faut se tenir loin et abandonner les cinq céréales, de même que les cinq racines âcres et la viande. »¹²⁷

Mais il est probable que les *issei gyônin* aient usés d'autres recours pour s'affilier à Kûkai. Yamazawa Manabu a découvert en étudiant le manuscrit du Kôsairoku que son auteur évoque une cérémonie en l'honneur des soixante ans de Tetsumonkai qui aurait eu lieu une dizaine d'années avant son ascèse finale. Dès lors, Tetsumonkai n'aurait pas été âgée de 62 ans lors de sa mort, mais de 72 ans, sa date de naissance ne serait pas 1768 mais 1759 contrairement à ce que les sources historiques nous disent sur lui¹²⁸. On peut se questionner sur l'intérêt de falsifier la date de naissance et surtout de mort de Tetsumonkai, or le moine Kûkai serait devenu un boddhisatva à l'âge de 62 lui aussi selon les hagiographies à son propos. Il y a peut-être eu une volonté de la part de Tetsumonkai ou bien de l'institution religieuse à laquelle il appartenait de falsifier son âge lors de sa mort afin d'imiter l'exemple de Kûkai, et de rapprocher encore plus les deux personnages.

Si on l'observe les dates de décès des autres *issei gyônin*, cinq sur huit sont morts entre 55 et 62 ans. Sachant que le processus afin de devenir un boddhisattva prenait des

¹²⁷ NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, *op. cit.*, p82.

「まず、仙を得るためには、「五穀は腑を腐す毒、五辛は目を損ずる鳩（毒鳥）、醴醪（酒）は腸を断つ劔、豚、魚は寿を縮むる戟」と、神仙術をおこなう際の心得として、五辛や肉食と共に五穀を断つ辟穀や断穀をすべきことを説く。」

¹²⁸ YAMAZAWA Manabu, « Mokijikigyôsha Tetsumonkai: Dewa Sanzan no *sokushinbutsu* to Sendai hanryô no shinkô, 木食行者鐵門海：出羽三山の即身仏と仙台藩領の信仰 », *op. cit.*, p21.

années, il n'est pas impossible qu'il y ait eu une volonté d'anticiper l'âge du décès pour imiter la légende de Kūkai. Le livret publié par le temple de Chûrenji est un des seuls documents à indiquer que Tetsumonkai serait mort à l'âge de 72 ans. Ici aussi, il y a une manipulation de la réalité pour donner plus de légitimité et d'impact aux récits hagiographiques des moines momifiés. Les capacités surnaturelles que l'on prête à ces ascètes ne sont pas les seules à faire de ces récits des récits édificateurs. La force des *sokushinbutsu* réside dans l'imitation de l'exemple de Kūkai à travers les écrits, les légendes orales et surtout à travers l'outil qu'est leurs corps.

Par ailleurs, la structure des tombes dans lesquelles s'inséraient les moines avant de mourir participe au mythe de l'immortalité des *sokushinbutsu* selon Andrea Castiglioni. Selon lui, il s'agirait d'un artifice pour faire croire que les moines y entraient encore en vie, alors qu'il est plus probable qu'ils aient été dans un état trop faible voir déjà mort pour y entrer par eux-mêmes, comme c'est le cas pour Tetsumonkai¹²⁹. Le but était ici de rendre l'acte de sacrifice du moine encore plus grand et plus méritant, et de faire croire que celui-ci agissait tout seul sans l'aide de personnes. Cela amplifiait d'autant plus leur charisme.

Le corps de l'ascète est au centre du rituel et il n'est pas juste une simple enveloppe charnelle. Dans le cas des *sokushinbutsu*, bien que l'ascète devienne un bodhisattva dans un espace qui n'est pas ce monde-là, son corps n'est pas dédaigné. Leurs disciples ne se contentaient pas d'enterrer leurs corps, au terme de la momification, les moines étaient entreposés dans les temples car ils avaient une fonction¹³⁰. Si le corps n'avait servi uniquement d'enveloppe charnel, il aurait été jeté ou bien inhumé comme les autres. Le corps était utilisé pour manifester les signes de l'immortalité chez ces hommes saints.

¹²⁹ CASTIGLIONI Andréa, « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *op. cit.*, p36.

¹³⁰ MORRIS John, « 弘法大師入定説と神仙譚 », 年報日本思想史 = *The Annual of Japanese intellectual history* / 『年報日本思想史』編集掛編, 2014, p11.

L'altération du processus naturel et biologique de la putréfaction participait à la mise en scène du caractère surnaturel et sacré du moine. Cela rendait tangible, dans le sens où l'immortalité prêchée dans la doctrine devenait visible. Le moine était bien immortel comme il conservait des signes de vie ; ses cheveux continuaient de pousser, il maintenait une posture assise, sa peau restait molle au toucher et ne se décomposait pas. Par la suite, d'autres procédés étaient utilisés pour imiter un semblant de vie ; la momie était habillée et était maintenue dans une position assise suggérant la méditation. Tout était mis en ordre afin de faire penser que la momie était encore vivante, par exemple il était possible que l'on fasse participer la momie à des processions lors de cérémonies. C'est une véritable mise en scène, un « portrayal »¹³¹ selon Andrea Castiglioni, qui permet de donner vie à la doctrine ;

« Les shugenja de l'époque Edo ont utilisé le concept de 'bouddha en ce corps' pour expliquer la véritable nature du corps de l'ascète qui pratiquait l'ascèse en montagne. Comme "l'enveloppe charnelle" et "l'incarnation de la bouddhité en ce corps" des ascètes étaient essentiellement pareils au "corps du Bouddha", ils ont pensé qu'il était possible de devenir un bouddha en ce corps. Par exemple, le concept de "bouddha en ce corps profane" provient du concept de *sokushinbutsu*, le corps de l'ascète qui est un être ordinaire représente les deux faces d'une pièce ; d'un côté sa nature de bouddha, et de l'autre sa nature profane. Afin de matérialiser cette doctrine, les *issei gyōnin* du mont Yudono ont manipulé les dépouilles des *issei gyōnin* renommés pour donner forme aux *sokushinbutsu*. »¹³²

De plus, les croyants prenaient une part active au sacrifice de l'ascète. Ils pouvaient tout d'abord être à l'origine même de l'ascèse s'ils commandaient une ascèse pour en retirer des bienfaits en ce monde. Mais ils y participaient également en étant

¹³¹ CASTIGLIONI Andréa, « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *op. cit*, p36.

¹³² CASTIGLIONI Andrea, « Edo jidai no yudonosan shinkō niokeru *issei gyōnin* no katsudō, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », *op. cit*, p5.

「江戸時代の修験者は、山で修行を行う行者の身体の本性を説くために即身仏の概念を使用した。行者の「肉身」や「生身」は、本質的に「仏身」と変わらない存在であるので、即身仏になる事ができると考えられた。例えば、「凡身即仏身」の概念は即身仏の概念から生まれ、凡夫である行者の身体は、仏身と「不二」を現す。湯殿山の一世行人達は、この修験道の思想を具現化するために、高名な一世行人の死体を操作することによって、即身仏を形成した。」

témoin du vœu de l'ascète, de son sacrifice, et puis après sa mort, en étant en contact avec sa momie. Ils étaient spectateurs d'une expérience sensorielle. Visuelle, d'une part, en pouvant voir de leurs propres yeux l'altération de la décomposition du corps et ainsi l'exploit du moine qu'est l'application de la doctrine de Kūkai en ce monde. Pour le croyant, pouvoir observer la momie rendait « tangible » le fait de pouvoir devenir un bodhisattva. Elle était olfactive, d'autre part, car la laque utilisée pour enduire le corps des momies était composée de divers onguents empêchant celle-ci de dégager une mauvaise odeur, une odeur habituellement attribuée aux cadavres. De son étymologie même, l'ascèse ou *shugyô*, 修行, est la pratique de la religion, du sacré par l'expérience ; « Ce marqueur (*gyô*) est utilisé pour transmettre l'idée que les pratiques corporelles sont en effet quelque chose à faire, à expérimenter sous une forme pratique et physique. »¹³³.

Ici encore, c'est une victoire de l'ascète sur l'ordre naturel de la vie et de la mort. Et enfin, lors de la cérémonie du *okoromo-gae* durant laquelle les vêtements de la momie sont remplacés par d'autres, les croyants emportaient avec eux des omamori contenant des morceaux de vêtements ayant été en contact avec le corps saint de la momie. Ils repartaient avec en leur possession une partie considérée comme sacré de la momie, ce qui pourrait même être considéré comme une relique. Ce succès de cette transformation, donne encore plus de pouvoir à l'ascète, et légitime sa figure d'être transcendant.

C'est le corps de l'ascète qui donne tout son caractère sacré au *sokushinbutsu*, il traverse les époques inaltérées et c'est probablement ce qui explique en partie leur popularité aujourd'hui encore ;

« Etant un simulacre ou 'quelque chose qui imite' (lat. Simulare), le *sokushinbutsu* n'attendait pas passivement d'être scanné par l'œil humain mais était capable de renvoyer le regard. Cet échange visuel proactif de la momie à l'homme a encouragé la vision d'une présence vitale ancrée dans la matérialité du cadavre momifié. »¹³⁴

¹³³ LOBETTI Tullio Federico, *Ascetic practices in Japanese religion*, London, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Routledge, 2014.

¹³⁴ *Ibid*, p38.

Le succès du culte des momies du mont Yudono tire sa force du charisme des ascètes. Lorsqu'ils parviennent à produire une ascèse dans des conditions très difficiles, à résister à la douleur et à la faim ou encore à devenir immortel, ils obtiennent du charisme. De par ce charisme, l'externalisation des capacités magico-religieuse, la pratique religieuse est rationalisée. Selon Weber, le concept de rationalité était tout autant présent chez les personnes croyantes que chez les scientifiques d'aujourd'hui¹³⁵. Mais elle ne fonctionne pas de la même manière. Alors que la rationalité scientifique cherchera à prouver une hypothèse en effectuant à plusieurs reprises des expériences afin d'obtenir toujours les mêmes résultats qui confirmeront cette dernière, la rationalité religieuse trouve dans son environnement des causes et des conséquences sans chercher à ce que l'expérience se reproduise systématiquement de la même façon pour s'en satisfaire. Le phénomène de cause et de conséquence est fortuit et aléatoire, mais il suffit à mettre en confiance le croyant.

2. Des images de chair

Il y a une objectification du corps des moines momifiés avant et après leurs morts. Toutefois la question de savoir si ces corps momifiés qui sont parfois appelés « Image de chair », 肉像, sont-ils bien des images divinent les spécialistes des *sokushinbutsu*.

Tout d'abord, il y a plusieurs similitudes entre la sanctification d'un homme dans le christianisme et au Japon. Dans le christianisme, le miracle est ce qui permet la canonisation d'un saint et ce qui le distingue des autres êtres humains ordinaires. Pour canoniser un saint, il faut d'abord attendre une certaine période après sa mort afin que des miracles puissent se produire et ainsi venir prouver sa qualité d'homme saint ;

¹³⁵ BOUDON Raymond, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *L'Année sociologique*, vol. Vol. 51, n° 1, 2001, p18.

« Le miracle, après avoir été confirmation de la vertu, est devenu signe d'un pouvoir. Si c'est Dieu, qui, au départ, opérait des miracles, pour désigner le saint, c'est désormais le saint qui agit sous mandat de Dieu et en accord avec lui au bénéfice d'un tiers ou d'une tierce cause. On peut se mettre sous la protection d'un saint, y mettre ses biens, l'invoquer, lui demander d'opérer un miracle. »¹³⁶

Par ailleurs, la sanctification d'un homme dans le christianisme ne se fait qu'après sa mort. En effet, il est nécessaire d'attendre une certaine période après sa mort afin de vérifier si des miracles ont lieu, prouvant ainsi son caractère sacré. Dans le cas des *sokushinbutsu* également la mort est une étape nécessaire pour sanctifier l'ascète. C'est après sa mort qu'il peut prouver qu'il a transcendé sa condition de simple humain. De la même manière, il y a la même nécessité d'attendre un certain laps de temps après l'inhumation d'un moine *issei gyōnin*, trois années après lesquelles les disciples attendent de voir si le miracle de la momification s'est réalisé. Si oui, c'est une preuve d'immortalité.

Lorsqu'un homme devient un saint, c'est qu'il a atteint un état de perfection spirituelle grâce à sa grande vertu. En créant des miracles, il rend concret ce qui était auparavant une idée abstraite ; l'idéal religieux de la doctrine. Par exemple, le concept d'immortalité au Japon est un idéal religieux qui est accessible que par de grands actes et qu'une personne peut faire l'expérience qu'après la mort selon la doctrine. Or, les *sokushinbutsu* en altérant la putréfaction d'un cadavre, à l'aide d'exercices ascétiques et de techniques d'assèchement du corps post-mortem, réalisent dans cette vie l'immortalité. Leurs corps deviennent la preuve de leur grande vertu et cette preuve dure dans le temps.

Ainsi c'est la vertu qui s'objective ; c'est-à-dire qu'elle devient concrète à travers le corps de l'ascète et de ses miracles. L'individu qui devient un saint « est la représentation effective du personnage que nous pouvons tenter d'égaliser, et en même temps la preuve que la vertu agissante se réalise effectivement quand nous l'imitons. »¹³⁷. Ainsi dans le cas des *sokushinbutsu*, la momification des ascètes vient prouver le

¹³⁶ JOLLES André et BUGUET Antoine Marie, *Formes simples*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », n° 5, 1972, p33.

¹³⁷ *Ibid*, p36.

discours religieux. Le saint est à la fois inaccessible de par son haut degré de vertu, mais aussi accessible par sa nature d'objet. Le saint est un « modèle » ; il incarne l'idéal religieux, sa forme permet une expérience sensorielle qui nous permet de « connaître une réalité qui nous apparaît comme désirable à tous égards, et cette figure illustre, dans le même temps, la possibilité de cette mise en action. »¹³⁸.

De la même façon que les *issei gyônin* laissent derrière eux un corps momifié à leurs morts, à sa mort le saint catholique laisse derrière lui un objet auquel il est relié et qui le représente ; une relique. Celle-ci est un médium qui conserve la « vertu agissante » du saint en son absence ;

« Tous les caractères liés au saint et à la sainteté, la relique peut se les approprier pour les restituer ainsi, elle peut, dans un certain sens, être elle-même sainte et détentrice de ce pouvoir. »¹³⁹

C'est la raison pour laquelle on entrecroise les reliques dans des lieux sacrés et qu'elles font l'objet d'un traitement particulier. Il arrive que des icônes contiennent des reliques comme des cheveux d'un homme saint. Cela donne alors encore plus de valeur à l'icône.

Tout d'abord, le corps ou une partie du corps d'un homme saint peut devenir une image. John Morris, qui a étudié le concept de « corpora incorrupta » à travers les cas des *sokushinbutsu* et d'autres cas de momifications en Asie, avance que les momies des moines *issei gyônin* sont des images. Il fait le parallèle avec la production et la représentation dans l'imaginaire social des icônes dans le christianisme pour montrer qu'il y a de grandes similitudes entre les deux. Les « corpora incorrupta » sont des corps qui ne sont pas corrompus par la putréfaction post-mortem. L'altération de ce processus biologique se traduit dans la religion catholique comme étant une preuve de la pureté du corps intouché par les péchés. Il y a de nombreux cas de momification ou d'embaumement d'hommes saints en Europe et notamment en Italie avec trois cents corps d'hommes saints préservés. C'était là une preuve du caractère sacré du saint;

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

« Wholeness, the absence of decay, was seen as a miraculous proof of the purity of the saints in Catholicism. »¹⁴⁰. La pureté du corps est alors la preuve de la pureté de l'âme exactement de la même façon que la momification des *sokushinbutsu* est perçue comme la preuve de la perfection spirituelle d'un être.

Le corps de l'ascète est un outil qui encourage et attire la ferveur des croyants. Les légendes et les écrits vont venir parfaire l'image de l'ascète que son groupe religieux désire transmettre. Il y a une manipulation de l'image de l'ascète et il y a une volonté de légitimation de la doctrine à travers les différents subterfuges que sont les techniques pour parfaire la momification ou bien encore l'omission de ces techniques dans les légendes sur les moines *issei gyônin*. Le sacrifice de ses ascètes est un moyen pour l'organisation religieuse de mettre en avant sa propre vérité doctrinale et de la rendre accessible à tous ;

« D'une part, cela rabaisait les idéaux de la transcendance ascétique et bouddhiste au niveau de la réalité, leur conférant une forme matérielle à travers les cadavres momifiés des *issei gyônin*, alors que d'autre part, les *sokushinbutsu* ont élevé le corps de l'ascète de l'ordinaire de la réalité humaine pour atteindre l'extraordinaire de la réalité divine. »¹⁴¹

Par ailleurs, ces momies sont-elles des images bouddhiques ? Le terme *nikuzô*, image de chair, est souvent utilisé pour parler d'elles et est semblable au terme *butsuzô*, 仏像, utilisé pour désigner les statues bouddhiques.

L'image est une représentation iconographique qui est adorée par le croyant comme la divinité elle-même. L'image est « double » comme on peut le voir à travers l'exemple de la statue du moine thaumaturge Baozhi (418-512) entreposée au musée national de Kyôto. Le visage de Baozhi est fendu en deux et il laisse entre apercevoir le visage de Dizang, le bodhisattva qu'est devenu Baozhi. De la même manière, la figure de la momie du *sokushinbutsu* est double grâce à sa physicalité ; le corps de l'ascète représente sa condition humaine, et le fait qu'il ne se putréfie pas, son caractère sacré et

¹⁴⁰ MORRIS John, *Le corps incorruptible des hommes et femmes saints au Japon pré-moderne et en Europe* 腐敗せざる遺体 – 前近代日本と欧州における聖人の遺体をめぐって, 東北大学, 2015, p18.

¹⁴¹ CASTIGLIONI Andréa, « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *op. cit*, p39.

ainsi le *boddhisatva* en lui. Pour Faure, le rôle de l'image est de « rendre visible l'invisible »¹⁴². La momie du *sokushinbutsu* réussit l'exploit d'atteindre trois états ; l'être humain vivant, le cadavre et la statue¹⁴³. Ces statues ne sont pas considérées comme de simples objets, au contraire elles font l'objet d'un traitement particulier. Ils sont vénérés comme des images ; ils sont entreposés dans des chasses en verre dans des temples, protégés, et font l'objet d'offrandes et de cérémonies. Les croyants viennent leur demander d'exaucer leurs prières. Leurs restes sont considérés comme sacrés. Ces momies font l'objet des mêmes soins que les statues bouddhiques. Les membres du groupe de recherche sur les momies japonaises ont découvert durant leurs examens des momies que certaines d'entre-elles avaient fait l'objet de réparation ou d'embellissement à l'aide de laque ou de fils de fer. Or ce procédé est le même utilisé sur des statues bouddhiques¹⁴⁴. Par ailleurs, la momie du moine Junkai a été remplacée par une statue après celle-ci ait disparu dans un incendie. Le besoin de remplacer la momie par un substitut montre bien l'importance du corps dans le culte du *sokushinbutsu*.

Bernard Faure donne l'exemple de Daedalus qui donna un semblant de vie à des statues en leur ouvrant les yeux et en leur séparant les pieds, faisant ainsi d'elles des images. De la même manière, si ces momies étaient de simples objets, elles auraient été simplement inhumées ou elles ne seraient pas maintenues dans une position qui suggère la vie, elles seraient couchées comme les momies égyptiennes. Bernard Faure rajoute que les images ont un « degré de présence » et qu'elles ont une certaine mobilité ; elles sont par exemple présentées au public lors de procession, c'est le cas des momies de *sokushinbutsu*. La cérémonie de renouvellement des habits des momies des *sokushinbutsu* trouve peut-être son explication dans cette nécessité d'entretenir l'image ;

¹⁴² FAURE Bernard, « The Buddhist Icon and the Modern Gaze », *Critical Inquiry*, vol. 24, n° 3, 1998, p. 768-813.

¹⁴³ *Ibid*, p38.

¹⁴⁴ KŌSEI Andō 更生安藤, *Nihon no miira*, 日本のミイラ, *op. cit*, p109.

« Les icônes ne devaient pas seulement être animées ; elles devaient être maintenues vivantes par des activités quotidiennes, sans lesquelles toute icône finissait par perdre graduellement de son efficacité. »¹⁴⁵

Pour Bernard Faure, les images sont des "images de pouvoir"¹⁴⁶, qui rallient "l'espace entre deux royaumes et participent aux deux" car elles sont à la fois ici dans ce monde, et ailleurs dans l'au-delà et qu'elles les relient. Ni tout à fait mortes, ni tout à fait en vie, elles transcendent l'espace. C'est cette caractéristique qui fait d'elles des reliques. Il définit les images bouddhiques comme étant « littéralement animées par la présence en leur sein d'une entité (supposément) vivante »¹⁴⁷. Pour que les *sokushinbutsu* soient considérés comme des images, il faudrait alors que le corps de l'ascète soit encore considéré comme étant encore en vie. Or l'appellation dans les textes des *sokushinbutsu* y fait référence notamment avec l'exemple du terme « *Ikibutsu* », 生き仏, bouddha vivant pour désigner une momie. Dans cette mise en scène de la momie, tout est fait pour suggérer la vie et non pas la mort de l'ascète. Les récits hagiographiques parlent bien de la fin de vie des ascètes, il y a donc bien une certaine conception de la mort à leurs propos. Mais ils sont également décrits comme n'étant qu'endormi lorsqu'ils sont morts. C'est ce qui donne selon lui encore plus de valeur au corps en tant qu'objet, il devient alors une relique car quelque chose appartenant à l'ascète reste dans ce corps¹⁴⁸. Les momies sont des icônes car elles « représentent et incarnent un état spirituel atteint »¹⁴⁹. Ce sont des « mimetic acts »¹⁵⁰ ; la momification et la disposition du corps suggérant l'immortalité et la présence physique du moine agissent comme une mise en scène de la réalisation d'une idée religieuse.

¹⁴⁵ MORRIS John, *Le corps incorruptible des hommes et femmes saints au Japon pré-moderne et en Europe* 腐敗せざる遺体－前近代日本と欧州における聖人の遺体をめぐって, *op. cit.*, p68.

¹⁴⁶ FAURE Bernard, « The Buddhist Icon and the Modern Gaze », *Critical Inquiry*, vol. 24, n° 3, 1998, p765.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p770.

¹⁴⁸ KŌSEI Andō 更生安藤, *Nihon no miira*, 日本のミイラ, *op. cit.*, p14.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p36.

¹⁵⁰ MORRIS John, *Le corps incorruptible des hommes et femmes saints au Japon pré-moderne et en Europe* 腐敗せざる遺体－前近代日本と欧州における聖人の遺体をめぐって, *op. cit.*, p67.

Pour conclure cette deuxième partie, bien que les membres *issei gyônin* aient tenu un rang bas au sein de la hiérarchie des temples, Tetsumonkai était un moine qui s'est distingué des autres membres de son groupe de par sa position de moine intendant du temple de Chûrenji, de sa prédication du culte du mont Yudono et de son impact dans la région. Les nombreuses stèles en son nom dans le Tôhoku témoignent de la vaste prédication qu'il mène. Alors que parallèlement, ses techniques de prédication fondés sur les bienfaits en ce monde expliquent l'émergence et le succès de son propre culte, qui s'illustre par les nombreuses rumeurs à propos de miracles qu'il aurait effectué. Dans un contexte de famine et de pauvreté où la population cherche son salut, celle-ci s'est représenté Tetsumonkai comme une figure d'être sauveur.

Tetsumonkai est également un pionnier parmi les membres *issei gyônin* ; il est le premier à faire la demande du titre de moine éminent et à obtenir un nom posthume. Il fait construire les chapelles des bouddhas en ce corps où sont entreposés les momies, et les fait ouvrir pour rendre ces dernières accessibles au public. Il est également à l'origine de la cérémonie de renouvellement des habits des momies, ainsi il a été l'instigateur du culte des *sokushinbutsu* tel qu'on le connaît aujourd'hui. La deuxième moitié de sa vie où il a été le plus actif coïncide avec l'engouement que connaît le pèlerinage des trois monts de Dewa Sanzan, et surtout le mont Yudono au XIXème siècle. Son importante prédication a sûrement participé à rendre attractif le mont Yudono, qui utilisait par ailleurs les momies des *sokushinbutsu* pour gagner en nombres de fidèles.

Enfin, Tetsumonkai a été sanctifié et élevé au rang de bodhisatva car il a reproduit l'exemple de son modèle de référence, Kûkai dont le culte est à l'époque d'Edo bien ancré dans tout le Japon. La mise en scène du moine avant et après sa mort participe également à l'élaboration de l'illusion de son immortalité et du message doctrinal que cherche à transmettre son organisation religieuse. Il y a également une sanctification du corps des *sokushinbutsu* à travers l'objectivation de la vertu et la matérialisation de l'idéal religieux. La non-putréfaction du corps des *sokushinbutsu* était perçu comme un signe de leurs grande pureté spirituelle et de leur caractère sacré. Les similitudes entre les statues bouddhiques et les momies nous permet de les classer au rang des images car il ne s'agit pas simplement d'objets mais d'avatars de moines devenus bodhisattvas.

III. L'hagiographie : processus de sanctification à travers l'écrit

Le moine Tetsumonkai a fait l'objet de son vivant ainsi qu'après sa mort de récits. Notamment dans le cas des récits produits par son temple de référence, il est question de récit où le personnage de Tetsumonkai est glorifié. Ces récits utilisent des outils biographiques pour évoquer la vie d'un personnage aux capacités surnaturelles. Ils s'apparentent ainsi au genre de l'hagiographie tel qu'on le connaît dans la tradition judéo-chrétienne. Cette dernière partie est l'occasion de mettre en parallèle le genre de l'hagiographie en Occident et les récits édificateurs d'hommes saints en Asie. Elle se propose d'étudier le discours hagiographique dans les chroniques du moine Kūkai ou encore les *Ôjôden*¹⁵¹, récits compilés dès le X^e siècle au Japon afin de montrer que ces récits, bien qu'antérieurs aux écrits du XIX^eme que nous étudions, ont influencé et ont dicté des codes littéraires utilisés dans la représentation de Tetsumonkai. Il sera question de voir si nous pouvons classer les récits écrits au sujet de Tetsumonkai parmi le genre de l'hagiographie d'une part, ainsi que de voir si l'écrit est une étape du processus de sanctification évoqué dans la deuxième partie d'autre part.

A. Le discours hagiographique

1. Qu'est-ce que l'hagiographie ?

L'hagiographie est un genre littéraire qui met en scène la vie d'un homme saint et son parcours au terme duquel celui-ci devient immortel. L'hagiographie – de son étymologie *hagiographa*, « saints écrits, écritures saintes » – est un récit à but religieux qui glorifie les actions vertueuses et les miracles que produit l'homme saint, signe de son caractère sacré et qu'il a ainsi transcendé sa nature d'homme. L'hagiographie est un genre littéraire codifié appartenant au Christianisme, et plusieurs spécialistes se sont

¹⁵¹ Les *ôjôden* sont des récits de saints ayant pratiqués l'ascèse et récités le *nenbutsu*, la récitation du nom du bouddha Amida, pour renaître au paradis de la Terre Pure.

posé la question de savoir si l'on pouvait appliquer également ce terme aux récits à but édificateurs d'hommes saints en Asie. On remarque que la figure de l'homme saint est tout aussi présente dans le christianisme qu'en Asie ; ils font l'objet d'une grande production littéraire que ce soit dans l'Indouisme, le Bouddhisme ou le Taoïsme. Il faudrait donc émanciper ce terme gréco-biblique de son cadre pour l'utiliser dans le cas des récits et chroniques d'hommes saints en Asie, comme c'est le cas avec les chroniques du moine Tetsumonkai.

Pour qu'un récit puisse entrer dans ce genre littéraire qu'est l'hagiographie ; « le document doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d'édification. »¹⁵². C'est-à-dire de glorifier un être humain aux capacités surnaturelle pour illustrer un idéal religieux et ainsi véhiculer un message doctrinal. Ce récit a pour fonction de « faire progresser leurs utilisateurs vers un but spirituel, en vue de l'au-delà. »¹⁵³. Le but de l'hagiographie est d'encourager la ferveur des croyants à travers l'exemple et la réussite d'un homme vertueux.

Le personnage principal de l'hagiographie peut être ou ne pas être un personnage historique ayant véritablement existé, certaines hagiographies découlent de légendes. L'hagiographie mêle à la fois un discours historique et un discours à but édificateur. Pour cette raison, les hagiographies ont longtemps été dédaignées de par leur manque de véracité, de fiabilité et la difficulté que les chercheurs avaient à démêler le vrai de la construction narrative. Il est évident que ces récits ne mettent pas en valeur de façon objective un homme saint, cela irait à l'encontre du but de ces récits qu'est de glorifier un être humain. Il y a un choix biaisé de ce qui est inclus dans la description de son parcours de vie. Dans le cas de Tetsumonkai, ses chroniques mettent en avant sa mort car c'est une étape crucial afin de devenir immortel, et laissent de côté d'autres étapes de sa vie moins importants pour le message doctrinal. De même que l'intervention d'un discours religieux et la mise en valeur du caractère sacré de l'homme

¹⁵² DELEHAYE Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1906, p2.

¹⁵³ MALLISON Françoise, « Cinq études pour un point de vue comparatif sur les littératures hagiographiques en Asie », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 85, n° 1, 1998, p260.

saint classent définitivement ces récits au rang de genre littéraire, et non pas de bibliographique historique. Mais il serait dommage de voir ces sources uniquement comme des documents ayant falsifié et travestis la réalité historique, et d'en enlever tous les éléments factifs pour en garder seulement ce qui nous apparaît crédible et probable.

Au contraire, tout l'intérêt de ces récits hagiographiques réside dans la construction narrative autour d'un personnage historique et la visée didactique du récit à travers la glorification d'un idéal religieux. Il ne faut pas s'attarder sur le caractère véridique de l'hagiographie, mais plutôt s'interroger sur la particularité de l'hagiographie, sa construction et ses motivations. Selon Françoise Mallison, l'hagiographie « est un témoin de son temps, de sa culture religieuse, une source historique non pas par les faits qu'il rapporte mais par la façon dont il les présente. »¹⁵⁴. Ces écrits peuvent nous donner des indices sur le paysage doctrinal de leurs époques et sur la représentation dans l'imaginaire collectif de ses hommes saints. Ces écrits ont également eu beaucoup d'impact et sont intéressants surtout aujourd'hui car ils ont été produits dans une société pré-désenchantement, dans laquelle la distinction entre ce qui est « rationnel » et ce qui est « extraordinaire » n'existait pas car ce sont des concepts modernes comme nous le rappelle Weber.

La figure historique du protagoniste est souvent effacée au profit du message qui réside dans l'hagiographie ; il y a un discours à deux niveaux entre l'exemple vertueux de l'homme saint et le message que cherche à faire passer l'hagiographe à son lecteur. L'hagiographie a très souvent une attache temporelle et topographique à un lieu donné ou à une époque avec des événements précis. L'hagiographie combine deux aspects plutôt opposés ; un aspect très mondain d'une part, avec des repères topographiques et temporels et des personnes appartenant à ce monde ici-bas, et un aspect divin d'autre part, avec la mise en scène des miracles que parvient à faire l'homme saint et son immortalité. Il y a un discours surnaturel entremêlé au discours historique dans ce genre littéraire. C'est l'intrusion du surnaturelle dans ce monde, ce qui concrétise le discours religieux à travers l'écrit. On traite d'un événement magique sous le prisme d'une

¹⁵⁴ *Ibid*, p262.

biographie concrète et objective pour rendre ce phénomène réel et plus crédible. En encrant ses fondations dans des faits très factuels tel que des repères locaux que sont des villages, des endroits très connus, le récit gagne en légitimité car le lecteur peut plus facilement s'identifier à l'histoire. Si l'hagiographie mentionne des lieux qui lui sont familiers, le lecteur se sentira d'autant plus proche du protagoniste. Cette proximité entre le récit et le lecteur est la force de l'hagiographie ;

« Ils mélangeaient typiquement à la fois la didactique et la doctrine, mélangeant historiographie et hagiographie de façon à donner habilement vie à l'idéal religieux de ce qui nous apparaît comme un personnage historique [...]. »¹⁵⁵

Par ailleurs, que ce soit dans les hagiographies occidentales ou bien asiatiques, les protagonistes sont souvent issus de classes populaires. C'est également le cas des *issei gyōnin* dont la grande majorité des membres étaient des paysans avant d'entrer dans les ordres. Là encore, il était peut-être plus facile pour un lecteur de s'identifier à quelqu'un appartenant à la même classe sociale que lui. Pour Françoise Mallison, il y a une sorte de « protestation sociale » dans les hagiographies indiennes ; les héros de ces récits ont souvent droit à une revanche sociale, l'accès à la sainteté leur permet de gravir les échelles sociales et de vaincre leur condition sociale¹⁵⁶. Il passe d'homme ordinaire à une condition d'être saint, au-dessus de l'homme ordinaire. Dans le cas des *issei gyōnin*, devenir un *sokushinbutsu* était probablement un moyen de s'élever socialement et n'étant plus un paysan d'une part, de s'élever spirituellement également, mais aussi d'accéder à un statut plus élevé parmi les autres groupes religieux et les temples en devenant un bodhisattva.

Etablir une biographie de la vie du saint n'est pas l'objectif premier de l'hagiographie. Au contraire, il n'y a pas d'individualité dans ce genre littéraire. C'est également le cas pour les chroniques de Tetsumonkai ; celles-ci ne mentionnent pas son refus de devenir un *sokushinbutsu* comme un pèlerin le raconte dans ses écrits.

¹⁵⁵ BLUM Mark L., « Biography as Scripture: Ōjōden in India, China, and Japan », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 34, n° 2, 2007, p330.

¹⁵⁶ MALLISON Françoise, « Cinq études pour un point de vue comparatif sur les littératures hagiographiques en Asie », *op. cit.*

L'hagiographe va sélectionner des éléments mettant avantageusement en lumière le saint pour soutenir son discours et son message religieux. Le saint n'est qu'un moyen pour le discours doctrinal ;

« Il ne s'agit pas, dans le discours, de l'objet premier du récit : la vie du saint, dont la personnalité est souvent diluée, ou niée, au profit de ce que le véritable auteur du récit veut faire passer à ses lecteurs-auditeurs, ou même au profit de ce que les utilisateurs-bénéficiaires du récit veulent que l'auteur expose. »¹⁵⁷

Il y a de nombreuses similitudes entre les hagiographies occidentales et les hagiographies asiatiques ce qui nous amène à nous interroger sur les motivations de l'hagiographe, ou d'un groupe religieux, et sur l'impact qu'avait l'hagiographie sur son auditoire.

2. Le discours hagiographique

De l'Europe à l'Asie, de nombreux récits hagiographiques aux sujets d'hommes saints ou de thaumaturges ont été écrits. Ces hagiographies comportent toutes des similitudes dans leur construction narrative qui participent à l'édification du protagoniste. Il y a un « pattern » répétitif qui se distingue et qui est même codifié dans les récits hagiographiques de certains pays, tel que le Japon. Bien que les formats des hagiographies varient, et que tous les saints n'ont pas fait l'objet du même nombre importants d'écrits comme certains ont pu en faire l'objet.

Tout d'abord, selon Marc Van Uytendaele qui a étudié le genre de l'hagiographie judéo-chrétienne, les premières traces d'hagiographies en Europe remontent au III^{ème} siècle mais le format de ces dernières aurait sûrement été influencé par des légendes antérieures et le genre connaît un grand succès durant le très Haut Moyen Âge. Il nomme « discours hagiographique » les thèmes récurrents dans ces hagiographies qui ont pour même but de véhiculer un idéal religieux et en distingue quatre. En Asie

¹⁵⁷ *Ibid.*

également, les récits mettant en saint des hommes saints cherchent à les glorifier à travers leurs capacités surnaturelles.

Tout d'abord, les protagonistes des hagiographies sont liés au divin ou à Dieu, ils en sont le serviteur mais ils ne sont pas dieu eux-mêmes. Les protagonistes des récits hagiographiques en Asie deviennent semblables aux dieux ; ils deviennent des bodhisattvas, ou bien ils deviennent des intermédiaires pour la parole des dieux comme c'est le cas dans les récits d'Ôjôden.

Ensuite, le récit est stylisé, et a fait l'objet d'une construction narrative où la figure réelle du protagoniste qui a pu exister est dissimulée par une idéalisation et glorification du personnage par l'hagiographe. Ensuite, le récit a une fonction performative ;

« Les auteurs veulent convaincre ; c'est-à-dire défendre (souvent de manière apologétique), idéaliser, exemplifier leur héros et propager à travers lui une pensée et un mode de vie qu'il est censé incarner. »¹⁵⁸

Enfin, le récit a toujours une dimension surnaturelle où intervient la vertu du protagoniste et des miracles. Françoise Mallison a, elle, étudié les récits hagiographiques indiennes vernaculaires au sujet du saint poète Gujarati Narasimha Mahara au XVème siècle. Il est célébré dans ces récits pour ses miracles et ses grands actes et est représenté comme « un exemple de dévotion parfaite, voir héroïque »¹⁵⁹. L'accent est mis sur ses qualités morales telles que la tolérance, la non-violence ou encore son végétarisme.

Enfin, les hagiographies judéo-chrétiennes ont à la fois une attache topographique à des lieux réels, et évoquent des éléments surnaturels. En chine, les hagiographiques des moines éminents Chan mentionnent systématiquement ; le nom du maître duquel le moine a reçu ses enseignements, les lieux de ses activités, son nom posthume, son nom de laïque, le lieu auquel sa famille était affiliée, les raisons de son

¹⁵⁸ VAN UYTFANGHE Marc, « L'origine et les ingrédients du discours hagiographique », *Sacris Erudiri*, vol. 50, 2011, p40.

¹⁵⁹ MALLISON Françoise, « Le discours hagiographique dans les biographies du saint-poète gujarati Narasimha Mahetâ (XVe siècle, Inde occidentale) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 85, n° 1, 1998, p265.

renoncement à sa vie de laïque et de son ordination, les questions entre lui et son maître et les circonstances autour de sa mort¹⁶⁰. Les récits hagiographiques au Japon font appel aux mêmes outils ; ils mentionnent bien souvent des lieux communs bien connus des lecteurs ou encore des lieux très célèbres qui font sens dans l'imaginaire collectif.

De la même façon, les récits à propos d'hommes saints au Japon sont similaires aux « récits bouddhiques » en Chine. Ce sont des récits où des thaumaturges chinois pratiquent l'ascèse, obtiennent des pouvoirs magiques, produisent des miracles et se suicident par l'auto-immolation comme c'est le cas dans l'hagiographie du moine Tang-Wuran¹⁶¹. Les étapes décrites dans ces hagiographies chinoises ressemblent beaucoup aux hagiographies de *sokushinbutsu* japonais. Le processus est le même ; la pratique de l'ascèse, l'obtention de capacités surnaturelles et ainsi l'apparition de miracles puis le sacrifice de l'ascète.

Une des similarités entre les hagiographies occidentales et asiatiques est l'importance de la mort dans le récit. C'est le point commun le plus important de tout ces récits, et ce qui nous permet de classer les récits d'hommes saints asiatiques dans la catégorie d'hagiographies. Ce passage de la vie à la mort est obligatoire pour que l'homme devienne un saint. C'est la raison pour laquelle les hagiographies de moines *sokushinbutsu* ont une temporalité qui se limite aux derniers jours de l'ascète.

Par ailleurs, Christoph Klein, qui a étudié plusieurs *Ôjôden* écrit durant ou avant le XIV^{ème} siècle, met en lumière le thème de la revanche sociale dans les hagiographies de femmes ayant atteint le Paradis de la Terre Pure. Ce sont des personnes issues de classes populaires qui grâce à leur grande vertu ont connu une élévation sociale à travers les écrits et l'édification. Dans les *Ôjôden*, biographies de ceux qui sont allés renaitre dans le Paradis de la Terre Pure à l'Ouest, il y a plusieurs thèmes récurrents qui forment un genre codifié. Par exemple ; lieu de naissance du protagoniste, son caractère et ses talents, les pratiques religieuses qu'il pratique, rêves ou visions qui prédisent sa mort,

¹⁶⁰ SHINOHARA K., « Evolution of Chan Biographies of Eminent Monks », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 85, n° 1, 1998, p307.

¹⁶¹ KIESCHNICK John, *The Eminent Monk*, op. cit, p37.

les circonstances de sa mort, et des miracles attestant de sa renaissance à la terre pure d'Amida sont mentionnés dans ces récits

Ces récits Ôjôden combinent deux aspects ; un aspect très mondain et un aspect divin. Mark L. Blum parle de « magico-realism »¹⁶² tant le récit mêle à la fois des informations très factuelles et concrètes et une représentation surnaturelle du monde. Par ailleurs, l'accent est mis dans ces récits sur la preuve et son importance. Bien souvent un signe vient confirmer le caractère sacré du protagoniste avec des signes symbolisant son caractère surnaturel tel que des capacités surhumaines, la non-décomposition de son corps, son apparition dans des rêves après sa mort etc. Dans ces récits, le protagoniste réapparaît souvent après sa mort et son apparence est identique à celle qu'il avait de son vivant, ceci est interprété alors comme un signe de son caractère sacré et souligne l'exceptionnalité de la rencontre. Des termes qui reviennent souvent dans ces récits vont venir souligner le fait que le protagoniste est immortel car il a tout du vivant.

Ainsi les protagonistes dans les Ôjôden sont représentés comme des intermédiaires entre deux mondes que sont ce monde ici-bas et l'autre monde ;

« L'Ôjô entre dans la vie quotidienne. Les messagers ne viennent plus de l'au-delà : ce sont des êtres de ce monde. Avec le rêve qui fait d'eux des messagers se crée un 'espace intermédiaire', où la mort ne se réduit plus qu'à un point de passage obligé vers l'autre monde, mais devient le lien même où, dans cette vie, l'éternité se mêle au quotidien. »¹⁶³

Ensuite, le cas des hagiographies qui ont été écrites au sujet du moine Kûkai est encore plus parlant par rapport aux écrits sur les *sokushinbutsu* affiliés à ce dernier. John Morris a étudié les chroniques posthumes de Kûkai, dont la première date d'environ un siècle après sa mort. Dans son hagiographie la plus ancienne, on fait bien mention de la mort de Kûkai, et il est mentionné que son corps ne subit pas d'altération après la mort mais c'est tout. Il n'y a pas encore d'allusion à l'immortalité.

¹⁶² BLUM Mark L., « Biography as Scripture », *op. cit.*, p330.

¹⁶³ PERRIN Véronique, « « Ôjôden » une légende de la bonne mort », *Ebisu - Études Japonaises*, vol. 11, n° 1, 1995, p153.

A partir des deux textes les plus anciens écrits au sujet de Kūkai, le «*kongôbuji konryû shugyô engi*»¹⁶⁴ écrit en 968 et le «*nihon ôjô gokurakuki* »¹⁶⁵ écrit en 985, John Morris montre les ressemblances entre la légende de Kūkai et les récits d'Ôjôden et en quoi les concepts d'immortalité et du corps qui ne se décompose pas provenant du culte de la Terre Pure se sont diffusés au Japon au Xème siècle. Dans ces écrits, Kūkai est représenté selon les codes du culte de la Terre Pure. Il avance que les textes empruntent à ce culte le thème de *zuisô*, 瑞相 ; la manifestation du caractère sacré d'une personne.

John Morris cherche à démontrer l'influence des Ôjôden et de leur thème qu'est la sanctification d'un personnage à sa mort sur les hagiographies de Kūkai. A cette époque, ce schéma littéraire était très fréquent selon lui¹⁶⁶. Pour lui, il s'agit d'un langage et d'expressions codifiés que l'on retrouve presque systématiquement dans d'autres récits aux sujets d'êtres immortels. Il en dégage plusieurs étapes qui viennent codifier le récit :

1 : se baigner, s'isoler des gens, s'asseoir les jambes croisées en position du lotus, faire des mudra, réciter le Nenbutsu ou le shingon avant la mort.

2 : l'importance du signe qui manifeste la matérialisation de l'immortalité (une odeur divine, le corps qui ne se décompose pas par exemple).¹⁶⁷

Il avance également qu'afin de prouver cette immortalité, dès les années 960, on voit l'apparition dans les textes de la mention de la pratique de laisser reposer la dépouille alors que ce n'était pas le cas avant. On va la négliger durant une certaine période et l'enterrer temporairement, avant de l'exhumer pour constater si le processus de décomposition du corps s'en trouve altéré, ce qui est alors interprété comme la manifestation de l'immortalité de l'individu¹⁶⁸. Ces pratiques rappellent les cas de

¹⁶⁴ 金剛峰寺建立修行縁起

¹⁶⁵ 日本往生極楽記

¹⁶⁶ MORRIS John, « 弘法大師入定説と神仙譚 », *op. cit*, p4.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid*, p5.

sokushinbutsu du mont Yudono et le procédé de momification qui inclue une période d'inhumation de trois ans.

John Morris explique la popularité et l'influence des Ôjôden sur les récits au sujet de Kûkai par le fait qu'une des fonctions de ce genre est d'établir un lien entre l'homme ordinaire et l'homme saint. Il prend pour exemple la mention directe de cette connexion ou de pacte, *kechien*, 結縁, qui est faite dès le Xème siècle dans les textes pour montrer l'importance de la salvation à cette époque. Ce concept de Kechien permettait à l'individu lambda de lier un lien avec l'homme saint pour pouvoir lui aussi profiter des retombées karmiques des actions vertueuses du dernier ;

« Grâce à la compassion de quelques bouddha et bodhisattva rédempteurs, un acte de foi ou de dévotion devait désormais permettre de 'nouer un lien' (結縁 *kechien* ou *en o musubu*) avec la divinité ou la Voie menant à l'Eveil, et de renaître ainsi directement au paradis. »¹⁶⁹

C'est une époque où on perçoit le fait d'aller renaître au Paradis comme une tâche ardue, alors que les Ôjôden vont venir simplifier et rendre cela plus accessible à travers l'exemple de ces récits. Notamment car ces récits mettent en scène des personnages de tout rangs sociaux et véhiculent un message idéologique comme on a pu le voir plus haut selon lequel les êtres humains ordinaires peuvent transcender les catégories sociales et avoir accès au paradis de la Terre Pure à l'Ouest. Il avance également que c'est une période influencée par le courant de pensée de l'âge de la décadence, époque où les populations ont des doutes quant à leur salvation. C'est la raison pour laquelle, selon lui, on voit apparaître de plus en plus de textes tels que les Ôjôden au Xème siècle¹⁷⁰. A travers les écrits, il cherche à montrer que les cultes du Shingon ésotérique et le culte de la Terre Pure ont tous deux intégrés le concept de salvation et de signes de la manifestation du caractère sacré chez un homme saint. Selon ces croyances, grâce à la pratique vertueuse de l'ascèse, on pouvait aller renaître au

¹⁶⁹ KYBURZ Josef A., « Des Liens et des choses : engimono et omocha », *Homme*, vol. 31, n° 117, 1991, p101.

¹⁷⁰ *Ibid*, p10.

paradis par soi-même, mais pas seulement. Cette notion de *kechien* met l'accent sur la fonction d'intermédiaire de l'homme saint dans les textes¹⁷¹.

B. Hagiographies de Tetsumonkai

1. Présentation du corpus

Comparé aux autres *sokushinbutsu* du mont Yudono, le moine Tetsumonkai est celui qui a fait le plus l'objet d'écrits même ils ne sont pas très nombreux. Il est mentionné dans trois sources, tout d'abord dans le journal du pèlerin Ikeda Gensai intitulé « Kôsairoku, 弘采録 », en 1814. Il a également fait l'objet de deux écrits qui peuvent être classés en temps qu'hagiographies ; le « Kirokuchô, 記録帳 » écrit en par son disciple Seikai en 1829, et « Les chroniques du moine éminent Tetsumonkai, *tetsumonkai shôninden*, 鐵門海上人伝 », écrit en 1897 par Sugawara Yasuo¹⁷². Le Kirokuchô de Tetsumonkai est un livre relié à la façon japonaise, dont le premier fascicule contenait une petite hagiographie du moine, et le deuxième, son testament. Enfin le temple de Chûrenji dont Tetsumonkai était le moine intendant et où sa momie est actuellement conservée, a publié en 2015 un livret à son sujet intitulé « Tetsumonkai, un mangeur d'aiguilles de pin appelé dieu, *kami to yobareta mokujiki gyôsha tetsumonkai* 神と呼ばれた木食行者鐵門海 », qui pourrait également être considéré comme une hagiographie.

Ensuite, la deuxième hagiographie concerne le moine Chûkai, mort en 1755, dont la momie est entreposée au temple de Kaikôji à Sakata. La troisième hagiographie

¹⁷¹ *Ibid*, p13.

¹⁷² Je n'ai pas réussi à localiser où se trouvait cette source qui est seulement mentionné par Naitô Masatoshi dans son livre « 日本のミイラ信仰 ». J'ai enquêté auprès du temple de Chûrenji pour savoir où j'aurais pu avoir accès à cette source, ils m'ont indiqué que ces écrits n'étaient que des légendes mais que le livret qu'ils avaient publié reprenait le contenu de cette source et qu'il était bien plus fiable.

met en scène Kôbô Daishi, Kûkai, et sa fondation des temples du mont Yudono. Ces deux hagiographies proviennent de la compilation des sources historiques de la ville de Sakata.

- Chroniques de Tetsumonkai

Tetsumonkai quitta le temple Kaikôji le 24 septembre de l'année 1825 et arriva le 26 du mois au Senninzawa du mont Yudono. Après cinq années d'allées et venues, il parvint à finir sa retraite en montagne et retourna au temple de Kaikôji le 19 août 1829. Des cérémonies eurent lieu pour célébrer cet événement. A la cinquième heure de la nuit du 28 octobre de la même année, il fut soudainement frappé de maladie et fut alité. Chacun de ses fidèles en fut bouleversé. Quand bien même ils prièrent les kami et les bodhisattvas de lui accorder leur divine protection et lui proposèrent différents médicaments, ce fut sans effet. Était-ce là sa destinée fixée ? A la fin alors que les soins ne purent rien pour lui, il revêtit son habit d'ascète à l'aube du huitième jour du mois de décembre. Il égraina son chapelet et chanta par trois fois le nom de Bouddha. Alors il put renaître au paradis de la Terre Pure même s'il ne paraissait qu'endormi. Ce fut une situation émouvante. Dès le matin du huit jusqu'au dix, durant trois jours et trois nuits, on lui fit offrande de fleurs et d'encens. C'était comme s'il était encore en vie. Chaque fidèle versa des larmes abondantes à en rendre humides les manches de leurs habits. Tandis que Tetsumonkai portait son regard pour la dernière fois sur ce monde, les cloches et les percussions du Mokugyo accompagnaient le chant du Nenbutsu. Une foule de pèlerins, rassemblant sans distinction les jeunes et les plus âgés, les hommes et les femmes, personnes de bas comme de haut rang social, y joignit sa voix. Leurs pleurs n'en finissaient pas. Tôt le matin du 11, il partit du temple Kaikôji et il fit après un long voyage une halte dans le village de Daihôji, chez Sunada Tarôbe. Une veillée funéraire d'une nuit en son honneur fut organisée par sa famille. Le jour suivant, le 12 du mois, il arriva au temple principal de Chûrenji. Il fut inhumé le 13 du mois dans un cercueil doublé derrière le hall du Shinzan Gongen.

A la requête après la mort de maladie du moine éminent.

Note :

15 pièces d'or, tous dépensées en soins médicaux, acupunctures, et messagers pendant la maladie et la cérémonie funéraire

30 sacs de riz blanc

9 sacs de charbon, soit 19 kilos

2 mesures d'huile à lampe

Bougies, 8 kan.

30 tonneaux d'alcool.

Fin.¹⁷³

- Chronique abrégée du moine éminent Chûkai 'bouddha en ce corps'

Le moine éminent Chûkai du temple Kankai, originaire du temple Tôji, entra dans les ordres du temple de Chûrenji du mont Yudono où il devint en cette existence un mangeur d'aiguilles de pin. Au Senninzawa du mont Yudono, il pratiqua sans peine la retraite en montagne et porta comme seul habit l'habituel robe de l'ascète par chaleur et par temps froid. Il se rendait quotidiennement à la chapelle au fond sans s'adonner à l'oisiveté. Le matin, il recueillait entre ses mains l'eau pure de la vallée pour se débarrasser de la crasse de ses passions et des mauvaises habitudes. Le soir, il affrontait les tempêtes en hautes altitudes en chantant les chants de la pénitence des six sens, s'exposant à la neige et au givre. Il fit le serment de prier et de pratiquer les austérités afin de sauver tous les êtres vivants du péril. Une fois son ascèse menée à terme, il arriva à l'aube de sa vie le 21^{ème} jour de février de l'an 1755. Alors une délicieuse fragrance parfuma la pièce et il fut comme illuminé par la lumière du Bouddha Dainichi Nyôrai du monde de la matrice. Ainsi, on achève cette chronique abrégée qui vise à faire connaître son ascèse vertueuse qui procède du vœu de salut de Chûkai, bouddha en ce corps.¹⁷⁴

2. Analyse

¹⁷³ SEIKAI 青海, « Chroniques du moine éminent Tetsumonkai, 鉄門海上人記録帳 », *op. cit.* Voir annexe 4.

¹⁷⁴ « Chroniques abrégées du moine éminent "bouddha en ce corps" Chûkai, 即佛忠海上人略縁起 », in 酒田市史, 酒田市史編纂委員会 編, 1977, vol. 第 7 集 (生活文化編) p. 701. Voir annexe 5.

Tout d'abord, comme c'est le cas pour d'autres récits hagiographiques à propos d'hommes saints en Asie, l'hagiographie de Tetsumonkai se concentre sur les derniers instants de sa vie. Sa mort est le clou du spectacle qui est mis en scène petit à petit alors que le texte donne une description détaillée et précise des derniers jours de sa vie. Le récit met l'accent sur la chronologie des événements, la nombreuse mention des dates produit un effet presque journalistique sur le récit. On a l'impression d'assister heure par heure au déroulement des scènes ;

« A la cinquième heure de la nuit du 28 octobre de la même année, il fut soudainement frappé de maladie et fut alité. »¹⁷⁵

Il y a également la mention de nombreux repères temporels et surtout topographiques. L'hagiographe mentionne des lieux environnants du mont Yudono tel que son Senninzawa, le village natal de Tetsumonkai, Daihōji, et les temples de Kaikōji et de Chūrenji, temples *issei gyōnin*. La mention de ces lieux connus des potentiels lecteurs de cette époque participe au fait de rendre le récit familier et à rendre la figure du moine plus réaliste pour eux. L'hagiographe insiste tellement sur les lieux de déplacement du moine avant, et après sa mort, que l'on peut parfaitement reconstituer son parcours jour par jour à la fin de sa vie selon ce récit. On peut se demander pourquoi l'auteur a choisi d'insister autant sur les détails chronologiques et les références topographiques des événements dans cette hagiographie et quelles étaient ses intentions. Ce récit a une ambiguïté assumée ; il est à la fois construit telle une biographie et en utilise les outils, et il a également un discours qui met en avant l'aspect extraordinaire du moine. La mention des temples *issei gyōnin* a peut-être pour but de rappeler aux lecteurs que ce sont ces temples auxquels est affilié Tetsumonkai et d'en faire une sorte de propagande. Quand on observe le rayonnement du culte de Tetsumonkai jusque dans les préfectures environnantes, on peut penser que ces temples avaient tout à gagner à réaffirmer leurs liens avec le moine pour gagner en légitimité et profiter des bénéfices que pouvait engendrer le culte de Tetsumonkai.

¹⁷⁵ SEIKAI 青海, « Chroniques du moine éminent Tetsumonkai, 鉄門海上人記録帳 », *op. cit.*

「同年十月十八日の夜五判頃より 御上人府与御病症の床に伏し給ふに」

Toutefois, une des particularités du cas de Tetsumonkai est qu'il est un des rares moines à ne pas avoir été enterré vivant pour finir son ascèse du *nyûjô*. Comme le mentionne le texte, Tetsumonkai tombe malade et à bout de forces il ne peut pas finir son ascèse comme il aurait dû le faire et décède rapidement entouré de ses fidèles. Ce passage nous montre une représentation réaliste de l'état des *issei gyônin* vers la fin de leur ascèse. Le texte assume le fait que Tetsumonkai meure de maladie et dans des conditions qui diffèrent du protocole habituel des *sokushinbutsu* du mont Yudono. Il y a même une allusion à sa « destinée fixée » qui se réfère au karma qu'il aurait accumulé dans des vies antérieures et qui pourrait influencer négativement ses actions.

Beaucoup de membres *issei gyônin* ont tentés cette ascèse et n'y sont pas parvenus, décédant beaucoup trop tôt pour cause de maladies. Souvent cette incapacité à poursuivre correctement le *nyûjô* se traduisait par l'échec du processus ; l'ascète mourrait mais l'ascèse n'ayant pas été menée à terme, il ne pouvait pas renaître au Paradis de la Terre Pure et n'était donc pas considéré comme un bodhisattva. Or dans le cas de ce récit, on peut s'étonner que l'hagiographe ait choisi de mentionner cet événement qui ne montre pas Tetsumonkai sous son meilleur jour. Toutefois il parvient à mourir dans la bonne position, la position zazen, en récitant le Nenbutsu ce qui était l'étape la plus cruciale du *nyûjô* des *sokushinbutsu* ;

« A la fin alors que les soins ne purent rien pour lui, il revêtit son habit d'ascète à l'aube du huitième jour du mois de décembre. Il égraina son chapelet et chanta par trois fois le nom de Bouddha. Alors il put renaître au paradis de la Terre Pure [...]. »¹⁷⁶

Au contraire, le fait que Tetsumonkai continue son *nyûjô* bien que malade participe à glorifier d'autant plus son personnage et renforce ses capacités extraordinaires gagnées par la pratique de l'ascèse. Il y a également une certaine ambiguïté assumée au sujet de sa mort. Le texte mentionne clairement que Tetsumonkai

¹⁷⁶ *Ibid.*

「終に医薬の力及ハす 十二月八日の暁に行衣を着し 珠数をつまくり御称名三遍終るか否 眠か如く往生ましましけるこそ」

meurt ; « à la fin »¹⁷⁷, ou encore « Il s'en alla renaître au paradis de la Terre Pure »¹⁷⁸. Mais il mentionne également que le moine semblait être juste endormi lors de sa mort, ce que l'on retrouve dans d'autres légendes à propos de *sokushinbutsu* ou encore dans les légendes à propos de Kûkai.

De la même manière que les momies des *sokushinbutsu* sont représentés comme étant encore en vie et ayant une mobilité, cette même idée est suggérée par l'hagiographie à propos de la dépouille de Tetsumonkai. A la fin du récit, alors qu'il a clairement été mentionné que Tetsumonkai est mort et est allé renaître au Paradis de la terre Pure, il est dit qu'il se rend de village en village pour assister à la veillée funéraire qu'organise sa famille avant de se rendre à sa destination finale qu'est le temple de Chûrenji pour y être enterré ;

« Tôt le matin du 11, il partit du temple Kaikôji et il fit près un long voyage une halte dans le village de Daihôji, chez Sunada Tarôbe. Une veillée funéraire d'une nuit en son honneur fut organisée par sa famille. Le jour suivant, le 12 du mois, il arriva au temple principale de Chûrenji. Il fut inhumé le 13 du mois dans un cercueil doublé derrière le hall du Shinzan Gongen. »¹⁷⁹

L'auteur aurait pu choisir d'utiliser une forme grammaticale passive pour parler de la dépouille de Tetsumonkai car on suppose que celle-ci a été déplacée. Mais au contraire, l'auteur suggère que les déplacements ont été faits par Tetsumonkai lui-même comme s'il était encore en vie ; « il partit »¹⁸⁰, ou encore « il arriva »¹⁸¹. Tetsumonkai étant mort à ce stade du récit, l'auteur aurait pu utilisé une forme passive pour parler de ce dernier.

¹⁷⁷« *tsuini* », 終に

¹⁷⁸« *ôjô mashimashikeru* », 往生ましましける

¹⁷⁹ SEIKAI 青海, « Chroniques du moine éminent Tetsumonkai », Tetsumonkai Shônin Kirokuchô, 鉄門海上人記録帳 », *op. cit.*

「十一日早朝に海向寺御出立遊ばし 賑々敷大宝寺村砂田太郎兵衛宅迄参着し 即同家江御一宿なされ御親類中御通夜なされ 翌十二日本寺注連寺江参着あつて 同十三日二重棺にして新山権現堂の後のかたに葬りけると也 」

¹⁸⁰« *asobashi* », 遊ばし

¹⁸¹« *sanchakushi* », 参着し

Le style de l'hagiographie du moine Chûkai diffère quelque peu, elle commence par l'entrée dans les ordres de celui-ci. Le récit insiste sur la rudesse de l'ascèse que pratique Chûkai ;

« Au Senninzawa du mont Yudono, il pratiqua sans peine la retraite en montagne et porta comme seul habit l'habituelle robe de l'ascète par chaleur et par temps froid. Il se rendait quotidiennement à la chapelle au fond sans s'adonner à l'oisiveté. Le matin, il recueillait entre ses mains l'eau pure de la vallée pour se débarrasser de la crasse de ses passions et des mauvaises habitudes. Le soir, il affrontait les tempêtes en hautes altitudes en chantant les chants de la pénitence des six sens, s'exposant à la neige et au givre. »¹⁸²

La description très précise des conditions dans lesquelles Chûkai pratique les austérités quotidiennement, hiver comme été, participe à la glorification du protagoniste. Il y a également de nombreuses mentions de lieux proches du mont Yudono ce qui encre l'histoire dans le paysage local. Encore une fois, le temple de Chûrenji et les lieux saints tels que le *senninzawa* et le *oku no in* du mont Yudono sont mentionnés. Le récit se concentre également sur l'ascèse finale de Chûkai et sur le serment qu'il fit avant de mourir. L'hagiographie insiste sur le fait qu'une bonne odeur émane de Chûkai ;

« Alors une délicieuse fragrance parfuma la pièce et il fut comme illuminé par la lumière du Bouddha Dainichi Nyôrai du monde de la matrice. »¹⁸³.

Le récit utilise un des lieux communs du genre de l'hagiographie au Japon ; l'apparition d'un signe qui vient prouver le caractère sacré du protagoniste.

¹⁸² TEMPLE DE CHUREN-JI 湯殿山注連寺, « Chroniques abrégées du moine éminent “bouddha en ce corps” Chûkai, 即佛忠海上人略縁起 », *op. cit.*

「湯殿山仙人澤に山籠し寒暑の厭ひもなく行衣一重を着し、奥の院御寶前へ日参怠りなく、朝には谷の清水を結んで習悪煩惱の垢をそそき、夕邊には高山の嵐に向ひ六根懺悔の文を唱ひ骸ハ深山の雪霜にさらし」

¹⁸³ *Ibid.*

「異香室中に薫じ胎藏界大日如来光明耀々として行者を照らしたまふと等しく」

C. Visée du récit et des légendes orales

1. De la légende orale à l'écrit

De la même façon que l'hagiographie a une fonction performative, on attribuait une certaine force aux mots dans le bouddhisme ésotérique à cette époque ;

« Selon la doctrine Shingon, l'écriture est la représentation la plus puissante des iconités, isomorphismes et des résonances reliant tous les codes cosmiques. »¹⁸⁴

La force des récits tels que les hagiographies réside dans leur valeur performative. En énonçant une action, celle-ci se réalise et devient en même temps une réalité. De la même manière que les croyants vont prier une divinité ou un ascète pour profiter à travers lui des bonnes retombées karmiques de ces actes, il y a la même notion de transfert par les textes. Par exemple, en Chine, les récits hagiographiques de thaumaturges auraient été lus comme des sorts¹⁸⁵. La diffusion de ce type de textes était assurée par les narrateurs ou par les religieux itinérants. Certains furent adaptés pour le théâtre Kabuki ou Nô afin d'en assurer la pérennité¹⁸⁶. C'est le cas du moine Kôchi Hôin dont la momie est conservée dans le Niigata à propos duquel il existe une pièce de kabuki. Ils pouvaient également être utilisés lors de collecte de fonds par les organisations religieuses¹⁸⁷.

Ce genre de récits cherche également à expliciter et enseigner aux utilisateurs la doctrine et qu'il est bien possible d'aller renaitre au paradis de la Terre Pure. L'hagiographie opère sur deux plans ; le discours qui relate les faits exemplaires et vertueux du moine, et le discours de l'hagiographie qui véhicule un message idéologique.

¹⁸⁴ ASTLEY Ian, KABANOFF Alexander, MATSUNAGA Yûkei, RAMBELLI Fabio, READER Ian et SANFORD James H., *Esoteric Buddhism in Japan*, Copenhagen Aarhus, Seminar for Buddhist Studies, coll. « SBS monographs », n° 1, 1994, p19.

¹⁸⁵ KIESCHNICK John, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997, p90.

¹⁸⁶ KYBURZ Josef A., « Des Liens et des choses : engimono et omocha », *Homme*, vol. 31, n° 117, 1991, p100.

¹⁸⁷ GLASSMAN Hank, « Shaka no Honji: Preaching, Intertextuality, and Popular Hagiography », *Monumenta Nipponica*, vol. 62, n° 3, 2007, p301.

Le but du récit est ici d'encourager la ferveur des croyants ; le récit a une visée didactique de par l'exemple d'un moine à la perfection spirituelle ;

« Le principal but de contes bouddhistes, qui étaient nombreux, était toujours didactique au sens propre du terme : elles étaient destinées à inspirer la dévotion des gens et à les stimuler dans leur développement religieux. »¹⁸⁸

Toutefois, alors que six moines *sokushinbutsu* du mont Yudono sur huit ont fait l'objet d'écrits après leurs mort, on peut se demander ce qui a motivé le passage à l'écrit de leurs chroniques. Il est certain que le passage à l'écrit de leurs chroniques leur permettait de les inscrire dans la pérennité, donnant ainsi corps à ce qui n'était jusqu'ici transmis qu'oralement. Mais l'écrit était certainement une façon de légitimer la figure du moine éminent également. D'autres moines illustres tel que Kūkai ou Gyōki, ou encore les Ōjōden, ont institué un genre littéraire que sont les chroniques d'un homme Saint au Japon, des récits à visée hagiographiques. Pour les *issei gyōnin* du mont Yudono, qui revendiquaient haut et fort leur affiliation à Kūkai, utiliser les mêmes outils que représente le récit hagiographique était une façon de suivre les traces de Kūkai et de gagner en légitimité grâce à un genre littéraire codifié.

A travers la fonction performative du récit hagiographique des *sokushinbutsu* d'une part, et du concept de pacte, et de serment que représente le *kechien* dans ce style de récit d'autre part, le récit prend un rôle cathartique auprès du lecteur. Cette notion de *kechien* se traduit par le lien qui se crée entre l'ascète et le fidèle ; uni dans les mérites, le fidèle va profiter en observant, en priant auprès de l'ascète devenu divinité une fois momifié, et va ainsi profiter des retombées karmiques en ce monde. La mention du *kechien* dans les textes et la fonction performative des récits laissent à penser que l'écrit pouvait apporter les mêmes bénéfices pour les fidèles dans l'imaginaire collectif de l'époque. Le récit n'a pas seulement pour but d'instiguer la foi chez l'utilisateur de l'hagiographie, mais il a également une fonction purificatrice et est ainsi cathartique par l'intermédiaire de l'exemple vertueux du protagoniste.

¹⁸⁸ GLASSMAN Hank, « Shaka no Honji », *op. cit*, p301.

2. Une métahistoire encore en évolution

Les légendes orales à propos des *issei gyōnin* mettent systématiquement en avant quatre éléments ; leurs vies laïques, l'élément déclencheur de leur vocation, leur entrée dans les ordres et la mention du temple référant, et leur momification. Les deux occurrences de moines ayant tué des samurai peuvent laisser penser à une glorification du protagoniste qui trouve la rédemption après avoir commis une faute grave. Selon André Jolles, ces « anti-saints » qui sont représentés comme des anti-héros pouvaient plaire encore plus aux fidèles ; « De tels saints sont peut-être justement les plus proches pour le commun des mortels. »¹⁸⁹. Dans les autres cas d'*Issei gyōnin*, leur dévouement à l'ascèse en réaction aux épidémies et autres catastrophes naturelles courantes à cette époque font d'eux des personnages rédempteurs des êtres vivants, reprenant la figure du bodhisattva sauveur de tout être.

Les légendes transmises oralement à la fois du vivant de Tetsumonkai et après sa mort, ainsi que les écrits produits par l'organisation religieuse telle que son hagiographie ont créé une figure qui est certainement très éloignée de la réalité. Aujourd'hui encore, la littérature académique produite sur Tetsumonkai et les autres *sokushinbutsu* citent rarement leurs sources et colportent ces rumeurs orales sans plus d'analyse, y participant ainsi. Les *sokushinbutsu* ont fait l'objet de beaucoup de publications ces dernières années. Les publications de chercheurs y participent également en mentionnant les *sokushinbutsu* et en donnant une description de la vie de chacun sans pour autant citer d'où ils tirent ces éléments. Par ailleurs, de nombreux livres de généralisation ont été publiés sur les *sokushinbutsu* sans qu'il y ait derrière une démarche scientifique. Cela relève plutôt d'une sorte de glorification des momies japonaises qui dure aujourd'hui encore. Ce phénomène pourrait s'expliquer par le fait que contrairement à d'autres personnages historiques dont on aurait les chroniques, les

¹⁸⁹ JOLLES André et BUGUET Antoine Marie, *Formes simples*, op. cit, p49.

corps de ces moines sont encore conservés et accessibles ce qui permet une certaine proximité entre le personnage historique et le chercheur, ou lecteur d'aujourd'hui.

On observe que cette métahistoire à propos des *sokushinbutsu* s'est créée de leurs vivants et continuent en permanence d'évoluer et de s'étoffer au fil des siècles car la société s'en est emparé. Le cas de Tetsumonkai en est particulièrement révélateur, aujourd'hui encore il fascine et a fait l'objet d'un manga par exemple. Il s'est particulièrement illustré dans sa région natale et dans les préfectures environnantes de son temps, c'est également le *sokushinbutsu* à propos duquel il existe le plus de sources historiques, mais c'est à la fois la momie la plus célèbre et la plus représentée au Japon aujourd'hui. En effet, l'office de tourisme de la ville de Tsuruoka met beaucoup en avant les *sokushinbutsu* du mont Yudono et particulièrement Tetsumonkai dans ses guides touristiques.

Le livret publié par le temple de Chûrenji en 2015 a pour ambition de présenter la vie, les activités religieuses et l'impact de Tetsumonkai sur sa région natale. Lors de mes échanges avec le temple de Chûrenji, ce livret m'a été présenté comme étant une source fiable sur la vie de Tetsumonkai, contrairement aux autres légendes circulant sur le moine. C'est un ouvrage qui cherche à se donner une ambition scientifique ; certaines informations sont très documentées, comme le recensement des stèles de Tetsumonkai, et il y a une bibliographie à la fin du livret qui mentionne à la fois des sources historiques telles que le *Kôsaïroku* d'Ikeda Genzai mais également des sources académiques tels que des articles écrits par Yamazawa Manabu.

Ce petit livret de trente pages commence tout d'abord par évoquer le moine Kôbô Daishi et son lien avec le mont Yudono en mentionnant le mythe fondateur des temples du mont et l'ascèse vertueuse du moine. Ensuite, le livret aborde la vie de laïque de Tetsumonkai et donne les mêmes informations que Yamazawa Manabu ; Sunada Tetsu née en 1760 à Daihōji à Tsuruoka et travaille dans les rivières et au transport de coupe de bois jusqu'à ses vingt ans. Le livret mentionne bien que Tetsumonkai commet un meurtre mais ne précise pas les circonstances de l'acte, l'évènement est rapidement

abordé et insiste davantage sur le fait qu'il va trouver refuge au temple de Chûrenji pour s'y repentir ;

« Un jour, il fut offensé par l'attitude arrogante d'un fonctionnaire du chantier de la rivière Akagawa et porta un coup à la jambe du fonctionnaire avec son tobiguchi, le blessant gravement. On dit alors que Tetsu, pris de remords, prit la décision d'entrer au temple de Chûrenji pour devenir un ascète. »¹⁹⁰

Le livret mentionne ensuite des informations bien documentées telles que les activités de prosélytisme de Tetsumonkai dans la région, ainsi que ses activités religieuses au mont Yudono. Lorsque les exercices ascétiques que pratique le moine sont abordés, le livret insiste sur la rudesse de ceux-ci en mettant l'emphase sur les conditions extrêmes dans lesquelles ils sont pratiqués ;

« Durant l'hiver, l'ascète [Tetsumonkai] descendait de la montagne pour aller pratiquer l'ascèse d'hiver au temple de Chûrenji en attendant le printemps. Cette ascèse d'hiver consistait à s'immerger dans l'eau du bassin présent dans l'enceinte du temple jusqu'à ce qu'une chandelle et un bâton d'encens se consomment tout en récitant 'Yudonosan Hôroku'. Ensuite, alors que son corps tremblait de froid, il faisait le tour des villages pour réciter des sutras devant les maisons, distribuer des ofuda et ainsi diffuser la foi. On dit qu'au terme d'une ascèse d'hiver, un ascète devenait possédé par une divinité et recevait des pouvoirs magiques. Cependant, alors même que l'hiver défilait, Tetsumonkai ne descendit pas une seule fois de la montagne et du Senninzawa. Ne portant qu'une couche de l'habit d'ascète dans la neige et le froid intense, il ne cessait de prier auprès de la divinité Ukanomitama pour pouvoir parvenir à la fin de son ascèse. Puis, lorsque vint le printemps, les villageois s'en inquiétèrent et se rendirent au Senninzawa. Les habits de Tetsumonkai étaient en lambeaux, ses cheveux étaient hirsutes et il avait une telle position qu'il ressemblait à un démon bouddhique. A cette vue, les villageois furent surpris et la rumeur dit alors que Tetsumonkai était l'incarnation en ce corps de la manifestation du Bouddha. »¹⁹¹

¹⁹⁰ TEMPLE DE CHUREN-JI 湯殿山注連寺 (éd.), *Kami to yobareta Mokujikigyôsha Tetsumonkai*, 神と呼ばれた木食行者鉄門海, *op. cit.*, p2.

「ある時赤川工事中、役人の傲慢な態度に腹を立て、鳶口で役人の足を突き刺し引きずり回して怪我を負わせてしまいました。鉄は、懺悔の念から行者に成る為、注連寺に入門し志したといわれています。」

¹⁹¹ *Ibid.*

「行者は、冬期間は注連寺に下山して寒行を行いながら春になるのを待ちました。この寒行は境内の池に入り蠟燭や線香が一本燃え尽きるまで『湯殿山法楽』を唱え続けます。その後、寒きに体を震わせながら村々を廻り、家の前で読経しお札を配布して布教に勤めます。この極寒の地で厳しい寒行を

Le livret insiste sur l'impact de Tetsumonkai sur sa région en son temps. Par exemple il fait ouvrir de nouvelles voies pour les pèlerins et fait rénover des temples. Une grande partie du livret se concentre sur la diffusion du culte du mont Yudono par Tetsumonkai dans les régions entourant la préfecture du Yamagata, une section est dédiée à son voyage à Hokkaido. Le temple recense également dans ce livret toutes les stèles qui ont été érigées en l'honneur de Tetsumonkai. Enfin une des dernières sections du livret évoque la fin de vie de Tetsumonkai en insistant sur son suicide altruiste ;

« A la fin de l'ère Edo, les arrivées des navires étrangers ainsi que les catastrophes naturelles tels que les séismes et les inondations étaient très fréquents. Les moines éminents, qui apportaient un soutien spirituel et redonnaient espoir aux populations pauvres sans perspective, étaient aimés du peuple. De plus, les nombreuses activités du moine éminent ont conduit au développement du culte des *sokushinbutsu*, et ses disciples l'appelaient le 'dieu des ascètes'. Alors, le moine éminent afin de prier pour la bénédiction des êtres vivants dans les trois mondes (Le présent, le passé et le futur), fit le serment de devenir un bouddha en ce corps et répondit aux souhaits de ses disciples et des croyants. Il atteignit le nirvana le huitième jour du douzième mois lunaire de l'année 1829 à l'âge de soixante et onze ans. »¹⁹²

Le livret met en avant un Tetsumonkai vertueux aux capacités physiques sur humaine presque, qui a eu un impact très important dans sa région. Il met également en scène un moine aimé des populations locales de par sa figure salvatrice.

結願した行者は靈力を授かり神憑りになれるといわれてきました。しかし、鉄門海は冬を越す秘策があると云い冬になっても仙人沢から一度も下山する事なく、行衣一枚を身に纏い、深雪厳寒の中でも玉姫稻荷様に修行成就を祈り続けました。そして春になり村人が心配をして仙人沢を訪れたところ、鉄門海 of 行衣は破れ、髪は乱れ夜叉の如く異様な姿で座禅していました。村人は驚愕し、鉄門海は湯殿権現の化身となられたと噂されました。」

¹⁹² *Ibid*, p18.

「江戸後期、異国船の来航や地震、洪水などの自然災害が頻繁に発生し、貧しくて生きる望みを失いかけた人々に希望を与え、心の支えとなられた上人は多くの人々に慕われました。さらに上人の数々の活動は湯殿山そして即身仏信仰の教化、発展へと繋がりなり弟子達からは、『行者の神様』と讃えられました。そこで上人は三世（現在・過去・未来）の人々の幸福を祈り続ける為に、即身仏に成る事を願い、弟子や信者達もその願いに応える事で、文政十二年十二月八日、七十一歳で入滅されました。」

Pour conclure, cette dernière partie a été l'occasion d'étudier le genre de l'hagiographie et le discours hagiographique présent dans les chroniques du moine Tetsumonkai. L'hagiographie est tout d'abord une bibliographie qui cherche à glorifier un personnage. Le récit allie à la fois un discours historique à l'aide de repères temporels et topographiques, et à la fois un discours littéraire mettant en avant le caractère surnaturel d'un homme. Les hagiographies de saints occidentaux comme japonais entremêlent un discours rationnel et un discours à but d'édification. Ce genre de récit se concentre sur la mort du protagoniste car le sujet principal de ces récits est la rédemption et la renaissance au paradis, et la mort est un passage obligatoire pour cela. Le manque de véracité dans les hagiographies ne devrait pas déclasser ces récits du rang de source historique, au contraire la manière dont la réalité historique est déguisée donne beaucoup d'informations sur le paysage religieux d'une époque.

Par ailleurs, il y a dans les hagiographies occidentales et asiatiques un discours qui se répète. Les protagonistes ont souvent un lien avec des dieux et ils sont souvent glorifiés. La construction narrative permet grâce aux outils de la biographie d'encre des événements surnaturels dans le réel et de lui donner plus d'impact. Le récit a également une visée performative, c'est-à-dire le passage à l'écrit renforce l'authenticité des légendes de ces hommes saints. La légende hagiographique au Japon a fortement été influencé par la Chine, notamment pour le concept d'immortalité et de salvation. Dans ce genre de récit, l'apparition de la preuve du caractère sacré du protagoniste est cruciale. C'est ce qui confirme la sanctification du protagoniste. Ces preuves pouvaient se traduire par le *corpora incorrupta*, l'altération du procédé naturel de putréfaction d'un cadavre, qui représentait alors la grande pureté spirituelle du protagoniste.

Les hagiographies des moines Tetsumonkai et Chûkai reprennent certains de ces codes. C'est le cas des détails temporels et topographiques qui encrent le récit dans le réel et permet au lecteur de s'identifier aux personnages. Les deux hagiographies se concentrent sur la mort des protagonistes et insistent sur leur immortalité. Enfin, du fait de la visée performative et didactique de ces récits, ils avaient probablement un effet cathartique sur leurs auditeurs. Le concept de *kechien*, c'est-à-dire le pacte entre l'ascète et le fidèle les liant dans les mérites, donnait sûrement encore plus d'impact au récit

auprès de ses auditeurs. Si certaines hagiographies étaient lues comme des sorts en Chine, il n'est pas impossible que les hagiographies japonaises aient été utilisées de la même sorte.

Ainsi, à l'aide des codes littéraires utilisés dans les hagiographies japonaises antérieures aux hagiographies des *sokushinbutsu*, les hagiographies de Tetsumonkai et Chûkai les mettent au même niveau que d'autres hommes saints au Japon. Ils s'inscrivent dans une tradition littéraire qui débute avec le moine Kûkai. Le passage à l'écrit et la glorification de leurs personnages à travers les textes contribuent tous deux à sanctifier les deux personnages.

CONCLUSION

Le but de ce travail était d'étudier la représentation des *sokushinbutsu* du mont Yudono dans l'imaginaire collectif durant l'époque d'Edo. Notamment d'étudier une possible sanctification du corps de l'ascète à travers l'objectification qui est fait de sa momie. A travers le cas du moine Tetsumonkai, nous voulions comparer les hagiographies de moines *issei gyônin* et des hagiographies d'autres hommes saints au Japon comme celle du moine Kôbô Daishi. Le but était ici de voir si le processus de sanctification des momies passait également par le biais de l'écrit.

Dans un premier temps, il nous a fallu définir ce qu'était les *issei gyônin* du mont Yudono dans la préfecture du Yamagata. Issus d'un groupe religieux affilié au bouddhisme ésotérique shingon, les membres *issei gyônin* se différencient très clairement des pratiquants du shugendô avec qui ils ont souvent été confondus. Leurs modes de vies, leurs activités religieuses et même leur pratique de l'ascèse varient. Nous avons également vu que le récit légendaire des origines du mont Yudono attribuant sa fondation au moine Kôbô Daishi a été l'un des motifs de disputes entre le mont Haguro et le mont Yudono durant l'ère Edo. Cette querelle était caractéristique de l'époque où de nombreux lieux religieux se disputaient au sujet de leur légitimité, en utilisant des documents relatant les mythes fondateurs d'un et chacun. Mais aussi, le culte du mont Yudono et le nom des *issei gyônin* se diffusant peu à peu au Japon à cette époque, l'ère Edo a été l'âge d'or du pèlerinage des trois monts de Dewa Sanzan et constituait une grande ressource économique pour tous les monts.

Par ailleurs, nous avons présenté les caractéristiques spécifiques au groupe religieux des *issei gyônin* ; la pratique des austérités. C'est-à-dire la pratique du jeûne alimentaire nommé *mokujikigyô*, la séclusion en montagne, les ablutions à l'eau froide, la récitation de sutras et surtout le *nyûjô*. Nous avons vu que la pratique du *nyûjô* a évolué peu à peu au Japon, du mont Kôyasan jusqu'au mont Yudono pour prendre sa forme actuelle. Les *sokushinbutsu* du mont Yudono sont à distinguer des autres cas de momifications au Japon, car leurs pratiques religieuses et leurs procédés de momification leur sont uniques. Enfin, nous avons vu que ce qui est présenté comme de

l'auto-momification est à nuancer car il fait en réalité appel à des techniques et fait intervenir la main de l'homme dans le processus bien après la mort. En effet, ces techniques participent à la mise en scène d'une image de l'ascète idéalisé et glorifié, le montrant semblable à un bouddha.

Dans un deuxième temps, nous avons étudié le cas du moine Tetsumonkai et ce qui fait son unicité parmi les autres membres *issei gyônin*. Le récit de vie du moine a d'abord été présenté tel qu'il est écrit dans la littérature académique au sujet des momies du Japon. Nous avons présenté également la chronologie de Tetsumonkai réalisé par le temple de Chûrenji dont il était le moine intendant et là où il est actuellement conservé. Cela a été l'occasion de montrer que Tetsumonkai a été très actif de son temps dans sa région mais également dans les régions avoisinantes, jusqu'à même Edo et Hokkaido. Les nombreuses stèles érigées en remerciement à Tetsumonkai pour ses services nous donnent une idée de ses activités de prosélytismes, mais également de la diffusion de son culte.

Tetsumonkai s'est distingué des autres membres *issei gyônin* ; il a grandement diffusé la foi, il a eu un grand impact sur sa région en ouvrant de nouvelles voies et en rénovant des temples. Mais surtout, il est à l'origine des coutumes concernant les *sokushinbutsu* telles qu'on les connaît aujourd'hui, comme la cérémonie de renouvellement des habits des momies qu'il a instigué. En ouvrant l'accès aux momies au public, Tetsumonkai a participé à la naissance du culte des *sokushinbutsu*. Ses techniques de diffusion de la foi basées sur les bienfaits en ce monde ciblant les populations des villages et des villes ont rendu son personnage très populaire alors que les rumeurs à propos des miracles qu'il accomplissait commençaient à prendre forme. Peu à peu ces rumeurs sont venues se mêler à la réalité du personnage historique et diffuser une image glorifiée de celui-ci.

Enfin, en s'inscrivant dans la lignée du moine Kôbô Daishi, les *issei gyônin* ont affirmé leur légitimité. Mais c'était également une façon pour les moines qui allaient se momifier d'égaliser leur maître en l'imitant. En prenant le suffixe -kai lors de leurs ordinations tout d'abord, en pratiquant l'ascèse comme l'avait fait ensuite, puis en

tentant de l'imiter dans les derniers jours de leurs vies en dernier lieu. Nous avons vu qu'il y avait eu une volonté de travestir le vrai âge de Tetsumonkai à sa mort pour mieux coller à la légende de Kôbô Daishi mort à soixante-deux ans et reproduire son exemple. Nous avons également vu que ces momies pouvaient bien être considérées comme des images de chair tant elles partagent des similitudes avec les images catholiques. A travers les expressions utilisées pour désigner ces momies suggérant la vie, la mobilité qu'on leur prête lors des festivals et les soins qui leurs sont apportés, ces momies sont des reliques dans lesquels se trouve encore quelque chose de vivant appartenant au moine et incarnant sa nature de bodhisattva. Ainsi, la qualité d'image de la momie et la perception de celle-ci par les croyants sanctifient le corps du moine momifié.

Dans un troisième temps, nous avons étudié le genre littéraire de l'hagiographie en Europe et le genre littéraire de la biographie de moines saints en Asie, le terme hagiographie peut être donné aux récits de moines saints asiatiques du fait des similitudes que les deux partagent. Le discours hagiographique sert la glorification d'un protagoniste pour diffuser un message idéologique. Grâce aux expressions utilisées, aux thèmes récurrents et à la représentation de la figure du saint dans les écrits, l'hagiographie cherche à mettre en avant un protagoniste glorifié dont l'exemple vertueux a pour but d'inspirer la dévotion auprès des croyants.

Ensuite, la présentation de deux hagiographies de deux moines *issei gyônin*, celle du moine Tetsumonkai et celle du moine Chûkai, nous a permis de mettre en parallèle ce discours hagiographique présent dans d'autres hagiographies de références tel que les Ôjôden ou la légende de Kûkai. On retrouve dans les hagiographies des moines *issei gyônin* quelques codes similaires avec ces dernières, notamment les concepts de *kechien* et de preuve. Enfin, nous avons vu que la légende orale a également influencé les écrits, et qu'ensemble, cela a peu à peu créé une figure glorifiée de Tetsumonkai. Ces légendes à son propos ont également pu influencé certaines recherches académiques, et continuent aujourd'hui encore de fasciner et d'évoluer. De nombreux ouvrages de généralisation ont été publiés sur Tetsumonkai, et en 2015 le temple de Chûrenji a publié un livret ayant pour une ambition de produire une biographie scientifique au sujet de Tetsumonkai. De par son contenu, ce livret

s'apparente en réalité plus à une hagiographie qu'à un ouvrage étudiant objectivement la figure historique du moine.

Pour conclure, nous pouvons affirmer qu'il y a bien une sanctification du corps des *sokushinbutsu* du mont Yudono et que c'est un processus qui commence bien avant le sacrifice de ces ascètes. Lorsque ces momies sont entreposées dans des temples et font l'objet d'un culte, on peut les considérer comme des images au même titre que les statues bouddhiques car elles détiennent les mêmes caractéristiques. La mise à l'écrit des chroniques de certains membres *issei gyônin* comme Tetsumonkai permet d'inscrire dans la pérennité leurs histoires mais également de les glorifier. Ces récits édifiants participent à la création et au développement du culte des *sokushinbutsu*. Ils viennent, en utilisant les codes de l'hagiographie au Japon tel que le modèle des chroniques de Kôbô Daishi, légitimer leurs caractère sacré et faire d'eux des divinités.

Toutefois, cette conclusion est à nuancer car nous aurions eu besoin d'exploiter d'avantage de sources telles que des hagiographies pour pouvoir approfondir encore plus la recherche. Il y a toujours cependant quelques interrogations ; pourquoi tous les *sokushinbutsu* n'ont-ils pas fait l'objet d'hagiographie ? Le problème de la possible existence d'autres sources et de leurs localisation se pose également. Le manque de fiabilité de certaines références académiques datant d'avant les années 2000 montre qu'il reste encore beaucoup d'informations à apprendre au sujet des momies du mont Yudono. C'est le cas du rôle joué par les *issei gyônin* dans le pèlerinage de Dewa Sanzan, du concept de pacte *kechien* entre les *sokushinbutsu* et les fidèles ou encore les autres cas de momification de moines affiliés aux membres *issei gyônin*, qui se sont diffusés dans le Japon durant l'ère Edo.

BIBLIOGRAPHIE

Source primaires

IKEDA Genzai 池田玄齋, « Kôsairoku, 弘采録 », 1814.

NAGAKUBO Sekisui 長久保赤水, « Carnet de voyage dans les provinces reculées de l'Est, Tôôkikô, 東奥紀行 », 1760.

SEIKAI 青海, « Chroniques du moine éminent Tetsumonkai, Tetsumonkai Shônin Kirokuchô, 鉄門海上人記録帳 », 1825.

TEMPLE DE CHUREN-JI, « Chroniques abrégées de Kôbo Daishi, Gokaisan Kôbô Daishi Ryakuengi, 御開山弘法大師略縁起 », in *Sakatashishi*, 酒田市史, Sakatashishi Henkan Iinkai Hen, 酒田市史編纂委員会 編, coll. « Shiryôhen 史料篇 », 1977, vol. 7 (Seikatsu Bunkahen), 第7集 (生活文化編), p. 700.

———, *Kami to yobareta Mokujikigyôsha Tetsumonkai*, 神と呼ばれた木食行者鉄門海, Tsuruoka, 鶴岡, 2017.

———, « Chroniques abrégées du moine éminent “bouddha en ce corps” Chûkai, 即佛忠海上人略縁起 », in *Sakatashishi*, 酒田市史, Sakatashishi Henkan Iinkai Hen, 酒田市史編纂委員会 編, coll. « Shiryôhen 史料篇 », 1977, vol. 7 (Seikatsu Bunkahen), 第7集 (生活文化編), p. 701.

Sources secondaires

ASTLEY Ian, KABANOFF Alexander, MATSUNAGA Yûkei, RAMBELLI Fabio, READER Ian et SANFORD James H., *Esoteric Buddhism in Japan*, Copenhagen Aarhus, Seminar for Buddhist Studies, coll. « SBS monographs », n° 1, 1994.

AUGUSTINE Jonathan Morris, *Buddhist Hagiography in Early Japan: Idoles of Compassion in the Gyoki Tradition*, Routledge, 2004.

BINGENHEIMER Marcus et RINTZINGER Justin, « Whole-body relics in Chinese Buddhism—Previous Research and Historical Overview », *The Indian International Journal of Buddhist Studies*, n° 7, 2006.

- BLACKER Carmen, *The catalpa bow: a study of shamanistic practices in Japan*, London, Allen & Unwin, 1975.
- BLUM Mark L., « Biography as Scripture: Ōjōden in India, China, and Japan », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 34, n° 2, 2007.
- BOUCHY A.-M., « Jitsukaga, yamabushi des premières années de Meiji, et le shugendō », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 193, n° 2, 1978.
- BOUDON Raymond, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *L'Année sociologique*, vol. Vol. 51, n° 1, 2001, p. 9-50.
- BROTONS Arnaud et MACE François, *Lieu saint et société: anthropologie religieuse de Kumano entre le VIIIe et le XIe siècle*, s.n., S.l., 2002.
- BRUNEL Pierre, « Le mythe selon Jolles », *Ecriture*, 1992.
- CASTIGLIONI Andrea, « Les croyances du Mont Yudono et les moines Issei Gyōnin “bouddha en ce corps” durant l'époque Edo, Edo jidai no Yudonosan Shinkō to Issei Gyōninno Sokushinbutsu, 江戸時代の湯殿山信仰と一世行人の即身仏 », *東洋学研究*, n° 54, 2017, .
- , « Mouvement des Issei Gyōnin au sein des croyances du mont Yudono durant l'époque Edo, Edo jidai no yudonosan shinkō niokeru issei gyōnin no katsudō, 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動 », Tokyo, 2014.
- , « Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan », *Asian Ethnology*, vol. 78, n° 1, 2019.
- CHILSON Clark, « The Creation of a Holy Man: The Earliest Narratives on the Life of Kuya », *南山大学国際教育センター紀要*, 2000.
- COHN Robert L, « Sainthood », in *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan and Free Press, 1987, vol. 13.
- COQUET Michel, *Shingon: le bouddhisme tantrique japonais*, Paris, G. Trédaniel, 2004.
- , *Le bouddhisme ésotérique japonais*, Paris, France, Vertiges, 1986.
- CORNU Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001.
- DELEHAYE Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1906.
- DURT Hubert, « Du lambeau de chair au démembrement: Le renoncement au corps dans le bouddhisme ancien », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 87, 2000, .

- , « Clichés canoniques bouddhiques dans les légendes sur les débuts du bouddhisme au Japon », *Cahiers d'Extrême-Asie*, n° 1, 1985, .
- ELIADE MIRCEA, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition / Mircea Eliade*, Nouvelle édition revue et Augmentée., Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1989.
- , *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Folio Essais », 1987.
- FAURE Bernard, « The Buddhist Icon and the Modern Gaze », *Critical Inquiry*, vol. 24, n° 3, 1998, p. 768-813.
- FAURE BERNARD, *The rhetoric of immediacy: a cultural critique of Chan/Zen Buddhism / Bernard Faure*, 1st Princeton paperback, with Corrections., Princeton, N.J, Princeton University Press, 1994, xii+400 p.
- FRANK BERNARD, *Dieux et bouddhas au Japon*, Paris, Éditions Odile Jacob, coll. « Travaux du Collège de France », 2000, 462 p.
- GORAI Shigeru 五来重, *Introduction au Shugen, Shugendo Nyûmon*, 修験道入門, 角川書店, 1980.
- GROUPE DE RECHERCHE SUR LES MOMIES DU JAPON 日本ミイラ研究グループ, *Etude des croyances sur les momies de Chine et du Japon, Nihon Chûgoku miira shinkô no kenkyû*, 日本・中国ミイラ信仰の研究, 東京, 平凡社, 1993.
- , *Etude des momies du Japon, Nihon miira no kenkyû*, 日本ミイラの研究, [新装版] 版., 東京, 平凡社, 1993.
- HARDACRE Helen, « The Cave and the Womb World », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 10, n° 2/3, 1983.
- HAYASHI Makoto et SWANSON Paul L., « Tokugawa-Period Disputes between Shugen Organizations and Onmyôji over Rights to Practice Divination », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 21, n° 2/3, 1994.
- HORI Ichiro, « Conflit entre le sacré et le profane, Sei to Zoku no kattô, 「聖」と「俗」の葛藤 », 自由 / 「自由」編集委員会 編, vol. 14, n° 3, 1972.
- , « Des Sokushinbutsu, momies, du mont Yudono et leurs contexte, Yudonosankei no Sokushinbutsu (miira) to sono haikai, 湯殿山系の即身仏(ミイラ)とその背景 », 東北文化研究室紀要, n° 3, 1961.
- , « On the Concept of Hijiri (Holy-Man) », *Numen*, vol. 5, n° 2, 1958, .

- , « On the Concept of Hijiri (Holy-Man) (continued) », *Numen*, vol. 5, n° 3, 1958.
- ITO Yuishin, *Le culte du Bouddha Amida, Amida Shinkô*, 阿弥陀信仰, 東京, 雄山閣出版, coll. « 民衆宗教史叢書 », n° 11, 59.
- IWAHANA Michiaki 岩鼻 通明, « Le culte de Dewa Sanzan et Akita, Dewa sanzan shinkô to Akita, 出羽三山信仰と秋田 », 秋田大学史学会, vol. 61, 2015.
- , « Le chemin qui mène à Dewa Sanzan; les premières mentions du pèlerinage de Sanzan dans les carnets de voyages , Dewa Sanzan enomichi; shinshutsu no sanzan sankei tabinikki kara, 出羽三山への道 : 新出の三山参詣旅日記から », 山形県民俗研究協議会, , n° 15, 2001.
- JEREMIAH Ken, « Asceticism and the Pursuit of Death by Warriors and Monks », *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, vol. 2, n° 3, 2012.
- JOLLES André et BUGUET Antoine Marie, *Formes simples*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », n° 5, 1972.
- KIESCHNICK John, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997.
- KLEINE Christoph, « Kleine, Christoph, and Livia Kohn. "Daoist Immortality and Buddhist Holiness: A Study and Translation of the Honchō shinsen-den." », vol. 24, n° 2, coll. « Japanese Religions », 1999.
- , « Portraits of Pious Women in East Asian Buddhist Hagiography. A Study of Accounts of Women who Attained Birth in Amida's Pure Land », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 85, n° 1, 1998.
- KOSEI Andô, « Des momies au Japon et de leur culte », *L'Homme*, vol. 8, n° 2, 1968, .
- , *Les momies du Japon, Nihon no miira*, 日本のミイラ, 東京, 朝日新聞社, 1961.
- KOUAME NATHALIE, *Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa: le pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868 / Nathalie Kouamé ; préface de Jean Chélini*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, coll. « Monographies », 2001.
- KYBURZ Josef A., « Des Liens et des choses : engimono et omocha », *Homme*, vol. 31, n° 117, 1991.
- LOBETTI Tullio Federico, *Ascetic practices in Japanese religion*, London, Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Routledge, 2014.

- MALLISON Françoise, *Constructions hagiographiques dans le monde indien: entre mythe et histoire*, Paris, Champion, 2001.
- , « Cinq études pour un point de vue comparatif sur les littératures hagiographiques en Asie », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 85, n° 1, 1998.
- , « Le discours hagiographique dans les biographies du saint-poète gujarati Narasimha Mahetà (XVe siècle, Inde occidentale) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 85, n° 1, 1998.
- MATSUMOTO Akira 松本 昭, *Les buddhas momifiés du Japon, Nihon no miira butsu*, 日本のミイラ仏, 増補版., 京都市, 臨川書店, 2002.
- MICHELE MARRA, « The Development of "Mappō" Thought in Japan (II) », *Japanese journal of religious studies*, vol. 15, n° 4, 1988.
- , « The Development of Mappō Thought in Japan (I) », *Japanese journal of religious studies*, vol. 15, n° 1, 1988.
- MIYAKE HITOSHI, *Shugendō: essays on the structure of Japanese folk religion / Miyake Hitoshi ; edited and with an introduction by H. Byron Earhart*, Ann Arbor (Mich.), Center for Japanese studies, the University of Michigan, coll. « Michigan monograph series in Japanese studies », 2001.
- MORRIS John, *Le corps incorruptible des hommes et femmes saints au Japon pré-moderne et en Europe* 腐敗せざる遺体—前近代日本と欧州における聖人の遺体をめぐって, 東北大学, 2015.
- , *The Bodily Incorruptibility of Holy Men and Women in Pre-Modern Japan and Europe*, , 2015.
- , « La légende de Kōbō Daishi et les légendes des immortels, Kōbō Daishi Nyūjōsetsu to Shinsendan, 弘法大師入定説と神仙譚 », *The Annual of Japanese intellectual history*, 年報日本思想史/『年報日本思想史』編集掛 編, 2014.
- , « Arrière plan doctrinal de la légende de l'éternelle méditation de Kōbō Daishi, Kōbō Daishi Nyūjōsetsu no shisōshiteki haikai, 弘法大師入定説の思想史的背景 », *Nihon Shisōshi Kenkyū*, 日本思想史研究, vol. 45, 2013.

- , « L'affiliation idéologique des corps incorruptibles, Fuhai sezarū itai no shisouteki keifu, 「腐敗せざる遺体」(corpora incorrupta)の思想的系譜 », 論集 / 印度学宗教学会 [編], vol. 39, 2012.
- , « Recherche à propos des Sokushinbutsu et des chroniques de Hôchi Kôin 『弘智法印御伝記』 と即身仏の研究 », 東北文化研究室紀要, vol. 85, n° 4, 2012.
- , « Une étude critique de la légende de l'éternelle méditation de Kūkai 弘法大師入定説の様式に関する一考察 », 駒沢女子大学研究紀要 = *The faculty journal of Komazawa Women's University*, n° 22, 2015.
- NAITO Masatoshi 内藤正敏, *Culte des momies du Japon, Nihon no Miira Shinkô*, 日本のミイラ信仰, Kyôto-shi, 法蔵館, 1999.
- OHARA Seigi 大原正義, « Note de recherche sur les Sokushinbutsu; Tetsumonkai et Shinnyôkai bouddhas en ce corps du Mont Yudono, Sokushinbutsu Kenkû nôto (1) Yudonosan Sokushinbutsu Shinnyôkai to Tetsumonkai nitsuite, 即身仏研究ノート(1)湯殿山即身仏真如海と鉄門海について », *Bulletin de l'université pour femme Kunei d'Ôsaka*, 大阪薫英女子短期大学研究紀要, vol. 36, 2001.
- PERRIN Véronique, « « Ôjôden » une légende de la bonne mort », *Ebisu - Études Japonaises*, vol. 11, n° 1, 1995.
- RAMBELLI FABIO, *Buddhist materiality: a cultural history of objects in Japanese Buddhism / Fabio Rambelli*, Stanford (Calif.), Stanford University Press, coll. « Asian religions & cultures », 2007.
- RAVERI Massimo, *Il corpo e il paradiso: esperienze ascetiche in Asia Orientale*, Venezia, Marsilio, 1992.
- SHINOHARA K., « Evolution of Chan Biographies of Eminent Monks », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 85, n° 1, 1998.
- SHIVELY DONALD HOWARD et MCCULLOUGH WILLIAM H, *The Cambridge history of Japan. Volume 2. Heian Japan / edited by Donald H. Shively and William H. McCullough*, Cambridge New York (N. Y.), Cambridge University press, 1999, xxiii+754 p.
- SOUYRI Pierre-François, *Nouvelle Histoire du Japon*, 2010.

- SUGIWARA Takeo 杉原 丈夫, « Kinsei kôki shûkyôka no sekihi to shakaiteki jigyo: Kita shônai Tetsumonkai sekihi chousa nadowo chûshinni shite, 近世後期宗教家の石碑と社会的事業 : 北庄内鉄門海石碑調査等を中心にして », vol. 48, coll. « 山形史学研究 », 2020, .
- TAKANO Toshihiko et INOUE Tomokatsu, 近世の宗教と社会, 東京, 吉川弘文館, 2008.
- TAKANO Toshihiko et SAWA Hirokatsu, 近世の宗教と社会, 東京, 吉川弘文館, 2008.
- TAMOKA Fumitoshi 保科 文俊, « Pèlerinage du mont Yudono à la fin de la période pré-moderne, 近世後期の湯殿山参詣 », n° 40, coll. « 山形県地域史研究 », 2015.
- TEMPLE DE CHUREN-JI, « Chroniques abrégées de Kôbo Daishi, Gokaisan Kôbô Daishi Ryakuengi, 御開山弘法大師略縁起 », in *Sakatashishi*, 酒田市史, Sakatashishi Henkan linkai Hen, 酒田市史編纂委員会 編, coll. « Shiryôhen 史料篇 », 1977, vol. 7 (Seikatsu Bunkahen), 第7集 (生活文化編).
- TOGAWA Anshô, « 出羽三山--開祖にまつわる伝説 », 短歌研究, vol. 4, 1983.
- , *Les buddhas momifiés de Dewa Sanzan, Dewa sanzan no miira butsu*, 出羽三山のミイラ仏, 東京, 中央書院, 1974.
- , « 山形県庄内地方に現存するミイラ », 日本歴史 / 日本歴史学会 編, 1952.
- , « De la doctrine du Tamashizume dans l'ascèse de "l'entrée en montagne" du Shugen du mont Haguro, Haguro Shûgenno Nyûbû Shûgyô niokeru tamashizume shisô nitsuite, 羽黒修験の入峰修行における鎮魂思想について », 宗教研究 / 日本宗教学会 編, vol. 133, 1952.
- TOGAWA Anshô 戸川安章, *Les bouddhas momifiés de Dewa Sanzan, Dewa Sanzan no Miirabutsu*, 出羽三山のミイラ仏, Chûoshokan, 中央書院, 1974.
- , « La pratique ascétique d'entrée en montagne du Shugen du Mont Haguro, Haguro Shugen no Nyûbû Shûgyô, 羽黒修験の入峰修行 », 宗教研究 / 日本宗教学会 編, vol. 136, 1953.
- , « Les momies existantes dans la région de Shônai dans le Yamaga, Yamagataken Shônai Chihôni genzaisuru Miira, 形県庄内地方に現存するミイラ », *Groupe d'études de l'histoire du Japon, Nihon Rekishi Gaku Kai Hen*, 日本歴史学会 編, 1952.
- , « Shugendô et croyances folkloriques, Shugendô to Minkan shinkô, 修験道と民間信仰 », 宗教研究 / 日本宗教学会 編, vol. 123, 1950.

- TOKIEDA Tsutomu 時枝務, HASEGAWA Kenji 長谷川賢二 et HAYASHI Makoto 林淳, *Introduction à l'Histoire du Shugendô, Shugendô shi nyūmon 修験道史入門*, Tōkyō 東京, Iwata Shoin 岩田書院, 2015.
- URY Marian et BORGÉN Robert, « Ōe no Masafusa and the Practice of Heian Autobiography », *Monumenta Nipponica*, vol. 51, n° 2, 1996.
- VAN UYTFANGHE Marc, « L'origine et les ingrédients du discours hagiographique », *Sacris Erudiri*, vol. 50, 2011.
- WANG MICHELLE C., « EARLY CHINESE BUDDHIST SCULPTURES AS ANIMATE BODIES AND LIVING PRESENCES », *Ars Orientalis*, vol. 46, 2016.
- WINFIELD Pamela, *Kūkai and Dōgen on the art of enlightenment*, Ann Arbor, Etats-Unis d'Amérique, UMI, 2003.
- YAMAZAWA Manabu, « Tetsumonkai, le mangeur d'aiguille de pin; Les buddhas en ce corps de Dewa Sanzan et croyances des terres du clans de Sendai, Mokujikigyōsha Tetsumonkai: Dewa Sanzan no Sokushinbutsu to Sendai hanryō no shinkō, 木食行者鐵門海: 出羽三山の即身仏と仙台藩領の信仰 », *Culture Religieuse en Chine, Corée et Japon*, 日中韓周縁域の宗教文化 東北学院大学アジア流域文化研究所 編, n° 3, 2017, .
- , « Forme des activités de Tetsumonkai, le mangeur d'aiguille de pin du mont Yudono: à travers l'exemple du territoire seigneurial du clan de Morioka, Yudonosan Mokujikigyōsha Tetsumonkai no Katsudō Keitai: Morioka Hanryō wo Jireitoshite, 湯殿山木食行者鐵門海の活動形態: 盛岡藩領を事例として », *Rekishi Jinrui*, 歴史人類, vol. 43, 2015.
- , « Le mouvement de renouveau du shugen de Dewa Sanzan au 19ème siècle: de la diffusion du culte à Echigo par le moine saint Tetsumonkai, 19 Seiki Shotō Dewa Sanzan Shugen no Kakusei Undō - Yudonosan, Mokujikigyōsha Tetsumonkai no Echigo Fukyōwo Chūchinni , 19 世紀初頭出羽三山修験の覚醒運動--湯殿山・木食行者鐵門海の越後布教を中心に », *Shakai Bunkashigaku*, 社会文化史学, n° 52, 2009.
- , « Réelles circonstances entourant l'ascète Tetsumonkai le mangeur d'aiguille de pin du mont Yudono, Yudonosan mokujikigyōsha Tetsumonkai no jitsuzō, 湯殿山木食行者鐵門海の実像 », *述通史の中の庄内: 鶴岡市立図書館 100 周年記念歴史講演会講演録*, coll. « National Diet Library Online », 2017.

ANNEXE

Document 1 :

御開山弘法大師略縁起

光仁天皇之御宇寶五年弘法大師鑿州屏風ヶ浦にて誕生ましまし、延暦二十三年三十一歳にして入唐ましまして青龍寺において眞言の奥秘を極め、大同元年御歸朝在て眞言宗を弘め、處々御巡行之砌袖の浦より高野濱に御着、夫 lettre germe 爰の海向寺に入らせられ梵字川を臨みたまふに無明煩惱之雲晴、本覺の位に至りたまへは、眞如賞相大日之梵字水上より流れ来り此所に留りぬ、感喜之余り忽 avira 砂高山海向寺と自御染筆遊され富山に草庵を結び、終に大梵字川の水上に攀登り禪定に入たまふ、折から湯殿大権現忝も八大金剛童子と顯れたまひ、末代の凡夫を濟度のため御寶前をせたまふ、其後梵字の留りし石を比處に安置し一切の衆生抜苦興樂之驗を残し給ふとぞ聞えし

Document 2 :

再返答之条々覚事¹⁹³

一、一世行人者何れも海号と申候而、或は尊海行人或は信海行人等と名を付、海之字を案し申事是又空海和尚之識之方字を取申候と承候。

一、一世之行人入定之図を見申候得者、眞言乘之八代高祖を書立て候。基図を書立候年代者永禄十二年と御座候。今時只今より百拾七年以前書申たる物二而候御事。

一、一世之行人と申事者、眞言宗之一生即身成仏と申之異名にて御座候と申伝候事。其故は余教之遠却成仏二異て眞言宗即身成仏法門を立て申事。

¹⁹³ *Ibid*, p194.

Document 3 :

湯殿山法則¹⁹⁴

- 一湯殿山權現本地者法身之大日如來之事
 - 一鎮座之幽窟開基之人師者弘法大師たる事
 - 一弘法大師遺跡たるに依而別當眞言宗たる事
 - 一天下泰平御願之靈場たる事
 - 一最極秘密口授相傳たるによつて御正躰等※ [# 変体仮名え] 別當四ヶ寺之外手入無用之事
 - 一湯殿山一世行人於寶前誓約之以後別當四ヶ寺之内其身之思寄ニ仍而免許状請一世行人ト名乗事
 - 一上り下之行人出家在家共別行上火鑽火注連寶冠ニ至迄別當四ヶ寺之法流たる事
 - 一禪定之間咒誦念佛等之外雜語無用之事
 - 一親子兄弟等者勿論貴人之仰ニ候といへとも神窟之景色等言語ニ咄申間鋪之旨寶前金打堅可相守事
- 右之件々條々開祖以來別當不共法則心得違之輩も有之猥ヶ間鋪他之法流を以制行相勤令參詣之族間々相聞候湯殿山法流之儀者可爲別當眞言宗四ヶ寺旨所被仰出也自今以後諸國諸參詣之貴賤可相守者也

天明六年七月

| | |
|------|-----|
| 正別當 | 本道寺 |
| 同 | 大日寺 |
| 表口別當 | 注連寺 |
| 同 | 大日坊 |

¹⁹⁴ *Ibid*, p199.

Document 4 :

| 和 曆 | 西曆 | 年 齡 | |
|--------|------|--------|---|
| 宝曆九 | 1759 | 1 | ○ 鶴岡大宝寺村（現鶴岡市宝町）に生誕 ～川人足で冬は木流しを生業と していた～ |
| 安永八 | 1779 | 21 | ○ 湯殿山注連寺に入門 |
| 天明八 | 1788 | 30 | ○ 5月頃 湯殿山仙人沢で、千日間の山籠 修行を開始 |
| 寛政三 | 1791 | 33 | ○ 8月 千日山籠修行、満願・本明寺住職 就任 |
| 寛政四 | 1792 | 34 | ○ 鶴岡市五十川で疫病退散の祈禱 |
| 寛政六 | 1794 | 36 | ○ 6月 本明寺本明海堂（即仏堂）再建 |
| 寛政七 | 1795 | 37 | ○ 『弘采録』の著者、池田玄斎が20歳 頃、本明寺にて鉄門海の祈禱を受ける |
| 寛政八 | 1796 | 38 | ○ 酒田市旧片町で二昼夜、甚助の酒乱治療 の祈禱 ○ 酒田市旧片町で小児疱瘡の守札を一枚十 一銭で六百枚売り、町内会費として寄付 ○ 酒田市旧鵜渡川原の成就院に五日間滞在 し、守札を売り、近郷から多くの人々が 集まった ○ 困窮者に銭を施し、子供の手習いの為、 硯（すずり）などを配布する ○ 酒田市成就院の半鐘代、門政院の屋根修 理代を寄付 『上人の後ろを多勢の町民がつ いて歩いた』といわれ、霊能者としての 名声を高める |
| 寛政九 | 1797 | 39 | ○ 4月 即身仏本明海上人の御衣替え ○ 7月 鶴岡市大山 友江薬師神社 『鎌 門海』 ○ 8月 酒田市丸沼 『湯殿山銭門海 一 千日籠 木食行者 南無阿弥陀仏』 |
| 寛政一〇 | 1798 | 40 | ○ 3月 庄内町提興野 住吉神社 『湯殿 山 行者 鉄門海 弘隆海』 |

| | | | |
|------|------|----|--|
| 寛政一二 | 1800 | 42 | ○ 5月 庄内町連枝 巖島神社 『湯殿山行者銭門海』（鉄門海木像も安置） |
| 享和元 | 1801 | 43 | ○ 3月 酒田市漆曾根 鷹尾山八幡神社 『餓門海』 ・ 6月8日 鶴岡市山五十川で疫病流行、疫病退散の祈祷 |
| 享和三 | 1803 | 45 | ・ 秋田県本荘市で布教活動 |
| 文化元 | 1804 | 46 | ・ 6月4日 象潟大地震 加茂の港で祈祷する 『城下鶴岡は湯殿山の御前にてほとんど被害なし この城下は鉄門海の祈祷也』 |
| 文化二 | 1805 | 47 | ・ 酒田市坂本（旧平田町）の赤滝山に登り信者を集めて経を説く（弘法大師の古跡を訪ねる） |
| 文化三 | 1806 | 48 | ・ 5月 注連寺新山権現堂棟上り |
| 文化四 | 1807 | 49 | ○ 正月 村上市飯岡（旧神林村）八坂神社 『織門海 一千日 山籠行者』自筆の石碑建立 この頃より、湯殿山仙人沢 二度目の千日山籠修行を開始したと思われる |
| 文化五 | 1808 | 50 | ・ 5月7日 京都醍醐報恩院より 『権少僧都』の位を授けられ披露した旨を書面として残す |
| 文化六 | 1809 | 51 | ・ 4月本明寺不動尊の由来を記す |
| 文化七 | 1810 | 52 | ・ 4月 秋田、本荘、新潟県岩船、蒲原、刈羽、魚沼で布教する ・ 酒田市海向寺の本堂再建の勸化を開始 ・ 鶴岡市 加茂坂 第一次新道工事開始、大山上池から加茂坂付近の工事 |
| 文化八 | 1811 | 53 | ・ 5月 越後浦原郡にて「珍事聞書」作成 ・ 7、8月 奥州伊達郡川俣町玉泉寺にて「心耕録抜書」作成 ・ 岩手県二戸市福岡で布教する 二戸市高畑町（と思われる）玉蔵から鉄門海に宛てた書状あり |

| | | | |
|------|------|----|---|
| 文化九 | 1812 | 54 | <ul style="list-style-type: none"> ○ 正月 岩手県二戸福岡 『湯殿山 木食 鐵門海 二千日山籠 寒行四十八日』 ・ 5月下旬 注連寺縁起書『亀鏡志』を作成 ・ 鶴岡市 加茂坂 第二次新道工事開始 |
| 文化一〇 | 1813 | 55 | <ul style="list-style-type: none"> ○ 鶴岡市加茂 加茂坂トンネル西側 『木食行者 鐵門海 古道より四丁三七間近し』 ○ 鶴岡市加茂 旧加茂坂トンネル東側 『木食行者 鐵門海 加茂権現講中』 |
| 文化一一 | 1814 | 56 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 1月 鶴岡市羽黒町川行 『鐵門海』 ・ 酒田海向寺住職に就任 ・ 7月 酒田海向寺本堂再建（九二八件の寄付が集まる） ・ 8月20日～9月1日まで 新潟県村上市で布教活動 |
| 文化一二 | 1815 | 57 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 4月 村上市羽黒町 満福寺 『湯殿山 二千日山籠 鐵門海』 ・ 酒田海向寺の入俳供養あり |
| 文化一三 | 1816 | 58 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 4月 三川町青山 青山神社 『湯殿山 鐵門海 二千日山籠 木食之行者』新田徳純書 |
| 文化一四 | 1817 | 59 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 6月 京都、御室仁和寺より『恵眼院』の院号と上人号を授与される |
| | | | <p>鉄門海から恵眼院鉄門上人と名乗る 石碑も鉄門上人となる</p> |
| 文政元 | 1818 | 60 | <ul style="list-style-type: none"> ○ 4月～6月 鶴岡市朝日地区に十一基の石碑建立 ・ 6月22日 鶴岡市田沢に湯殿山供養塔が建立され、鉄門海が村内安全の祈禱 ・ 8月 海向寺の即仏堂を再建 ○ 8月19日 鶴岡市山五十川 河内神社 『恵眼院 鉄門上人』 |
| 文政二 | 1819 | 61 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 2月8日 本明寺にて鉄門海上人61歳、年賀祝いを行う。越後からの参拝者あり |
| 文政三 | 1820 | 62 | <ul style="list-style-type: none"> ○ 3月 庄内町常万で、村人の病氣平癒と村中安全の祈禱を行う。その御布施にて自ら石碑を建立する |

| | | | |
|------|------|----|--|
| | | | <ul style="list-style-type: none"> ○ 6月 遊佐町菅野谷地、入会地の荒野を開拓 ○ 11月 岩手県山田町 『湯殿山 惠眼院 鐵門上人 郷中安全』 <ul style="list-style-type: none"> ・ 湯沢市角間にて砂頭（ツツガムシ）退散の祈祷 ・ 湯沢市二井田 鐵門海が六〇町歩の新田開発を指導したと伝わっている（喜藤治川原付近） |
| 文政四 | 1821 | 63 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 4月 注連寺湯殿山大権現、江戸回向院で60日間の出開帳に同行した可能性あり（二月二十八頃出発） ・ 7月 酒田市和泉神社 『慧眼院鐵門上人』（施主泉海） |
| 文政六 | 1823 | 65 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 10月 弟子の南海（文政12年6月24日没）に海向寺の住職を託す ・ 11月20日 鶴岡市山五十川 宮太夫の家にて芝居を見物 |
| 文政七 | 1824 | 66 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 6月 注連寺で湯殿山開基千年供養を行う。本堂西側に供養塔を建立（施主蓮海） ・ 7月21日 注連寺にて弘法大師報恩供養 ・ 10月12日～16日 村上市庄内町宝重院に祈祷執行の為、滞在 ・ 10月17日～21日 村上市久保多町清教院に祈祷執行の為、滞在 ○ 11月 村上市大関 大山祇神社 『湯殿山徽門上人 法主 清教院 願主当村若連中』 （旧神林村）に 『六十六歳 水』と書かれ軸あり」 |
| 文政九 | 1826 | 68 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 4月9日 京都御室御所より御召にて、京都へ上る ・ 5月14日 秋田県矢島町郷内村布教 ・ 11月11日～24日頃 村上市布教活動 ・ 11月22日 上人の付人、鉄蔵と宝重院が殿岡からの帰路にて、羽黒山衆徒の大宝院と万宝院に勸化帳など荷物を差し押さえられる ・ 11月24日 大宝院は荷物を返却 |
| 文政一〇 | 1827 | 69 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 2月 注連寺宗門御改帳に鉄門海六十九才と記載あり |

| | | | |
|------|------|----|--|
| | | | <ul style="list-style-type: none"> ・ 注連寺 大師堂を再建 ・ 秋田県にかほ市平沢の旧雄野寺に宿泊 参拝者大勢集まる ○ にかほ市平沢 丁刃森 『湯殿山・羽黒 山・鳥海山 木食行者 鉄門上人花 押』 (年代不明) ○ 6月18日 北海道松前に招待される ○ 8月8日 鉄門上人は函館に、弟子の門 龍海は江差に向けて出発する ○ 松前市経堂寺跡地 『湯殿山蹴門上人』 |
| 文政一一 | 1828 | 70 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 3月8日 鶴岡市南岳寺で二夜三日の泡 癒安全の祈祷 ・ 5月27日 弟子の門龍海と全海に松前 侯への大札を届けさせる |
| 文政一二 | 1829 | 71 | <ul style="list-style-type: none"> ・ 福島県二本松の宝泉院に上人の木像安 置。金毘羅参りの帰りに立寄り金毘羅様 と称される ・ 4月 福島県二本松市宝泉院 両部大日 如来宝塔 (裏側に鉄門上人) を弟子祐海 が建立 |
| | | | 文政12年12月8日 71才 入滅 |

Document 5 :

清海文書『記録帳』

文政八酉九月廿四日海向寺を出立 同廿六日湯殿山仙人沢に到着 出入
五ヶ年に目出度山籠相済 文政十二年丑八月十九日海向寺江入院あつて 賑々
敷御祝儀相務けるこそ目出度けれ 同年十月十八日の夜五判頃より 御上人府
与御病症の床に伏し給ふに 信心の諸万人ころを勞し 色々仏神の加護を念
し薬用御進め申せしかとも 更に其験も薄く定業限りにや 終に医薬の力及ハ
す 十二月八日の暁に行衣を着し 珠数をつまくり御称名三遍終るか否 眠
か如く往生ましましけるこそ 有かたき御有様也 八日の朝より九日十日と三
日三夜香華を手向飾り置候えは 生るかかことくの御姿なり 信心の面々瑞喜
の涙に袂を露らし 是そ此世の見納めとそ声をはかりに念仏の拍子に鉦も木魚の
連れ来ル 参詣は老若男女の分ちなく貴賤群集云ふ計なし 名残りは尽きぬ事
なれハ 十一日早朝に海向寺御出立遊ばし 賑々敷大宝寺村砂田太郎兵衛宅迄
参着し 即同家江御一宿なされ御親類中御通夜なされ 翌十二日本寺注連寺江
参着あつて 同十三日二重棺にして新山権現堂の後のかたに葬りけると也

御上人病中死後入用あらまし

覚書

一、金拾五両位 但し医師針医病中 飛脚葬式惣入用也

一、白米三拾俵位

一、炭九拾俵位 但五貫目入

一、水油二斗位

一、ろふそく 八貫目位

一、酒三拾樽位 以上

Document 6 :

即俳忠海上人略縁記

富寺先住観海院忠海上人は、湯殿山注連寺において出家得度し玉ひてより、一生木食行者とはなりぬ、湯殿山仙人澤に山籠し寒暑の厭ひもなく行衣一重を着し、奥の院御寶前へ日参怠りなく、朝には谷の清水を結んで習悪煩惱の垢をそそき、夕邊には高山の嵐に向ひ六根懺悔の文を唱ひ骸ハ深山の雪霜にさらし、難行苦行も諸人の危難を救ん事を發願し、既に行法終りて後寶曆五乙亥二月廿一日命終の晩に至て、異香室中に薰じ胎蔵界大日如来光明耀々として行者を照らしたまふと等しく、如斯郎身即佛と成らせたまふ結縁のため其發願の徳行を知らしめんと略縁起と成し畢ね

Résumé français :

Sokushinbutsu, déification, auto-momification, ascèse, hagiographie

L'objet du présent mémoire est d'étudier la figure du moine Tetsumonkai s'étant momifié de son vivant, *sokushinbutsu*, au mont Yudono à Dewa Sanzan dans le nord du Japon au début du 19^{ème} siècle. Ce travail cherche tout d'abord à définir ce qu'étaient les *Issei gyônin* dont faisait partie Tetsumonkai et leurs rôles au sein des trois monts sacrés de Dewa durant l'époque Edo. Dans un deuxième temps, l'objectif de ce mémoire est de montrer en quoi la figure du moine Tetsumonkai est unique en son temps parmi son groupe religieux. Moine innovateur, Tetsumonkai est à l'origine du culte des moines momifiés tel qu'il est connu aujourd'hui. Enfin, le but de ce mémoire est d'étudier une possible déification de Tetsumonkai par le biais de l'écrit en comparant les hagiographies dont il a fait l'objet à d'autres hagiographies représentatives du genre. Le but est ici de mettre en parallèle la représentation de la vie de Tetsumonkai et de Kûkai pour mettre en évidence les similarités et montrer qu'il y a eu une volonté de reproduire l'exemple du modèle spirituel qu'incarnait Kûkai. En étudiant le genre de l'hagiographie en Occident et au Japon, ce mémoire cherche également à montrer que le passage à l'écrit des légendes orales mettant en scène la perfection spirituelle d'un ascète faisait partie du processus de production des sokushinbutsu et pouvait peut-être même finaliser leurs élévations à l'état de bodhisattva.

Résumé anglais :

Self-mummification, hagiography, sokushinbutsu, ascetics, whole-body relics

The purpose of this work is to study the figure of Tetsumonkai, a shingon affiliated priest who mummified himself at the beginning of the 19th century in Dewa Sanzan, North of Japan. The prime goal of this work is to get a better understanding of his religion group, the *issei gyônin*, and their daily activities. As Tetsumonkai was a pioneer in his own time, being the instigator of the sokushinbutsu's cult as it is known nowadays, the main purpose of this work is to study if and how this human being was deified and elevated to the rank of bodhisattva and whole-body relic. This is undertaken by not only studying the customs surrounding the mummification but by studying the writings about his life as well. This work tries to compare the few existing hagiographies mentioning him to other similar representative writings of the genre in Japan in order to question if there was a process of deification and if it is achieved as well by the means of writing, thus completing the process of production of *sokushinbutsu*.

Résumé japonais:

即身仏、出羽三山、縁起、鐵門海、修行

卒業論文の課題は江戸時代における即身仏であった鐵門海上人の縁起と聖なるプロセスである。本研究は山形県出羽三山においてミイラ化された一世行人という宗教集団を中心とした。本研究の仮説は上人の縁起通じてミイラ化された僧侶の身体を聖なってくることである。また鐵門海上人の縁起を分析するために日本や欧米での「hagiography」という記録の伝承を考察してみた。その記録の中で類型と類似があり、合理的な伝記の表現が含まれ、ただ記録によると上人は不朽不滅である。記録での合理的な情報は菩薩になった上人を現実界に生きている人物を見せられている。上人の聖なる性格を表すために特別な表現を使い、ほとんどの当時の縁起で使われている表現である。つまり、鐵門海は東北だけでなく、江戸まで湯殿山の信仰を布教した上に自分は信仰の対象になった。彼に関する縁起と口頭伝説は鐵門海の神格化を表す。ミイラ化は肉体的なプロセスのおかげで上人の身体は神格化され、ただそれだけではない。本研究の目的は上人の縁起は即身仏を産物のプロセスに含まれるのを見せることである。